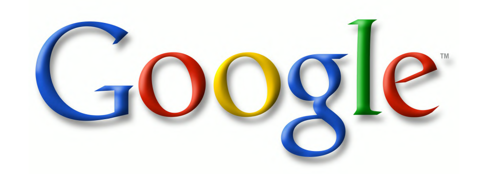



UC-NRLF
$B 110 077

$3.45. Leonard Batz, pervoski.
3 45 net



Erklärung des Propheten Isaias.

Von

Joseph Knabenbauer,
Priester der Gesellschaft Jesu.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1881.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Imprimi permittitur.

Friburgi Brisgov., 1. Decembr. 1880.

† Lotharius de Kuebel,
Vicarius Capitularis.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Gläubige und Ungläubige stimmen darin überein, daß die Propheten des alten Bundes eine großartige Erscheinung, voll des geschichtlichen und religiösen Interesses seien. Sie selbst sind durchdrungen vom klaren Bewußtsein ihrer Sendung durch Gott und erfüllt von der Größe ihrer Aufgabe, Gottes Gesetze und Gedanken in allen Verhältnissen zur Geltung zu bringen. In ihrer Stellung als Träger und Wächter der göttlichen Offenbarung haben sie einen Beruf für ihr Volk und für die Zukunft, für den alten Bund und für das Gottesreich auf Erden im Allgemeinen. Dem auserwählten Volke halten sie seine gottgegebene Bestimmung vor, messen dessen zeitliche Angelegenheiten nach dem Maßstabe der ewigen Ideen und Wahrheiten und sind so bemüht, das Reich Gottes auf Erden seiner Entwickelung und Ausgestaltung mehr und mehr entgegenzuführen. Dabei werden sie Lehrer für alle Zeiten in mehrfacher Hinsicht. Ihr von Gottes Geiste und Gottes Kraft durchdrungenes Wirken ist an sich schon ein mächtiger Zeuge des lebendigen Gottes, der die Schicksale der Völker nach den Plänen seiner Weisheit und Erbarmung leitet. Die von ihnen vertretenen Grundsätze weisen die menschliche Kurzsichtigkeit und den weltlichen Unverstand, die den Gang der Weltgeschichte nach der eigenen Hinfälligkeit und Kurzlebigkeit auffassen wollen, hin auf die ewigen Prinzipien und Ziele Gottes und bringen inmitten des irdischen Getriebes und gestaltenreichen Wechsels den einen heils- und weltgeschichtlichen Plan Gottes zum Ausdruck. So sind sie die Dolmetscher des göttlichen Pragmatismus der Geschichte für alle Zeiten, und zeichnen die centrale Stellung, welche der Messias und sein Reich einnehmen. Indem sie sodann ihn selbst und sein Werk schildern, werden sie zugleich zu unverwerflichen Zeugen für ihn und seine Kirche. So also Gottes Normen für die Gegenwart und die fernste Zukunft enthüllend, beweisen sie durch den Inhalt ihrer Verkündigung ebenso, wie durch das ungefälschte Zeugniß ihres klarsten Bewußtseins, daß sie als Vertraute und Freunde Gottes von ihm selbst in

die Kenntniß seiner Rathschläge eingeführt sind. Sie selbst in ihrem Wirken und ihren Worten sind die greifbaren Beweise für die Existenz einer übernatürlichen Offenbarung und Vorsehung.

Der Fürst unter den Propheten ist Isaias. Ein erneuter Versuch, sein prophetisches Buch dem Verständnisse näher zu bringen, ist bei der Bedeutsamkeit des Propheten und dem überaus reichen und tiefen Inhalte seiner Weissagungen wohl nicht überflüssig.

Die Gesichtspunkte, die den Verfasser leiteten, sind besonders folgende: er möchte vor allem den erhabenen Inhalt des Buches durch Erörterung der einzelnen Ideen, durch Erwägung des logischen Zusammenhanges, durch Darlegung der Bedeutung einzelner Wörter, Ausdrücke, Vergleiche dem Leser so vorführen, daß mit dem ideellen Gehalte auch die angemessene Schönheit und Kraft der isaianischen Diktion ihre Würdigung fände. Hat sich der Verfasser hierbei zunächst an den Text der Vulgata angeschlossen, so ging er u. a. von der Thatsache aus, daß eben diese Uebersetzung in aller Händen ist und eine Erklärung dieser somit allen, Geistlichen sowohl als gebildeten Laien, von Nutzen sein kann. Dabei sind die Abweichungen des hebr. Urtextes in einer Weise angemerkt und erläutert, daß auch für den des Hebräischen unkundigen Leser ein Commentar des hebr. Textes gegeben wird. In grammatikalischen und lexikographischen Erörterungen glaubte sich der Verfasser auf das knappste Maß beschränken zu sollen. Das Nothwendige zur Motivirung der jeweiligen Ansicht suchte er in einer Weise zu geben, die einerseits dem Fachmanne über die Auffassung des Verfassers hinlängliche Begründung böte, andererseits den Leser nicht ermüdete, dem es hauptsächlich um die Klarlegung des Sinnes, um das Resultat, nicht um die detaillirten grammatischen u. dgl. Vorfragen zu thun ist.

Die Arbeiten der Vorgänger wurden, wenn es nöthig schien, eingehender berücksichtigt. Was die älteren Erklärer leisteten, sei es in der Erläuterung des Wortsinnes und des Zusammenhanges, sei es speziell in der Auslegung des hebr. Textes, wurde oft mit deren eigenen Worten angeführt. Der Verfasser wollte dabei die katholischen Exegeten zu Worte kommen lassen, weil sie natürlich von den Protestanten fast gänzlich ignorirt werden, während es doch Thatsache ist, die sich im folgenden Commentar oft bestätigen wird, daß viele treffliche Erklärungen, welche in den neueren protestantischen Commentaren nur unter protestantischen Namen aufgeführt werden, sich schon bei jenen finden.

Der Verfasser wünschte durch seine Arbeit zum Studium und zur Lektüre der heiligen Schrift besonders jene anzuregen, denen die Vertheidigung und Verkündigung der göttlichen Wahrheiten obliegt. Isaias bietet hierfür eine Fülle der erhabensten Gedanken. Obendrein ist sein Buch, was schriftstellerische Anlage und Durchführung betrifft, so ausgezeichnet, daß neben dem religiösen auch der literarische Werth dessen Lektüre dem gebildeten Laien empfiehlt.

Zu S. 41 und dem daselbst über die metrischen Stücke bei Isaias Bemerkten ist noch anzufügen, daß Dr. G. Bickell (was dem Verfasser erst während des Druckes bekannt wurde) im 34. Bande der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft S. 557 u. f. eine weitere Darlegung, resp. Begründung und Vertheidigung seines metrischen Systems begonnen hat. Dabei wird bedeutend mehr, als S. 41 angegeben ist, für metrisch und strophisch bei Isaias erklärt.

Es ist hier nicht der Ort, die Grundlagen der hebräischen Metrik nach Dr. Bickell und P. Gietmann den in jüngster Zeit dagegen erhobenen Einwürfen und Zweifeln gegenüber zu rechtfertigen. Das läge auch dem Zwecke dieses Commentars zu ferne. Nur der Ueberzeugung möchte der Verfasser hier noch Ausdruck geben, daß es unmöglich rein zufällig sein kann, wenn im Buche der Sprüche, im Buche Job und in vielen Psalmen ganze Reihen von siebensilbigen Versen ohne alle Schwierigkeit sich lesen lassen, während so etwas in den historischen Büchern rein unthunlich ist. Diese Thatsache muß man vor allem auf sich wirken lassen; dann wird man den methodischen Vorschlägen für den allmählichen Aufbau eines metrischen Systems, das alle poetischen Stücke umfaßt, wenigstens nicht bloß Mißtrauen und Abneigung entgegenbringen.

Walte Gott, daß es dem Verfasser gelungen sei, ein Hilfsmittel zum Verständnisse des Isaias zu liefern und den Leser für dessen große Ideen in etwa zu erwärmen!

Inhaltsanzeige.

Erster Theil.

Einleitung.

Erklärung.

Zweiter Theil.

---

* Einige Ungleichheiten in der Schreib- und Citationsweise und einige Druckfehler (z. B. S. 52, Z. 18 v. u. den Vorwurf statt der; S. 139 Anm. das statt daß) wolle der freundliche Leser gütigst entschuldigen.

Erster Theil.

Kap. 1—37.

Einleitung.

1. Das prophetische Amt.

Als Vorstufe zum Verständnisse der prophetischen Schriften des alten Testamentes und besonders der Thätigkeit eines Isaias, der in die Geschichte seiner Zeit mehr als einmal warnend und drohend, verheißend und tröstend eingriff, ist es nothwendig, Amt und Stellung der Propheten im Organismus der alttestamentlichen Theokratie zu kennen.

Der gewöhnlichste Name, mit dem diese Männer bezeichnet werden, ist נביא Nabi, προφήτης. Obgleich nun über die etymologische Ableitung und nächste Bedeutung des hebräischen Wortes die Ansichten ziemlich verschieden[1] sind, so treffen doch alle Erklärungen in dem einen Punkte überein, daß das Wort einen Mann bezeichne, der im Auftrage eines Anderen (Gottes) als Verkünder und Dolmetsch eines fremden Willens auftritt, und demnach auch nicht aus eigenem Antrieb redet, sondern in Kraft der von diesem Anderen erhaltenen Sendung und Beeinflussung. Die beste sachliche Erklärung, die zugleich an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, finden wir Ex. 4, 16; 7, 1. Weil Moses wegen seiner schweren Zunge sich des göttlichen Auftrages an Pharao weigert, gibt ihm der Herr seinen Bruder Aaron als Wortführer zur Seite. Moses soll nun „die Worte Gottes in dessen Mund legen", und Aaron soll „für ihn zum Volke reden und der Mund des Moses sein", Aaron soll, wie 7, 1 erläutert wird, der Prophet des Moses sein: Aaron frater tuus erit propheta tuus. Tu loqueris ei omnia quae mando

---

[1] Die hauptsächlichsten Erklärungen sind: 1) Man statuirt einen Zusammenhang mit dem Hebr. נבע, ebullire, scaturire, und faßt dann die Bildung a) entweder als eine aktive: Sprecher, Wortführer, Dolmetsch (so Gesenius, Bleek-Kamphausen, Einleit. in das A. T. 415); b) oder als eine passive, als der „Angesprudelte = Angehauchte" vom Geiste Gottes (Redslob). 2) Man nimmt zu einem arabischen Worte (nabā) indicare, annunciare (mit dem Accus. der Person) seine Zuflucht, und zwar wiederum a) in passiver Form: der benachrichtigt, belehrt ist (von Gott); b) oder gewöhnlicher (was durch Analogien aus arabischer Sprachbildung und Grammatik empfohlen ist; siehe den Excurs von Fleischer in Delitzsch' Genesis S. 551) „der Verkündiger, der Kundenträger". 3) Hupfeld erklärt „der etwas zugeraunt, zugesprochen erhalten hat" Gut bemerkt Gesenius (Thesaur. S. 839) cum notione id prae ceteris conjunctum fuisse, ut non sua, sed divinitus accepta eloqueretur. Daß das Verbum נבא nur im Niphal und Hithpael vorkommt, deutet auch auf letzteres hin.

tibi (— und so „wird Moses ihm zum Gotte sein" 4, 16 Hebr.) et ille loquetur ad Pharaonem. Hiermit ist das Verhältniß des Propheten zu Gott klar gezeichnet. Er empfängt göttliche Ansprache und Mittheilung und vermittelt diese als Mittelsperson im Namen Gottes an diejenigen, zu denen ihn Gott sandte, er ist der „Mund Gottes" (Jer. 15, 19), der Herold und der Gesandte Gottes an sein Volk. Treffend sagt daher der hl. Chrysostomus: „Der Mund der Propheten ist Gottes Mund" (Hom. 19 in Act. Ap.).

Mit diesem Wortbegriff ist auch προφήτης im Einklang. Das Wort darf nicht auf die Vorhersagung künftiger oder auf die Kenntniß verborgener Dinge eingeschränkt werden (vgl. Theodoretus praef. in Dan. in Ps.), sondern muß nach dem Gebrauche der griechischen Profan-Schriftsteller[1] im weitern Sinne als interpres genommen werden, als Bezeichnung dessen, der den Willen des einen dem andern klar und verständlich macht. Richtig hat Philo den Begriff gefaßt; die Propheten sind Erklärer (ἑρμηνεῖς), indem Gott sich ihrer Organe bedient um das kundzuthun, was er will (de monarch. I, 9), oder ἑρμηνεὺς γάρ ἐστιν ὁ προφήτης ἔνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεχτέα τοῦ θεοῦ.

Die übrigen Namen beziehen sich auf die Art und Weise der prophetischen Erkenntniß — so Seher, videns ראה, חזה — oder auf das Amt: speculatores, custodes, Wächter der Theokratie, die von hoher Warte aus ihre Zeit überwachen und in die Zukunft schauen (vgl. Ez. 3, 17—21. 33. Kap. Jer. 6, 17) — oder bezeichnen sie im Allgemeinen als Boten, Diener, Männer Gottes (vgl. Zschokke, Theologie der Propheten S. 351 f.).

Schon ein oberflächlicher Blick auf die heilige Geschichte zeigt, von welchem Einflusse die Propheten auf ihre Zeit waren. Von Samuel an begegnen sie uns als eine fortlaufende Kette, aber auch die Zeit von Moses bis Samuel entbehrte ihrer nicht ganz und gar. Moses selbst wird als Prophet, ausgezeichnet vom Herrn, wie sonst keiner, bezeichnet Deut. 34, 10. Josue ist im prophetischen Amte dessen Nachfolger (vgl. Eccli. 46, 1). In der unruhigen Richterzeit erscheint neben den von Gott erweckten Richtern, die im gewissen Sinne auch hierher gerechnet werden könnten, Debora (Jud. 4); zur Zeit Gedeons wird Meldung von einem Propheten gethan (6, 8—10); „ein Mann Gottes", d. i. ein Prophet, verkündet Heli Strafe (1 Kön. 2, 27), und zu Samuels Zeiten war es eine gewöhnliche Redeweise: venite et eamus ad videntem (1 Reg. 9, 9). Die ganze Erzählung von Sauls Berufung, von Isai und seinen Söhnen, setzt voraus und beweist, daß man das übernatürliche Eingreifen Gottes durch eigene gottgesandte Männer nicht als etwas Unbekanntes, Ungewohntes ansah. Nehme man noch dazu, daß Gott das Volk mehrmals tadelt, weil es ihm ungehorsam war, obgleich er „von

---

[1] Stellen bei Bleek-Kamph. l. c. 416; de Wette-Schrader, Einleit. in das A. T. S. 408. So heißen bei Dionysius von Halik. die Priester προφῆται τῶν θείων, d. i. die Erklärer (ἐξηγηταί) göttlicher Dinge (2, 73); bei Plato die Dichter Μουσῶν πρ. (Phaedr. S. 262 D); Themistius (Orat. 23 p. 290) nennt den Erklärer des Aristoteles Ἀριστοτέλους προφήτην; ähnlich Aristophanes (Aves 972) ἐπέων προφήτης carminum interpres. So heißt προφήτης, der das deutet und Anderen mittheilt, was der μάντις im furor divinus und in dunkeln Worten und verworrenen Ausrufen kundgibt (vgl. Plato, Tim. und den Vers Pindars μαντεύεο, Μοῦσα, προφητεύσω δ' ἐγώ.

dem Tage der Herausführung aus Aegypten bis heute" durch Sendung von Propheten nicht aufgehört habe, es zu ermahnen (vgl. Amos 2, 11. Jerem. 7, 25; 11, 7), so ist die Thatsache einer beständigen prophetischen Thätigkeit über allen Zweifel festgestellt. Freilich entfaltete sich diese nicht in allen Perioden auf die gleiche reiche Weise; nur das will der Text besagen (1 Reg. 3, 1) et erat sermo Dei pretiosus in diebus illis, non erat visio manifesta; d. h. nach dem Hebr. non erat visio abundans.

Erscheint also nach dem Zeugnisse der Geschichte[1] die Prophetie als eine ständige Einrichtung in Israel, als ein munus ordinarium, für das Gott unmittelbar sorgt und zu dem er selbst die jeweiligen Amtsträger auszuerwählen sich vorbehalten hat, so wäre es in der That sonderbar, wenn in der Urkunde der Theokratie, im Pentateuche, in dem die theokratischen Verhältnisse gesetzgeberisch grundgelegt sind, das prophetische Amt, dessen Befugnisse, Verpflichtungen, Rechte nicht erwähnt wären. Allein dem ist nicht so. Das prophetische Amt ist als ständige Einrichtung nach seinem Ursprunge, seinen Rechten und Aufgaben und nach seinem Kriterium gezeichnet Deut. 18, 9—22.

Moses warnt hier das Volk, daß es nicht nach seinem Einzug in Kanaan sich den verschiedenen abergläubischen und zauberischen Gebräuchen hingebe, die bei den Heiden im Schwange sind; nec inveniatur in te qui ariolos sciscitetur et observet somnia atque auguria, nec sit maleficus nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos aut quaerat a mortuis veritatem. Alles das sind Gräuel vor dem Herrn. Die Heiden handeln so, weil sie durch diese Mittel den Willen der Gottheit zu erforschen vermeinen, Israel aber ist anders gestellt. Wie bisher in seiner Mitte Moses weilte als Mittelsperson zwischen Gott und dem Volke, und Gottes Willen dem Volke kundthat, so soll nach dem Hinscheiden desselbeu der Verkehr Gottes mit seinem Volke nicht aufhören. Denn es ist ein unabweisbares Bedürfniß des Menschen, nach dem Willen der Gottheit zu fragen. Dieser Drang hat die heidnische buntgestaltige Mantik hervorgerufen. Israel aber soll sich davon fernhalten. Dafür will ihm der Herr einen überreichlichen

---

[1] Von Samuel an weisen die heiligen Bücher eine ununterbrochene Reihe von Propheten auf, oft mehrere zu gleicher Zeit. So unter David, Gad und Nathan; unter Roboam, Semeias und Abdo (2 Par. 11, 2; 12, 15), Ahias (3 Kön. 11, 29) und einen Ungenannten (3 Kön. 13, 1). Zur Zeit von Asa Jehu (3 Kön. 16, 7. 2 Par. 19, 2; 20, 34), Hanani (2 Par. 16, 7), Azarias (2 Par. 15, 1) — unter Josaphat Elias (3 Kön. 17 ff.), ein Michäas, Sohn des Jemla (3 Kön. 22, 8), Elisäus (4 Kön. 2), Eliezer (2 Par. 20, 37), Jahaziel (2 Par. 20, 14), Abdias (dessen Zeit jedoch ungewiß) — unter Joas Zacharias (2 Par 24, 20), Joel (?) — unter Amasias zwei Ungenannte (2 Par. 25, 7. 15), Jonas (4 Kön. 14, 25) — unter Azarias Zacharias (2 Par. 26, 5), Amos — unter Joathan und dessen Nachfolger Osee, Michäas, Isaias, Obed (2 Par. 28, 9); unter Manasses Hozai (2 Par 33, 19) u. A. (vgl. a. a. O. V. 18. 4 Kön. 21, 10), Nahum (?), Habakuk — unter Josias Sophonias, die Prophetin Hulda (4 Kön. 22, 14), Jeremias, Baruch — unter Joakim Urias (Jer. 26, 20) — unter den Exulanten Ezechiel und Daniel — nach dem Exil Aggäus, Zacharias, Malachias. Auch in der Folgezeit lebte noch die Erwartung, daß Gott wieder Propheten senden werde (vgl. Eccli. 36, 17. 1 Mach 4, 46; 14, 41). Die jüdischen Verzeichnisse der Propheten vgl. aus Seder Olam in Critici sacri t. 4 p. 6 und Calmet, Proleg. ad proph. 2.

Ersatz geben; was Moses ihm gewesen, das sollen ihm von nun an die Propheten sein. Prophetam de gente tua et de fratribus tuis sicut me suscitabit tibi Dominus etc.[1] Diese Urkunde der Einsetzung des pro=

[1] Da diese Stelle von Manchen ausschließlich auf den Messias bezogen wird, so mag es nicht unnütz sein, noch Folgendes anzumerken: 1) Bei dem Charakter der Verheißungen des A. B. ist es völlig unbegreiflich, wie Gott einem gegenwärtig fühlbaren Bedürfnisse und der durch Moses' Hingang eintretenden Lücke durch den bloßen Hinweis auf den nach c. 1500 Jahren erscheinenden Messias abhelfen sollte. 2) Im nämlichen Contexte V. 20—22 wird das Kriterium angegeben, wodurch der wahre Prophet vom falschen zu unterscheiden sei. Gott sagt dadurch, daß er seinen Propheten durch das Eintreffen der vorausgesagten Dinge beglaubigen werde. Das ist bei den Propheten eingetroffen, also gehören auch sie zu den hier in Aussicht gestellten. Das hier aufgestellte Kriterium ist kein ausschließlich messianisches; sollte es dieses sein, so hätte ja das Volk den ersten auftretenden Propheten, der sich durch eine wahre Voraussagung beglaubigte, für den Messias halten müssen, d. h. in der gegnerischen Voraussetzung, daß hier nur vom Messias die Rede sei. 3) Wie propheta v. 20 Collektivbegriff ist, ebenso v. 18. 15; auch im Königsgesetz 17, 14 ist rex als Collectivum gesetzt, ein Gebrauch, der im Hebr. häufig ist. 4) Zur gleichen Annahme werden wir hingedrängt, wenn wir in der Umgebung dieser Stelle Umschau halten. Von 16, 18 an werden die Rechte und Pflichten der Richter und obrigkeitlichen Personen besprochen, dann die des Königs, der Priester und Leviten, dann kommt unsere Stelle über den Propheten, dann folgen wieder andere Verordnungen, die sich auf theokratische Einrichtungen, auf die Zufluchtsstädte, auf die Verpflichtungen der Zeugen u. s. f. beziehen. Es steht nun geschichtlich fest, daß die Propheten im theokratischen Reiche da waren und des größten Ansehens sich erfreuten, daß Gott den ihnen bewiesenen Ungehorsam oft strafte, gerade wie es V. 19 heißt; warum soll nun in einem solchen Zusammenhange, der die einzelnen Klassen der vorhandenen Stände begreift, nur das Gesetz über den Propheten eine Ausnahme machen und nicht auf den Stand gehen, der doch vorhanden war? oder paßt etwa das Gesetz nicht auf das prophetische Amt? 5) Gerade dieses Gesetz ist eine vollständig treue Copie dessen, was sich in den historischen und prophetischen Büchern als Amt, Beruf, Recht des Propheten herausstellt. Nähere Nachweise bietet oben der Text. 6) Was die Erklärungen der heiligen Väter anlangt, so sind von denen, welche P. Patritius (de interpret. S. Scr. p. 175) anführt, nur wenige, welche eine Beziehung des fraglichen Textes auf die Propheten im Allgemeinen geradezu oder ausdrücklich ausschließen. Die meisten beweisen aus dieser Stelle, mit welcher Ehrfurcht man Christum anhören und ihm gehorchen müsse, oder behaupten, daß Christi Verheißung darin enthalten sei (vgl. Tertull. adv. Marc. 4, 22. Aug. c. Faust. 16, 15. 18. 19. Migne t. 42, 324. Method. Migne gr. 18, 375. Titus Bostrensis t. 18, 1226. Epiphan. t. 41, 743. 778. 966; t. 42, 259. Novatianus t. 3, 900. Lactantius t. 6, 500. Philastrius t. 12, 1242. Gaudentius t. 20, 909. Chrysost. t. 48, 803; t. 61, 446. 645. Cyr. Alex. t. 68, 214; t. 70, 34) — beides auch in unserer Auffassung, weil Christus das Haupt der Propheten ist und nach der ganzen Anlage des A. B. die Prophetenreihe ebenso mit dem Messias, als dem Lehrer, abgeschlossen werden muß, wie die Hohepriester- und Herrscherreihe mit ihm als Priester und König. 7) Wird Christus als das Haupt der Propheten und als der betrachtet, zu dem die Prophetenreihe ausmünden muß, so erklären sich leicht und ungezwungen auch die Stellen Act. 3, 22; 7, 37. Joh. 1, 21. 45; 5, 46; 6, 14; 7, 37. Luc 7, 16. 8) Deut. 34, 10 wird nur in Abrede gestellt, daß ein anderer Prophet dem Moses gleich gewesen sei in der Art des vertrauten Umgangs mit dem Herrn, wie der beigefügte Satz erläutert, und in der Großartigkeit und Einzigkeit der Wunder: et non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem, in omnibus signis atque portentis etc. 9) Die Erklärung der Stelle von den Propheten findet sich bei Origenes (contra Celsum I, 36), Eusebius (in eclogis proph. Migne, gr. t. 22, 1192), Theodoretus (zu Jerem. 6, 16), Hieronymus (zu Js. 8, 19); bei Beda Ven. (Migne 91, 387), Rhabanus Maurus (Migne 108, 906), Wal. Strabo (Migne 113,

phetischen Amtes enthält 1) die Angabe, daß der Herr selbst die Berufung des jeweiligen Propheten sich vorbehalten und daß er dieses Amt nicht, wie das der Priester und Leviten, an einen bestimmten Stamm Israels geknüpft habe; prophetam de gente tua et de fratribus tuis, suscitabit tibi Dominus; 2) daß der Prophet die Mittelsperson sein soll, durch welche Gott zu seinem Volke sprechen und die Anfragen des Volkes beantworten will sicut me (vgl. Deut. 5, 22—30); 3) daß demnach Gott ihm zeigen werde, was und wann er reden soll ponam verba mea in ore ejus — eine Redensart, die, gleich dem suscitabo, bei der Berufung und Sendung der Propheten oft sich gebraucht findet (vgl. Amos 2, 11. Jer. 1, 9; 6, 17; 9, 12; 20, 9; 26, 2; 27, 18. Ez. 3, 17. Zach. 7, 12); 4) daß das Volk verpflichtet ist, dem Propheten Gehorsam zu leisten, ipsum audies. In der That war das Ansehen der Propheten bei allen Gutgesinnten groß (vgl. 1 Kön. 13, 8. 2 Kön. 12. 3 Kön. 22, 7. 4 Kön. 1, 16. 2 Par. 28, 9. Zach. 7, 5 u. a.); 5) daß Gott die seinen Propheten angethane Verachtung rächen werde, qui autem verba ejus, quae loquetur in nomine meo, audire noluerit, ego ultor existam (vgl. Amos 2, 13; 7, 16 u. f. 3 Kön. 20, 35. 36. 2 Par. 36, 15 u. f.); 6) daß es an einem untrüglichen Wahrzeichen, die wahren und falschen Propheten zu unterscheiden, nicht fehlen werde; Gott wird seinen Propheten durch die Erfüllung des Vorhergesagten beglaubigen: hoc habebis signum: quod in nomine Domini propheta ille praedixerit et non evenerit, hoc Dominus non est locutus, sed per tumorem animi sui propheta confinxit. Auf dieses Kriterium beruft sich in einem sehr kritischen Augenblick Jeremias einem Pseudopropheten gegenüber (Jer. 28, 6. 9).

Jetzt ergibt sich leicht Aufgabe und Umfang des prophetischen Amtes. Richtig zeichnet es Becanus in seiner inhaltsreichen und auch heute noch lesenswerthen Analogia V. et N. Test.: Primarium officium erat docere, instruere et reformare populum in cultu veri Dei, eumque hoc modo ad Christi adventum disponere ... huic annexa erant tria alia 1) arguere, reprehendere et objurgare eos, qui vel a vero Dei cultu, vel ab aliqua alia divina lege recederent 2) praedicere futura ... 3) secreta seu occulta cognoscere.

Sie waren demnach die Hüter und Wächter der Theokratie und hatten als solche den wahren theokratischen Geist überall nach Kräften zu befördern. Sie erscheinen als Rathgeber der Könige, tadeln die untheokratische Politik, verwerfliche Bündnisse (2 Par. 19, 2; 20, 37; 16, 7 u. a.), helfen aber im Namen des Herrn den Königen, die ihnen vertrauen (2 Par. 18, 6); in schwierigen Fällen sendet Gott frommen Königen auf

---

471), Bruno Ast. (Migne 164, 512); ferner bei vielen Exegeten: Lyranus, Tostatus, a Lapide, Menochius, Tirinus, Bonfrère, Frassen, Gordon, Scholz, Allioli (zu Jer. 28, 6), Reinke (Beiträge zur Erklärung des A. T. 4, S. 297—354), Loch und R. Mit Recht heben aber diese hervor, daß die Stelle auch Christum, das Haupt der Propheten weissage. Andere, wie Clemens von Alexandrien (Paedag. 1, 7), Vatablus, Sa, verstehen „den Propheten“ zunächst von Josue und dann von Christus, dessen Typus Josue war. Andere Modifikationen der Erklärung nebst zahlreichen Literaturangaben vgl. Laur. Reinke a. a. O.

ihr Gebet Hilfe, indem er plötzlich einen Propheten mit seinem Geiste erfüllt (2 Par. 20, 14. 3 Kön. 22. 2 Par. 25, 7).

Dem Volke gegenüber sind sie, ebenso wie bei den Königen, die Ermahner zur Beobachtung des Gesetzes, die Tadler der Sünden und Vergehen, die Beförderer des wahren Gottesdienstes. Sie betonen besonders den inneren Geist, der bei Beobachtung der Ceremonien u. dgl. vorhanden sein muß (Jſ. 1, 13. Amos 5, 21. Oſ. 5, 6; 8, 13. Jer. 6, 20; 7, 21 u. ſ. f.). Mit kühnem Muthe und edler Freimüthigkeit rügen sie die Laster und Sünden der Vornehmen, der Priester, der Pseudopropheten (2 Kön. 12. 3 Kön. 21, 17 u. f. Jſ. 1, 10. Mich. 3, 1. Jer. 5, 31; 6, 13; 8, 10; 13, 18; 22, 13. Ez. 20, 2 u. f.; 22, 26 u. ſ. f.).

Sie sind aber auch die Berather, die zuverlässigen Rathgeber, welche von Gottes Geiste erleuchtet auch über die Zukunft den Anfragenden Aufschluß geben und dadurch dem Willen Gottes gemäß, wie es in der deuteronomischen Einsetzungsurkunde ausgesprochen ist, das Aufkommen von Mantik und Zauberei beim Volke Gottes verhindern sollen. Für dasselbe soll immer gelten, was Balaam im Unterschiede von anderen Völkern lobend hervorhob: „nicht ist Wahrsagerei bei Jakob, nicht Zauberei bei Israel, seiner Zeit wird zu Jakob und Israel gesprochen, was Gott thut" (Num. 23, 23).

Als Saul die verlorenen Eselinnen vergebens sucht, mahnt ihn sein Begleiter: ecce vir Dei est in civitate hac, omne quod loquitur, sine ambiguitate venit. Nunc ergo eamus illuc, si forte indicet nobis de via nostra, propter quam venimus (1 Reg. 9, 6). Und dasselbe lehrt die l. c. eingestreute Notiz: olim in Israel sic loquebatur unusquisque vadens consulere Deum: venite et eamus ad videntem. David erholt sich Raths beim Herrn, ob er die Philisther angreifen soll oder nicht (1 Kön. 23, 2. 4 u. ö.) Saul fragt gleichfalls an, erhält aber, weil er schon verworfen ist, keine Antwort (1 Kön. 28, 6). Als Abia, der Sohn des Jeroboam erkrankte, schickt dieser sein Weib nach Silo zu dem Propheten Ahias ipse enim indicabit tibi, quid eventurum sit puero huic (3 Reg. 14, 2 u. f.). Als Josaphat wissen will, ob er zum Kriege ausziehen soll, oder nicht, und welches der Erfolg sein werde, fragt er: non est hic propheta Domini quispiam, ut interrogemus per eum? (3 Reg. 22, 7). Ochozias fiel durch das Gitter in seinem Obergemache in Samaria. Um den Verlauf und den Ausgang seines Uebels zu erfahren, schickte er zu Beelzebub, dem Gott von Akkaron. Er wird nun in der heiligen Schrift getadelt, nicht, weil er etwas über die Zukunft wissen wollte, sondern weil er sich an ein heidnisches Orakel gewendet; numquid non est Deus in Israel, ut eatis ad consulendum Beelzebub deum Accaron? so soll Elias, der Prophet, in Gottes Auftrage zu den Boten des Königs sprechen (4 Kön. 1, 2 u. f.).

Diese und ähnliche Fälle zeigen zugleich praktisch, daß die oben gegebene Erklärung und Motivirung der Einsetzung des Prophetenamtes aus Deut. 18, 9 u. f. richtig sei.

Als Gottesgesandte waren die Propheten auch die Anwälte, Vertreter und Fürbitter des Volkes bei Gott, vgl. Amos 7, 2. 5. Jſ. 37, 2. Jer. 14, 13; 18, 20. Ez. 9, 8 u. ſ. f., sie sollen sich „in die Mauerrisse stellen, eine Mauer für das Haus Israel entgegensetzen" (Ez. 13, 5). — Ihre Für-

bitte bei Gott ist mächtig (Hab. 1, 12); nur wenn das Maß der Sünden voll ist, und er unbedingt entschlossen ist zu strafen, untersagt er ihnen Fürbitte einzulegen (Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 11).

Die Propheten sind ferner die Träger der göttlichen, mehr und mehr sich entfaltenden Offenbarungen. Sie bilden im A. B. das unfehlbare Lehramt [1]. Ihnen war es vorbehalten, insbesondere die messianischen Weissagungen zu empfangen und durch den Hinweis auf das messianische Heil die Frommen in Israel zu trösten. Parare Domino plebem perfectam, das war Aufgabe und Beruf der Propheten. Hiefür sind ihre Schriften selbst die eingehendsten Beweise.

Die Propheten sind sich dieser ihrer Stellung auch vollständig bewußt. Sie geben sich diesen Beruf nicht, sie empfangen ihn von Gott, und öfters in herrlichen Gotteserscheinungeu (Is. 6. Ez. 1. ähnlich Jer. 1), die dann die spezielle Art und Weise ihrer prophetischen Aufgabe ihnen darstellen und für sie selbst das untrügliche Unterpfand des himmlischen Rufes und damit die unversiegliche Quelle von Trost und Stärkung in den mannigfachen Kämpfen und Leiden sind (vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1879. XVII. S. 274).

Wie beim Berufe, so unterstehen sie auch bei der Ausübung des prophetischen Amtes dem besonderen Einflusse Gottes. In der klarsten und unverholensten Weise sprechen sie es immer und immer wieder aus, daß nicht sie aus eigenem Antrieb und eigener Weisheit sprechen, sondern daß Gott es ist, der durch sie in den einzelnen Fällen spricht. Daher die ständige Formel: haec dicit Dominus; daher flehen sie auch, um eine Antwort des Herrn zu erhalten (Jer. 32, 16; 42, 4. Hab. 1, 2; 2, 1), und Gott will, daß sie darum bitten (Jer. 33, 3). Gott redet in sie hinein, öffnet ihnen das Ohr, d. h. gibt ihnen das geistige Verständniß (vgl. Zach. 1, 10. 13; 2,

---

[1] Der hie und da vorgetragenen Ansicht, daß im A. B. auch der Hohepriester unfehlbare Lehrentscheidungen habe ertheilen können, vermögen wir nicht beizustimmen. Die Stellen, auf die man sich beruft, handeln nur von richterlicher Entscheidung in gerichtlichen Streithändeln; so Deut. 17, 8 u. f. oder wie 2 Par. 19, 9 von Anordnungen betreffs des Ceremonialgesetzes. Ganz unbegründet ist die Behauptung einer Abhängigkeit der Propheten und des prophetischen Wirkens von dem Hohenpriester. Was Friedhoff (Gesch. des A. und N. B. 1, S. 160. 253. 276) dafür beibringt, ist nicht stichhaltig. Aus Jer. 29, 26 folgt nur, daß der Hohepriester gegen einen Pseudopropheten einzuschreiten hatte; Joh. 1, 21 ist nur eine Anfrage, ob der Täufer sich einen Propheten nenne; daß die priesterliche Behörde untersuchen mußte, ob einer wirklich ein gottgesandter Prophet sei, und das Recht einer solchen Untersuchung hatte, wird nicht bestritten; daraus folgt aber noch keine Abhängigkeit des Prophetenthums. Wie diese in Agg. 2, 3 und im Benehmen der Judith bekundet sein soll, ist erst gar nicht ersichtlich. Gott berief den Propheten, beglaubigte ihn und Priester und Volk hatten nach einer solchen Beglaubigung, die wir freilich nur aus Deut. 18, 21 kennen, ihn als Gottgesandten aufzunehmen. So ist es in der Verfassungsurkunde des A. B. niedergelegt. Anders im N. B. Da hier die Offenbarung Gottes zum Abschlusse gelangt ist, so gibt es kein Prophetenthum mehr, das die Stellung und Bedeutung des alttestamentlichen hätte. — Die von Al. Vincenzi (de Hebraeorum et Christianorum sacra monarchia, pag. 8 etc.) betonten Stellen besagen nur, daß der Hohepriester vermittelst Urim und Thummim über die Zukunft von Gott Aufschluß erhalten konnte in wichtigen Angelegenheiten; vgl. 1 Kön. 22, 10; 23, 9; 28, 6; 30, 8. 2 Kön. 2. 1. Esdr. 2, 63. Neh. 7, 65 und in Betreff der Stelle Jos. 14, 11 vgl. 1 Kön. 18, 16. 3 Kön. 3, 7. 2 Par. 1, 10.

2. 7; 4, 1. u. f. Is. 50, 4); er legt sein Wort in ihr Herz, und dort brennt es wie Feuer, so daß sie es nicht zurückhalten, unterdrücken können, sondern aussprechen müssen (Jer. 20, 9). Symbolisch wird diese Mittheilung von Gott dargestellt, wenn sie geheißen werden, das Wort des Herrn wie eine dargereichte Speise in sich aufzunehmen (Jer. 15, 16. Ez. 2, 8; 3, 3). Die Einwirkung ist eine fühlbare, eine, die den ganzen Menschen erfaßt und mit unabweisbarer Klarheit sich ihm darstellt und ihm die einzuhaltende Bahn vorzeichnet; daher der geläufige Ausdruck et facta est super eum manus Domini, oder wie es 2 Par. 24, 20 heißt: Spiritus Domini induit Zachariam. Denn, wie der hl. Thomas mit Recht sagt: lumen propheticum non inest intellectui per modum formae permanentis .. sed cujusdam passionis vel impressionis transeuntis (2, 2. qu. 171. art. 2), weßwegen sie auch in den einzelnen Fällen einer göttlichen Anregung bedürfen. Si semper in prophetis esset sermo Dei et iuge in pectore eorum haberet hospitium, nunquam tam crebro Ezechias poneret: et factus est sermo Domini, schreibt Hieronymus (zu Ez. 35, 1).

Daher führen die Propheten selbst fortwährend alle Eingebungen, Reden, Handlungen, die sie vornehmen, auf den Herrn zurück. Er läßt es ihnen wissen, thuts ihnen kund, zeigts ihnen an (Jer. 11, 18; 38, 21), offenbart ihnen seinen Rathschluß, antwortet ihnen (Am. 3, 7. Jer. 23, 35. 37); von ihm erhalten sie eine Offenbarung, vernehmen eine Kunde, hören ein Wort, einen Ausspruch (Is. 21, 10; 28, 22. Hab. 3, 2. Ez. 3, 17) u. dgl. Das Wort des Propheten ist demnach das Wort Gottes; daher die häufigen Einleitungen: das Wort erging vom Herrn; erging an den Propheten (Is. 38, 4. Jer. 1, 2. 4. 11; 2, 1; 7, 1; 11, 1; 13, 8 u. s. f. Ez. 1, 3; 3, 16) oder audite verbum Domini (Is. 1, 10; 28, 14. Jer. 2, 4; 9, 20 u. ö.) — und die bekräftigenden Schlußformeln: Dominus enim locutus est verbum hoc, quia os Domini locutum est, quia Dominus locutus est (Is. 1, 20; 8, 11; 21, 17; 24, 3. Mich. 4, 4. Jer. 34, 5; 46, 13. Ez. 17, 24; 30, 12. Joel 3, 8 u. s. f. — eine reichhaltige Zusammenstellung dieser und ähnlicher Redeweisen nebst Angabe der Belegstellen bietet Zschokke, Theologie der Propheten S. 362).

Fragen wir nun genauer nach der Art, wie Gott seine Offenbarungen den Propheten zu Theil werden läßt, so gibt uns darüber summarischen Aufschluß die klassische Stelle Num. 12, 6. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in *visione* apparebo ei, vel per *somnium* loquar ad illum. Die letztere Art ist, soweit uns bei den Propheten Andeutungen über die Weise der empfangenen göttlichen Mittheilungen vorliegen, im Ganzen selten. Daniel schaut im Traume Visionen (7, 1), Joel führt weissagende Träume als Gaben der Geistesausgießung an (2, 28). Das weitaus gewöhnliche Mittel muß die *visio* gewesen sein; dafür bürgt schon der Name der Propheten: videntes (ראים, חזים), dafür die so häufige Benennung der Prophetie als visio, oder auch verbum quod vidit (Is. 2, 1; 13, 1. — viele Stellen bei L. Reinke, Beiträge II. B. S. 34 u. f.). Die visio selbst [1] kann in verschiedener Weise stattfinden. Halten wir uns an die in

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1878. Bd. XIV. S. 534 u. f.

der heiligen Schrift gegebenen Beispiele, so läßt sich eine dreifache Art unterscheiden. Erstens eine Offenbarung, bei der den äußeren Sinnen etwas gezeigt wird; z. B. die Schrift an der Wand bei Daniel 5, 25. Dahin mag man es auch rechnen, wenn Gott auf äußerlich vernehmbare Weise durch Worte redet, wie z. B. zu Samuel. Diese Art ist seltener. Häufiger ist zweitens jene, welche den inneren Sinnen symbolische Bilder und Gegenstände darstellt; vgl. Amos 8, 1; 9, 1. Jer. 1, 13; 24, 1 u. f. Ez. 2, 9 und Kap. 37. Zach. 2, 1—4; Kap. 4. 5. u. ö. Dan. 8.

Eine dritte Art ist, wenn Gott dem Geiste des Propheten höhere Erkenntnisse einstrahlt, ihn einen Blick thun läßt in die Geheimnisse seiner göttlichen Vorsehung, in die Normen der Weltregierung, in das Wesen und die Entwickelung des messianischen Heiles u. s. f.

Mit der zweiten und dritten Art ist oft die Verzückung, die Ekstase, verbunden, so daß die äußere Sinnenthätigkeit ganz oder theilweise gehemmt und absorbirt ist. Ein Beispiel bietet Ezechiel, der sich im Geiste nach Jerusalem versetzt sieht und dort die Gräuel des Volkes und das über Tempel und Stadt hereinbrechende Unheil in dramatischen Bildern schaut (Kap. 8—12). Eine solche Ekstase ist wohl auch für die Berufungsvision des Isaias (Kap. 6) anzunehmen; ebenso für Ez. 40 u. f. Dan. 8, 2 u. s. f.

Mit Recht machen schon die heiligen Väter darauf aufmerksam, daß der Einfluß Gottes den Propheten nie das klare Bewußtsein benahm; sie betrachten es als ein unterscheidendes Merkmal zwischen der gottgewirkten Begeisterung und der diabolischen Nachäffung der Mantik, daß jene in völliger Klarheit des Selbstbewußtseins und mit dem Vermögen der deutlichsten Erinnerung in aller Ruhe und Würde verlaufe, während diese Geist und Sinne umnebelt, fesselt und in wilden wuthartigen Ausbrüchen, im schäumenden Toben sich kundgibt (vgl. Orig. hom. 6. in Ez. de princip. 3, 3. Chrysost. in 1 Cor. 12, 2. Epiphan. haer. 48, 3. Hieron. Prolog. in Is. praef. in Nahum — ähnlich Procop. in Is. prolog. und der hl. Thomas 2, 2. qu. 173. art. 3).

Daß aber auch ein inneres Schauen der Dinge bei voller Sinnenthätigkeit nach Außen und ohne die geringste merkbare Unterbrechung des ganzen natürlichen und vernünftigen Lebens und seiner Thätigkeiten statthaben kann, lehren uns die Berichte, welche so begnadigte Seelen von ihrer Erfahrung hinterlassen haben; (vgl. Görres, Mystik II. 375 — das Leben der hl. Theresia, der ehrw. Maria Taigi u. a.)

Werden nun den Propheten durch innere sinnbildliche und geistige Anschauungen die Bilder der Dinge oder die Dinge selbst zur Kenntniß gebracht, so ist es selbstverständlich, daß die Mittheilung des Propheten über die geschauten Dinge sich nach dem Maße und der Art der inneren Anschauung richten wird. Daraus erklären sich die Eigenthümlichkeiten der prophetischen Darstellung, auf die man, um zu einem fruchtreichen Verständnisse zu gelangen, achten muß. Wir heben besonders folgende hervor:

1. Zunächst kommt hier in Betracht, daß die Ideen der Dinge, abgesehen von ihrer geschichtlichen Verwirklichung, geschildert werden. Das gilt besonders vom messianischen Heile. Alles, was dieses Heil in sich begreift für Zeit und Ewigkeit, all die Segensfülle, die in ihm beschlossen liegt vermöge der ihm

einwohnenden göttlichen Kraft, dieses ganze Ideal von Friede und Seligkeit, malen oft die begeisterten Darstellungen der Propheten; aber sie schildern nicht, wie, durch welche Zwischenstufen, Hindernisse, und durch welche allmähliche und langsame Entfaltung dieses Heil in dem Nacheinander der Zeit und bei dem Widerstreben menschlicher Freiheit wirklich Boden und Gestalt gewinnt.

2. Damit hängt zusammen, daß häufig von den zeitlichen Zwischenräumen abgesehen wird. Der Seher schaut die Dinge und Ereignisse eben in ihrer inneren ideellen Zusammengehörigkeit, in ihrer gottgewollten Bedeutung, wie sie, gleichsam nach Abstreifung der Zeitschranken, in der Idee Gottes und in ihrer inneren Bedeutsamkeit erscheinen. Man hat dieses Schauen nicht unpassend mit dem Anblick des gestirnten Himmels oder eines Gebirges verglichen, „da dem sinnlichen Auge die fern und nahe liegenden Gegenstände in einer Fläche zu liegen scheinen, obgleich sie in der Wirklichkeit weit von einander entfernt sind“ (vgl. L. Reinke l. c. 42. Études religieuses 1867, p. 695). Beispiele lernen wir in der Erklärung des Propheten kennen.

3. Wie so innerlich verwandte Ereignisse zusammengerückt und oft als ein Ganzes geschaut werden, so kann ein geschichtliches Ereigniß, das aber zu seiner Verwirklichung Jahrhunderte braucht und das nur stufenweise sich erfüllt, in einem das Ganze zeitlos zusammenfassenden Bilde geschaut werden. In der Darstellung wird man dann leicht den Eindruck bekommen, als ob jenes Faktum auf einmal ganz in die Wirklichkeit eintreten würde. Ein Beispiel bietet die Weissagung gegen Babel Is. 13, 20.

4. Innerlich damit verwandt ist es, wenn der Prophet die der göttlichen Weltregierung oder den wechselnden Schicksalen des israelitischen Volkes zu Grunde liegende Norm zum Ausdrucke bringt. Er gibt sie als solche; wie oft sie sich aber thatsächlich in ähnlichen Ereignissen wiederholen werde, gibt er nicht an, weil dieses für die ideelle Betrachtung von keinem Belange ist. Es kann da auch der Schein entstehen, als ob nach einmaliger Realisirung der angegebenen Norm (des Gerichtes z. B.) gleich der geweissagte Umschwung eintreten werde.

5. In dem Wesen der sinnbildlichen Anschauung liegt es, daß die Ideen durch Symbole gegeben werden. Die Zeichen selbst werden natürlich dem Vorstellungskreise des Schauenden entlehnt sein. Wie sich Gott in seinen Offenbarungen und Verheißungen, speciell in der Art ihrer jeweiligen Einkleidung, meistens an die Zeitlage und die Stimmung des Verheißungsträgers anlehnt[1] (vgl. Gen. 15, 3. 2 Kön. 7., diese sind oft die Veranlassung, aber nicht das Maß der göttlichen Mittheilung —), so bilden auch für den Propheten bereits bekannte Bilder und Verhältnisse die Grundlage, auf der sich die Anschauung der messianischen Zukunft aufbaut. Deßwegen a) erscheinen als die Feinde des messianischen Reiches eben die Völker, welche früher oder zur Zeit des Propheten das Reich Gottes anfeindeten; b) werden

---

[1] D. h. Gott knüpft an das Vorhandene an, benützt die Stimmung der Trauer, der Freude, des Wunsches u. s. f. um auf das Höhere, Umfassende hinzulenken; den einen partiellen zeitlichen Sieg, um auf den ewigen hinzudeuten. Das ist das Körnchen Wahrheit in der rationalistischen Behauptung „die Vorhersagungen waren bedingt durch den jedesmaligen geschichtlichen Gesichtskreis“ (de Wette-Schrader, Einl. 8. Aufl. 405).

die gottesdienstlichen Verhältnisse der Messiaszeit unter den Bildern der alttestamentlichen Opfer, Wallfahrten u. dgl. geschildert; c) wird die messianische Segensfülle unter dem Symbol der zeitlichen ungetrübten Wohlfahrt dargestellt; d) heißt die ganze Erde, die den Herrn kennt, Palästina; heißen alle Gottesverehrer Israel; e) ist die Ausbreitung des messianischen Reiches als Auf- und Ausbau Jerusalems, als Erhöhung des Berges Sion u. dgl. geschaut; f) wird Gottes herablassende Gnade unter dem Bilde der Glanzwolke, der Bundeslade, des Zeltes, ausgedrückt; g) tritt der Messias selbst als Sieger, Streiter, Kriegsheld auf u. dgl. — Beispiele nebst der näheren Begründung wird die Erklärung bringen.

Hält man sich gegenwärtig, daß Ideen in bekannten Bildern sich verleiblichen, so löst sich von selbst ein Widerspruch, der sich aus der Vergleichung prophetischer Aussprüche zu ergeben scheint. So, wenn einerseits das Aufhören des A. B., der blutigen Opfer, klar vorhergesagt wird (z. B. Jer. 3, 16; 31, 31. Mal. 1, 10), andererseits von dessen Einrichtungen und Opfern auch für die messianische Periode die Rede ist (vgl. Jer. 33, 18. Js. 56, 6. 7; 60, 7. Ez. 40—48. Zach. 14, 21 u. s. f.); oder wenn der Messias als Friedensfürst geschildert ist, dem alle aus ganzem Herzen sich unterwerfen (Ps. 71. Js. 9, 6. Kap. 11. 42. u. s. f.), und doch wieder als unwiderstehlicher Eroberer, als Sieger nach blutigen Kämpfen, nach Vernichtung der Feinde (Ps. 109. Js. 63.). Die Idee der Gottesanbetung stellt sich eben in jenen Akten versinnbildet dar, in denen sie im A. B. zum Ausdrucke kam; die Idee der Heiligkeit kleidet sich in die Bilder levitischer Reinheit; das geschichtliche Bild der salomonischen Zeit und Herrlichkeit wird zum Abbild und Sinnbild des messianischen Friedensreiches u. dgl. m. In diesem Gebrauche spiegelt sich zugleich der typische Charakter des A. B. wieder.

Wie die Propheten durch ihre Worte und Ermahnungen unterrichteten, den theokratischen Geist zu beleben suchten und dem Herrn ein vollkommenes Volk zu bereiten bemüht waren, so waren sie auch durch ihr Leben selbst, durch ihre Begeisterung für Gottes Sache, durch ihren ausdauernden Muth den Anfeindungen gegenüber, ein hellleuchtendes Beispiel dessen, was sie predigten. In ihren Schriften weht die feurigste Hingabe an die Sache Gottes, die edelste Liebe für das wahre Wohl ihres Volkes, der heiligste Feuereifer gegen alles Unrecht; sie sind die Anwälte und Schützer der Armen und Unterdrückten, und tadeln das Laster, wo sie es finden, auch wenn es auf dem Throne sitzt.

Außerdem aber müssen sie auf Gottes Geheiß oft in ganz specieller Weise durch ihr Leben predigen. So Jeremias, der, um das Strafgericht über das Volk eindringlich vorzubedeuten, ein eheloses Leben fern von aller Ergötzlichkeit zu führen geheißen wird (Kap. 16). Dahin zählen die symbolischen Handlungen, die ihnen aufgetragen werden; vgl. Js. 20. und Jer. 13. 19, 1; 27, 2; 43, 8—13. und Ez. 4. 12, 3 u. f.; 21, 6. 7; 37, 16. Osee 1. So soll der Prophet durch sein äußeres Erscheinen „signum et portentum Israel a Domino exercituum“ sein (Js. 8, 18), die Predigt des Wortes durch die sinnenfällige That unterstützen und hiedurch mächtig auf sein Volk einwirken.

Es erübrigt noch eine Bemerkung: Auch die Rationalisten spenden dem sittlichen Charakter der Propheten, der Erhabenheit und Uneigennützigkeit ihres Strebens, und der Begeisterung, mit der sie für hohe sittliche Ideale eintreten, alles Lob. Ebenso anerkennen sie, daß sie mit diesen sittlichen Eigenschaften eine oft über das gewöhnliche hinausragende geistige Begabung vereinten. Ganz gut; aber man muß dann auch in ernste Erwägung ziehen, daß eben diese Männer, deren Begabung und sittlicher Adel über allen Zweifel erhaben ist, in der klarsten Weise sich als von Gott gesandt und von ihm in all' ihren Reden und Handlungen beeinflußt hinstellen, und zwar in solcher Ausdehnung, daß gerade dieses Bewußtsein, Gottes Worte zu reden, die wahre Grundlage ihres Lebens und die unerschöpfliche Quelle ihres Muthes bildet. Was folgt daraus? Sie waren auf das Gewissseste sich ihrer übernatürlichen Sendung bewußt. Sonst sind sie, ihr Charakter, ihr Auftreten, ihre Redeweise das unlösbarste psychologische Räthsel. Welches Gewicht muß aber ein solches Zeugniß einer Reihe von Männern haben, die geistig und sittlich so hoch stehen, die Blüthe des Volkes Gottes, den Höhepunkt der sittlich reinen Menschheit bilden? Für den Gebildeten, der sehen will, sind die Propheten der thatsächliche Beweis für das Hereinragen des Uebernatürlichen in den Gang dieser Zeitlichkeit.

Anmerkung. Außer den schon im Texte genannten Werken sind über den vorstehend behandelten Gegenstand noch zu vgl. a Lap., Prooemium in proph.; Calmet, Proleg. ad proph.; Suarez, De fide disput. 8; Scholz, Theologie des A. B. I. 73; v. Haneberg, Geschichte der bibl. Offenbarung; sodann die Einleitungen in das A. T. von Herbst-Welte, Scholz; Danko, Hist. revel. V. T.; Zschokke, Historia sacra § 57. Die protestantische Literatur siehe bei Keil, Einl. § 61.

2. Die Zeit des Isaias.

Isaias (יְשַׁעְיָהוּ — so die vollere und gewöhnliche Form des Namens „Heil Jehovahs", mit dem er im Buche selbst und sonst in der heiligen Schrift bezeichnet wird; nur der jetzige Titel trägt die kürzere Form יְשַׁעְיָה) Sohn des Amos [1], war prophetisch thätig zur Zeit der Könige Ozias, Joathan, Achaz und Ezechias. Um seine Wirksamkeit würdigen und seine Reden recht verstehen zu können, müssen wir den historischen Hintergrund und die Zeitverhältnisse uns vorführen.

Die Regierung des Ozias (so wird er Is. 1, 1; 6, 1. 2 Par. 26 genannt; Azarias aber 4 Kön. 14, 21; 15, 1. . . . 1 Par. 3, 12. im hebr. bald עֲזַרְיָה oder עֲזַרְיָהוּ; bald עֻזִּיָּה oder voller עֻזִּיָּהוּ) bildet einen Glanzpunkt in der Geschichte von Juda. Der König „that was wohlgefällig war vor dem Herrn . . . er suchte den Herrn in den Tagen Zacharias' des Sehers und so lange er Gott suchte, leitete dieser ihn in allem" (2 Par. 26, 4 u. f.).

[1] Schon Hieron. bemerkt: Amos autem pater Isaiae non ut plerique autumant tertius duodecim prophetarum est, sed alius, diversisque apud Hebraeos scribuntur litteris: אמוץ Vater des Isaias, עמוס der Prophet; beide im Griech. Ἀμώς geschrieben, daher die Identificirung bei Clem. Alex. und einigen andern. — Eine rabbinische Sage macht seinen Vater zum Bruder des Königs Amasias (Gemar. Megil. f. 10 c. 2).

Daher war seine Herrschaft eine ruhmreiche nach außen, eine glückliche nach innen. Den von seinem Vater Amasias über Edom erfochtenen Sieg krönte und vollendete er, indem er die für den Seehandel so wichtige Hafenstadt Ailath wieder unter Judas dauernde Botmäßigkeit brachte und zweckentsprechend ausbaute und befestigte (4 Kön. 14, 22. 2 Par. 26, 2). Er führte glückliche Kriege gegen die Philisther, schleifte die Festungsmauern von Geth, Jabnia und Azot, und „erbaute Städte in Azot und unter den Philisthern" (2 Par. 26, 6), d. h. er schlug Gebietstheile von Azot und überhaupt von den Philisthern zu seinem Reiche und sicherte sich deren Besitz durch Anlegung von befestigten Städten. Ebenso wie gegen die Philisther „half ihm der Herr gegen die Araber, die in Gurbaal (‚es läßt sich zur Aufklärung dieses geographischen Wortes nichts beibringen' Winer —) wohnten und gegen die Ammoniter"; im Hebr. מְעוּנִים (vgl. 1 Chron. 4, 41 Qeri Mauniten, Angehörige der Stadt Maan in der Nähe von Petra, wie Bertheau, Keil ad h. l. vermuthen). Auch die Ammoniter waren in Abhängigkeit, denn „sie gaben dem Ozias Geschenke und gerühmt war sein Name bis an den Eingang nach Aegypten wegen der vielen Siege" (V. 8).

Ozias zeigte sich auch sonst als kriegerischer Fürst, er befestigte seine Hauptstadt, „baute Thürme in Jerusalem auf dem Eckthor und auf dem Thalthor und an dem Eckwinkel und befestigte sie", d. h. er legte Festungsthürme an an der nordwestlichen Ecke der Stadt, an der westlichen Seite (dem jetzigen Jaffathor) und an der Ostseite des Sion, wo die Sionsmauer in einem Eckwinkel nach dem Ophel hinüberlief (vgl. Keil zu 2 Chron. 26, 9). Er hatte eine bedeutende Kriegsmacht: „307 500 Mann, welche kriegstüchtig waren und für den König kämpften", die er mit guter Bewaffnung versah, wie er auch seine Festungsmagazine gut ausrüstete (V. 13—16). Große Sorge verwandte er auf den Schutz und die Hebung der Heerdenzucht und des Landbaues, als der reichen Quellen des Wohlstandes (V. 10) „und sein Name verbreitete sich weithin, weil ihm der Herr half und ihn stark machte. Als er aber mächtig geworden, da erhob sich sein Herz zu seinem Verderben und er verließ den Herrn seinen Gott, und eintretend in den Tempel des Herrn wollte er Rauchwerk anzünden auf dem Rauchaltar" (V. 15. 16). Der Eingriff in die Priesterrechte und die Anmaßung der Ehre, die sich selbst Niemand geben kann, wird mit dem Aussatz bestraft (4 Kön. 15, 5. 2 Par. 26, 19 u. f.). Ozias blieb aussätzig bis zu seinem Tode, „er wohnte in einem abgesonderten Hause und Joathan sein Sohn regierte das Haus des Königs, und richtete das Volk des Landes" (l. c. 21). In seinem Todesjahre ward Isaias zum Prophetenamte berufen (vgl. 6, 1). Isaias schrieb auch eine Geschichte des Ozias, deren der Chronist erwähnt und der er wohl auch seine Angaben entlehnte. Daß hiemit nicht das Buch der Weissagungen gemeint sein kann, ist von selbst klar. Ozias hatte 52 Jahre regiert 809—757 v. Chr. (vgl. A. Schäfer, die biblische Chronologie) [1].

Auf ihn folgte sein Sohn Joatham (יוֹתָם; die Vulgata schreibt auch

[1] Neteler setzt 787—736 an (Isaias S. 10); vgl. dessen „Zusammenhang der alttest. Zeitrechnung . . ." S. 16. A. Schäfer stimmt im Allgemeinen mit Oppert (la chronologie biblique, 1868 p. 27; Salomon et ses successeurs, 1877 p. 99) überein.

Joathan 4 Kön. 15, 7. Is. 1, 1). Auch er war ein gottesfürchtiger Herrscher (4 Kön. 15, 34), ließ aber trotzdem, gerade wie sein Vater, den Höhendienst frei gewähren; das Volk ging seinem abergläubischen und heidnischen Hange nach und verehrte auf den (natürlichen oder auch in Thälern z. B. künstlich angelegten) Höhen die heidnischen Götzen, oder vermischte den Jehovahkult mit dem Götzendienste (vgl. v. Haneberg, relig. Alterthümer S. 80). Bereits Amos, der Prophet Israels zur Zeit des Ozias, hatte den in Juda geübten Götzendienst gerügt (2, 4) und Bersabee im Reiche Juda als abgöttischen Kultusort bezeichnet, zu dem man auch aus Israel sich begab (5, 5). Diesen Götzendienst rügt auch Osee (4, 15) und droht mit Gottes Gerichten (5, 10; 12, 2; 6, 11) — ähnlich Isaias (2—5).

Joatham ahmte seinem Vater auch nach in kriegerischen Rüstungen und Unternehmungen, „er baute viel an der Mauer von Ophel", d. h. er befestigte die den Sion mit dem Tempelberge verbindende Mauer noch mehr; er baute und befestigte Städte im Gebirge Juda und legte zum Schutze der Heerden Burgen und Thürme an in den Waldgegenden des judäischen Gebirges. Deßgleichen führte er einen erfolgreichen Krieg gegen die Ammoniter, die sich wohl nach Ozias' Tode wieder gegen Juda erhoben hatten. Er unterwarf sie und legte ihnen einen Tribut auf von 100 Talent Silber und 10 000 Cor (oder Chomer [1]) Waizen und ebensoviel Gerste. Diesen Tribut entrichteten sie auch im zweiten und dritten Jahre. So die Angabe 2 Par. 27, 5. Ob sie sich hernach wieder unabhängig gemacht? Man hat das vermuthet. Ansprechender scheint, daß dieser schwere Tribut eben nur für so lange auferlegt wurde. Denn die Annahme einer erfolgreichen Empörung der Ammoniter und Abschüttelung der judäischen Herrschaft nach drei Jahren stimmt nicht zu dem unmittelbar folgenden Satze der Chronik: corroboratusque est Joatham, eo quod direxisset vias suas coram Domino Deo suo. Im Uebrigen lesen wir daselbst nur noch die Angabe, daß er das obere Thor des Tempels gebaut, d. h. das nördliche Thor des inneren oder oberen Vorhofes (l. c. V. 3. 4 Kön. 15, 35), und daß er noch andere Kriege geführt habe. Den sittlichen Zustand des Volkes, auf den schon der Höhenkult mit seinem Aberglauben und seiner Unsittlichkeit ein bedenkliches Licht wirft, schildert uns der Chronist kurz: et adhuc populus delinquebat. Illustrationen dazu liefert Isaias, besonders im 5. Kap. Gegen Ende der Regierung Joathams zeigte sich auch schon das Wetterleuchten der göttlichen Strafgerichte über das entartete Volk. Die Könige von Syrien und Israel bedrängen das Reich Juda 4 Kön. 15, 37. Joatham herrschte 16 Jahre 757—741 [2].

Auf ihn folgte sein gottloser Sohn Achaz. Er fröhnte dem Götzendienste in der ausgesprochensten Weise (4 Kön. 16, 3. 4. 2 Par. 28, 2—5), opferte und räucherte auf den Höhen, und den Hügeln und unter jedem dichtbelaubten Baume, ließ seinen Sohn nach den Gräueln der kanaanitischen

---

[1] Legen wir des Josephus Vergleichungen zu Grunde, so enthält der Chomer 19 857,7 Par. Kubikzoll, Thenius aber berechnet ihn bloß zu 10 143,9 Par. Kubikzoll; Winer, bibl. R. W. II, 42.

[2] Nach Neteler 736—721.

Völker durchs Feuer gehen, d. h. verbrannte ihn zu Ehren Molochs[1] und errichtete den Baalen gegossene Bildsäulen. Diese üppige Entwickelung der Gottlosigkeit paßt gut zu den Schilderungen der sittlichen Zustände unter Joatham (Is. 2—5), aus denen sie hervorging. Juda lenkte ganz in die Bahnen Israels ein. Die strafende Heimsuchung des Herrn blieb nicht aus. Rasin und Phakee fuhren in ihren Angriffen auf Juda fort, und brachten dem Könige Achaz empfindliche Verluste bei. Rasin eroberte die Hafenstadt Ailath, die Ozias für Juda gewonnen hatte, vertrieb die Juden daraus und „Idumäer (so das Qeri, der griech. Text, die Vulg. — das Hebr. Aramäer) kamen nach Ailath und wohnten daselbst“ 4 Kön. 16, 6., außerdem führte er große Beute nach Damaskus (2 Par. 28, 5). Eines noch glänzenderen Erfolges (— denn beide Angreifer scheinen nach 2 Par. 28, 5 anfangs wenigstens getrennt, oder jeder für sich es mit Juda aufgenommen zu haben —) konnte sich Phakee rühmen. Er brachte dem Achab eine furchtbare Niederlage bei; 120 000 Mann fielen in der Schlacht und 200 000 Gefangene — Weiber und Kinder — wurden nebst ungeheuerer Beute weggeführt nach Samarien. Die Dazwischenkunft des Propheten Oded rettete diese vor dem Loose der Sklaverei und gab sie ihrer Heimath wieder zurück — eine ebenso rührende als die prophetische Macht kennzeichnende Episode in dem traurigen Kriege, bei deren Schilderung auch der Chronist (28, 9—16) mit sichtlicher Vorliebe verweilt. Aber der Krieg wüthete fort.

Für Achaz stieg die Gefahr, da sich Phakee und Rasin jetzt vereinten und es geradezu auf den Sturz des Hauses Davids abgesehen hatten; den „Sohn des Tabeel“ wollten sie zum Könige über Juda einsetzen[2], wie uns Isaias (Kap. 7) berichtet. Welch panischer Schrecken Achaz ergriff, schildert uns Isaias gleichfalls recht anschaulich. Diesen Moment der höchsten Gefahr hatte der Herr auserſehen, um wegen David und der ihm verheißenen Herrschaft selbst dem abgöttischen Könige Achaz Hilfe anzubieten. Achaz weist sie zurück (vgl. zu 7, 3 u. f.) — vom Herrn will er nichts wissen; er hat sich bereits an den assyrischen König Theglathphalasar um Hilfe gewendet servus tuus et filius tuus ego sum; ascende et salvum me fac de manu regis Syriae et de manu regis Israel (4 Reg. 16, 7) und diesen durch reiche Geschenke gewonnen. Ob letzteres wohl bei dem kriegslustigen Assyrer, dem ohnehin daran gelegen sein mußte, nach alter assyrischer Tradition in Syrien festen Fuß zu fassen (vgl. G. Rawlinson, Five Monarchies, 2. edition, II. p. 116), nothwendig war? Theglathphalasar kam, eroberte Damaskus, tödtete

---

[1] So verstehen mit Recht den Text, und nicht von einer bloßen Lustration, Februation: Mariana, Tirinus (der hiefür auch Hugo, Petrus Comestor, den Verfasser der Historia scholastica, und Alphons Tostatus anführt), Movers (Phöniz. I, 65), Thenius (2 Kön. 16, 3), Bertheau (2 Chron. 28, 3), Keil, Del. Winer (s. v. Moloch) u. a. Die Richtigkeit dieser Ansicht erhellt aus Jer. 19, 5; 32, 35; 7, 31. Ez. 16, 20; 23, 37 und wird bei Achaz auch durch Josephus bestätigt (Ant. 9, 12).

[2] Oppert, dem A. Schäfer a. a. O. 129 beistimmt, hat zu wiederholten Malen einen in den Keilinschriften genannten As-ri-ya-u (Asria) für diesen Sohn des Tabeel gehalten (La chronologie bibl. p. 29; Salomon p. 68). Schrader will freilich diesen Namen mit Azarias (Ozias) identificiren; gegen ihn (Keilinschr. und A. T. S. 115; Keilinschr. und Geschichtsforschung S. 397 u. f.) vgl. A. Schäfer a. a. O.

Rasin und führte einen Theil der Einwohner fort gegen Kir. Nach der assyrischen Verwaltungsliste fand der Zug wider Damascus im 13. Jahre der Herrschaft des Theglathphalasar, die Einnahme von Damaskus aber wahrscheinlich erst im folgenden Jahre statt. Eine sehr lückenhafte Inschrift bezieht sich auf diese Ereignisse: „deren Zahl nicht zu zählen ist, ließ ich enthaupten .... des (Bin)hadar, den Palast des Vaters des Rezin von Damask (auf) unzugänglichen Bergen (gelegen) .... belagerte ich, nahm ich ein; 8000 Bewohner sammt ihrer Habe, Mitinti von Askalon .... führte ich in die Gefangenschaft fort; 750 Gefangene .... führte ich fort, 518 Städte von 16 Districten des damascenischen Reiches verwüstete ich gleich einem Schutthaufen" (Schrader, l. c. 153)[1].

Wahrscheinlich schon im Jahre vor[2] dem Zuge gegen Damaskus fand die Expedition des Assyrers gegen Phakee statt, deren Erfolg 4 Kön. 15, 29. 30 gemeldet ist. Der Assyrer nahm verschiedene Städte und Provinzen ein und verpflanzte die Bewohner nach Assyrien. Phakee scheint sich rechtzeitig unterworfen zu haben; er fiel nicht durch den Assyrer, sondern durch eine von Osee gegen ihn angezettelte Verschwörung. Auch hier stimmen die Keilinschriften vollständig mit der heiligen Schrift und ergänzen dieselbe. Nach einer von Schrader (a. a. O. 145) mitgetheilten Inschrift erstreckte sich der Zug des Assyrers bis gegen Gaza im Süden von Philisthäa[3] und bis an die arabische Grenze; Städte des Landes Beth-Omri (Samarien) werden als von diesen abgetrennt bezeichnet, darunter zwei, deren verstümmelte Namen sich aus 4 Kön. 15, 29 ergänzen lassen: Gal wird wohl Galaad, Abel gewiß Abel-Beth-Maacha sein. Dann heißt es weiter: „Das Land Beth-Omri, das ferne .... seine angesehensten Bewohner sammt ihrer Habe führte ich nach Assyrien ab. Pekach, ihren König, tödteten sie. Den Hosea bestellte ich [zur Herrschaft] über sie. Zehn Talente Goldes, tausend Talente Silbers sammt ihren .... nahm ich von ihnen als Tribut in Empfang, nach Assyrien brachte ich sie."

So war allerdings Achaz von seinen Drängern befreit, und es ist klar, warum die vereinten Angriffe von Rasin und Phakee auf Jerusalem scheiterten (4 Kön. 16, 5. Is. 7, 1). Die Angreifer hatten sich selbst eines mächtigeren Drängers, des Assyrers, zu erwehren. Die zwei Jahre der Belagerung von Damaskus (s. o. und G. Rawlinson a. a. O. 132) stimmen auch zu der in Is. 8, 4 gegebenen Zeitbestimmung.

Allein Achaz hatte sich und sein Königreich um den Preis der Freiheit gerettet; er hatte ungehorsam gegen den Herrn und im Widerspruche mit der theokratischen Politik gehandelt und so nur einen Feind an seinem vermeintlichen Bundesgenossen gewonnen. Der Assyrer war ja selbstverständlich nicht so naiv, für das Interesse des Judenköniges Kriege zu führen, oder diesem die Selbständigkeit zu belassen. Daher schreibt der Chronist recht bezeichnend:

---

[1] Rawlinson berichtet, auch die Nachricht von der Tödtung des Rasin in einer Inschrift gefunden zu haben, a. a. O. 132.

[2] So Schrader, a. a. O. 146. 152. Rawlinson setzt den Angriff auf Phakee nach dem Falle von Damaskus.

[3] Auch Edom und Philisthäa hatten Achaz angegriffen (2 Par. 28, 17 u. f.).

igitur Achaz spoliata domo Domini et domo regum ac principum dedit regi Assyriorum munera et *tamen nihil ei profuit* (2 Par. 28, 21). Achaz selbst erscheint unter dem Namen „Joachaz (Jahuchazi) von Juda" auf den Tributlisten des Königs Theglathphalasar (vgl. Schrader l. c. 151. G. Rawlinson l. c. 133 [1]). Wie weit Achaz in der Willfährigkeit gegen seine heidnischen Bedränger ging, und in der Entweihung des Tempels Gottes, erzählt das Königsbuch (16, 10 u. f.) und die Chronik (28, 22 u. f.). Wie aber seine untheokratische Politik Unheil und Strafe über Juda brachte, erörtert Isaias 7, 17 u. f.

Achaz regierte 741—726 [2]. Auf ihn folgt der theokratisch gesinnte König Ezechias, dessen Zeit allerdings an den Folgen der von Achaz inaugurirten Politik noch schwer leidet, der aber durch seinen Glauben und sein Gottvertrauen schließlich über Assur siegt.

Ezechias griff das Uebel an der Wurzel an; er rottete den üppig im Schwange gehenden Götzendienst aus (4 Kön. 18, 4), und sorgte für würdige Wiederherstellung des feierlichen Gottesdienstes; sodann suchte er durch eine Paschafeier, zu der auch die getrennten Brüder im Reiche Israel eingeladen wurden, den erstorbenen religiösen Sinn neu zu beleben; „es war eine große Festlichkeit in Jerusalem, wie sie seit den Tagen Salomons, des Sohnes Davids ... in dieser Stadt nicht gewesen war" (2 Par. 30, 26). Seine Bemühungen waren nicht fruchtlos. Ohne Zweifel kräftig unterstützt durch seinen Freund und Berather, den Propheten Isaias (vgl. 37, 2), brachte seine im besten Sinne reformatorische Thätigkeit sowohl unter der Priesterschaft als im Volke schöne Früchte hervor; mit sichtbarer Vorliebe verweilt der Chronist bei der Schilderung dieses glücklichen Umschwunges (Kap. 29—31 incl.).

Nach dem Grundgesetze der Theokratie war durch die Hinwendung zum Bundesgott auch in politisch-bürgerlicher Beziehung eine Periode des zeitlichen Segens eingeleitet. Der heilige Erzähler deutet das summarisch an: „Daher war auch der Herr mit ihm und gab ihm zu allen seinen Unternehmungen Gelingen. Auch erhob er sich gegen den König der Assyrer und diente ihm nicht mehr. Er schlug die Philisther bis nach Gaza, und ihr ganzes Gebiet vom Wachthurme an bis zur festen Stadt," d. h. alle Ortschaften von der kleinsten bis zur größten (vgl. 4 Kön. 18, 7).

In den übrigen geschichtlichen Berichten über Ezechias und in den Angaben unseres Propheten werden noch zwei Thatsachen erwähnt: Die Krankheit des Ezechias und die Niederlage des assyrischen Königes Sennacherib. Ueber beide Ereignisse müssen wir noch einige Bemerkungen hier zur vorläufigen Orientirung anfügen.

Es steht uns nach den bei Is. 38. 39 gegebenen Andeutungen (be-

[1] Rawlinson betrachtet auch die Namensänderung in Joachaz als vom Assyrer zum Zeichen der Abhängigkeit vorgenommen, ähnlich wie Nechao den Namen Eliakim in Joakim, Nabuchodonosor Matthanias in Sedekias umänderte (4 Kön. 23, 34; 24, 17), während Oppert und A. Schäfer die Weglassung des Jo (abgekürzter Gottesname aus יהוה) von Seiten der Juden wegen der Gottlosigkeit des Königs für wahrscheinlich halten.

[2] Nach Neteler 721—706.

sonders 38, 6; 39, 2. — vgl. die Erklärung dazu und die Einleitung zu Kap. 38 im Commentar) fest, daß die Krankheit des Ezechias vor Sennacheribs Einfall zu setzen sei. Ebenso glauben wir an der Angabe des Königsbuches über die 29jährige Dauer der Regierung des Ezechias (gegen A. Schäfer u. A., die ihm 42 Jahre zutheilen) festhalten zu können. Wir setzen die Krankheit des Ezechias in dessen 14. Jahr (denn nach der ausdrücklichen Zusage erhält er auf sein Gebet die Verlängerung seines Lebens um 15 Jahre) und beziehen demnach die Angabe in quartodecimo anno (4 Reg. 18, 13. Is. 36, 1) auf die Zeit seiner Erkrankung (vgl. Stimmen aus Maria-Laach, 1873, IV. B., S. 157, und unten zu Kap. 36).

Die Gesandtschaft des Babyloniers Merodach-Baladan fand bald nach der Genesung des Ezechias statt; sie war offenbar mehr als eine bloße Höflichkeitsbezeugung gegen den Judenkönig, sie hatte eine politische Bedeutung. Nun erfahren wir wirklich aus den Inschriften Sargons, daß er wiederholt mit einem Marduk-habal-iddi-na, der auch König von Chaldäa heißt, und dessen Name unzweifelhaft, wie die Assyrologen annehmen, Merodach-Baladan ist, Kriege zu führen hatte. Namentlich unternahm Sargon im 12. und 13. Jahre seiner Regierung, d. i. in den Jahren 710 und 709, einen großen Feldzug gegen ihn, der mit der Entthronung und Gefangennahme Merodach-Baladan's endete (vgl. Schrader l. c. 214).

Nun, angesichts dieser Thatsachen ergibt sich die ganz einfache Combination, daß Merodach-Baladan, um dem Assyrer Stand halten zu können, sich um Bundesgenossen umsah, daß er vor 710, also gerade um die Zeit der Genesung des Ezechias, dessen 14. Jahr das Jahr 713 bildet, sich deßwegen an den kriegstüchtigen Ezechias wandte. Vielleicht hatte dieser schon seine glücklichen Kämpfe mit den Philisthern bestanden (4 Kön. 18, 8). Und daß um jene Zeit in Vorderasien eine Coalition mit Aegypten gegen die Assyrer in der That statt hatte, erhellt aus den Keilinschriften über Sargon. Nach dessen Annalen ward im zweiten Jahre (720) Hanno von Gaza mit Sevech von Aegypten bei Raphia geschlagen, und im Jahre 711, dem elften Jahre Sargons, ward Azot erobert. „Azuri König von Asdod (Azot) verstockte sein Herz keinen Tribut zu entrichten und sandte an die Fürsten seiner Nachbarschaft Aufforderungen zum Abfall von Assyrien. Demgemäß übte ich Rache . . .“ (vgl. Schrader l. c. 260. 265). Azot stand auch, wie der weitere Verlauf der Inschrift klar macht, mit Aegypten-Aethiopien in Verbindung gegen Assur. Leicht erklärlich, wie Merodach-Baladan also in Vorderasien und bei Ezechias nach Bundesgenossenschaft sich umsieht; bei der Gemeinsamkeit der Interessen gegen Assur mußte sich diese von selbst ergeben.

So fügen sich alle Umstände recht passend zusammen, und wir können ganz sicher auf diese urkundlichen Angaben gestützt die Gesandtschaft des Babyloniers in die nächste Zeit nach des Ezechias Krankheit in's Jahr 712 verlegen.

Wie stellte sich Ezechias zu dem Antrage? Das 39. Kapitel des Isaias im Verein mit 2 Par. 32, 25. 31 belehrt uns nach der einen rein theokratischen Seite hin, aber das ist vollständig genug, um mit aller Sicherheit behaupten zu können, daß Ezechias, wenn er auch anfangs Lust haben mochte, sich mit dem Babylonier zu verbinden, jedenfalls durch den ernsten Tadel des

Propheten von der weiteren Betretung der schiefen Ebene, von der untheokratischen Politik, abgehalten wurde. Das wird auch dadurch erhärtet, daß Sargon unter den Bundesgenossen Merodach's Jerusalem nicht aufzählt[1].

Es ist ausgemacht, daß Sennacherib um das Jahr 705 oder 704 zur Herrschaft gelangte, und daß sein Zug gegen Judäa um das Jahr 700 stattfand. Die Angabe somit, die wir 4 Kön. 18, 13. Is. 36, 1 lesen, in quartodecimo anno Ezechiae, kann nicht richtig sein (vgl. Stimmen aus Maria Laach, 1873, IV., 149 u. f. — und zu Kap. 36, 1). Die assyrische Invasion überschwemmte Juda in den letzten Jahren des Ezechias. Sie war eine Phase in den langwierigen Kriegen um die Weltherrschaft zwischen Assur und Aegypten. Als Sennacherib den Thron bestieg, brachen allenthalben Unruhen und Empörungen aus. Für Babylon zeigt um diese Zeit der Kanon des Ptolemäus eine Zwischenregierung, d. h. eine Empörung gegen Assyrien, und Polyhistor bei Eusebius berichtet, daß nach dem Tode des Bruders von Sennacherib und nach der Ermordung des Hagisa, der kaum einen Monat geherrscht, Merodach-Baladan die Zügel der Herrschaft an sich gerissen habe. Sennacherib besiegte dessen Armee und Bundesgenossen, nahm Babylon ein, überschwemmte ganz Chaldäa und plünderte 76 Städte und 420 Dörfer. Auf der Rückkehr verwüstete er das Gebiet aramäischer Stämme am mittleren Euphrat und machte mehr als 200 000 Gefangene. Im folgenden Jahr war er in Krieg verwickelt mit den Völkerstämmen in Medien, besonders am Zagrus (vgl. Rawlinson a. a. O. S. 157).

Der Regierungswechsel und diese Unruhen im Osten und Süden des assyrischen Reiches schienen auch den Königen von Kanaan und Philisthäa eine günstige Gelegenheit, der assyrischen Herrschaft sich zu entziehen. Es bildete sich eine vorderasiatische Allianz im Verein mit Aegypten-Aethiopien gegen Assur. Juda, das schon unter Sargon im Bunde gegen Assur mit Azot und Aegypten betheiligt war (vgl. Is. 20, 6), neigte auch diesesmal sehr zu einem Bündniß mit Aegypten gegen Assur. Darüber lassen Isaias' Reden (Kap. 28—32) keinen Zweifel. Die ägyptische Partei am Hofe des Ezechias muß groß und einflußreich gewesen sein und auch den König theilweise wenigstens für sich gewonnen haben. Es gehörte der ganze Feuereifer des Isaias dazu, das Vertrauen auf die Hilfe des Bundesgottes, der selbst, ohne jene gottwidrigen Bündnisse, seinem Volke helfen wolle, zu beleben.

Ezechias kam beim Heranrücken des Sennacherib wirklich in die peinlichste Lage. Fast alle Städte Juda's waren dem Assyrer schon zur Beute gefallen. Ezechias muß demüthig um Schonung bitten — ein schwerer Tribut wird ihm auferlegt (4 Kön. 18, 13—17) — die unter Achaz schon angedrohte Strafe Juda's durch Assur (7, 17) tritt ein, aber auch, was Is. 10, 5 vorhergesagt, daß Assur frech gegen den Herrn sich erheben und dadurch seine Niederlage herbeiführen werde. Letzteres ausführlich 4 Kön. 18, 17 u. f. 2 Par. 32, 9. Is. 36. 37. (siehe die Erklärung).

---

[1] Vgl. A. Schäfer a. a. O. 136. Wenn aber daselbst dieser Umstand als ein Moment geltend gemacht wird, das beweisen soll, Sennacheribs Invasion habe vor des Ezechias Krankheit stattgefunden, so ist uns diese Beweisführung völlig unverständlich.

Soviel zur vorläufigen Orientirung über den historischen Hintergrund der Reden des Isaias.

Von Isaias' persönlichen Verhältnissen wissen wir außer dem Wenigen, was sein Buch darüber mittheilt, nichts Gewisses. Nur 2 Par. 26, 22 wird ein Geschichtswerk von ihm über Ozias erwähnt[1]. Eine jedenfalls alte und weitverbreitete Ueberlieferung läßt ihn noch unter Manasses leben und auf Befehl dieses Prophetenmörders (4 Kön. 21, 16. — Josephus Antiq. 10, 3, 1) zersägt werden. Einer talmudischen Angabe zufolge fand sich das in einer jerusalemischen Familiengeschichtsrolle aufgezeichnet (tr. Jebamoth 49, 2) und ebenso in dem Targum zu 2 Kön. 21, 16 (Sanhedrin 103, 2). Auch manche Kirchenväter berichten darüber; so Justin (c. Tryph. pag. 349), Tertullian (de pat. c. 14) u. a. (vgl. a Lap. argumentum in Is. — Delitzsch, Jesaja S. 5. — Bleek-Kamphausen S. 450). — Hieronymus schreibt zu Is. 57, 2, daß diese Annahme bei den Juden certissima traditio sei, unde et nostrorum plurimi illud, quod de passione Sanctorum in Epistola ad Hebraeos legitur „serrati sunt" (11, 37) ad Isaiae referunt passionem. Mancherlei, aber ganz unzuverlässiges, bei Pseudo-Epiphanius de vitis prophetarum (Migne, Patrol. gr. t. 43, col. 397. 419).

3. Plan und Gedankengang des ersten Theiles.

Neben der mündlichen Thätigkeit entfalteten manche Propheten auch eine schriftliche. Daß nun viele der unter dem Namen bestimmter Propheten gehenden Weissagungen von diesen selbst aufgezeichnet worden seien, ist durch äußere und innere Gründe so beglaubigt, daß es auf keiner Seite, auch nicht von der rationalistischen Kritik, in Zweifel gezogen wird. So von Ezechiel: „daß Ezechiel alles selbst aufgezeichnet hat, ist keinem Zweifel unterworfen" (de Wette-Schrader, Einl., 8. Aufl., § 279); von Osee: „es läßt sich mit Grund nicht daran zweifeln, daß dieses Buch in der heutigen Gestalt, bis etwa auf die Ueberschrift, aus Hosea's Händen selbst gekommen ist" (a. a. O. § 284), und ähnlich urtheilt man über Joel, Amos, Michäas, Nahum u. s. f. und gibt auch bei Jeremias zu, daß die gegenwärtige Sammlung wenigstens der Hauptsache nach als ursprünglich von Jeremias selbst oder unter seinen Augen veranstaltet anzusehen sei (vgl. a. a. O. § 274).

Und in Betreff unseres Propheten? Zur Lösung dieser Frage wollen wir zuerst durch Vorführung des Gedankeninhaltes zusehen, ob sich das Buch, speziell der erste Theil, als ein gut gegliedertes, einheitliches und zusammenhängendes Ganze voll Ordnung und Harmonie darstelle oder nicht. Müssen wir darauf mit Ja antworten, so legt sich auch schon ohne weiteres die Annahme nahe, daß Isaias selbst der Verfasser und Anordner des ganzen Theiles ist. Denn fragmentarisch zusammengewehte Stücke werden nie ein

[1] Ob auch a. a. O. 32, 32 ein Geschichtswerk über Ezechias? So freilich Bleek-Kamphausen, Einl. S. 450 u. A. Keil u. A. stellen es in Abrede, wegen חזון; vgl. Klostermann, in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. VI, 587.

sinnig durchdachtes Ganze aus einem Gusse liefern. Die schriftlich aufgezeichneten Reden werden uns die Summe und den Inhalt der mündlichen Predigt des Propheten vergegenwärtigen; die leitenden Gedanken waren sicher in beiden Arten der Thätigkeit dieselben; Form und Ausdruck wird wohl beim mündlichen Vortrage unter dem zündenden Einflusse des Augenblickes und bei der lebhaften Wechselwirkung zwischen Prediger und Hörer verschieden gewesen sein, und anders, wenn der gleiche Inhalt vom Schriftsteller übersichtlich fixirt und organisch einem großen planvollen Ganzen eingegliedert wurde [1].

Das 1. Kapitel ist die Einleitung; es gibt ein Compendium des sonst zerstreut behandelten prophetischen Stoffes und zwar in jener Allgemeinheit der Fassung, wie sie eben durch die den Gesammtinhalt übersichtlich geben wollende Vorrede bedingt ist.

Wort und Ton des mosaischen Liedes (Deut. 32, 1) wird angeschlagen und hingewiesen auf alles, was der Herr für sein Volk gethan. Dieses vergalt durch Abfall: die bisherigen Züchtigungen haben keine Besserung gewirkt, das ganze Land trägt in seiner Verödung die Größe des begangenen Frevels zur Schau. Der Opferkult entbehrt des inneren Geistes, der Priesterstand und die, welche Führer sein sollen und Wächter der Gerechtigkeit, sind ihrem Berufe untreu geworden. Das Gericht ist daher unvermeidlich, aber die Hoffnung und Aussicht auf Rettung und Heil wird vom Herrn dargeboten (vgl. V. 9. 16—19).

Kap. 2—5 bilden eine zusammengehörige Gruppe. Die Klage 1, 2 (filios exaltavi, ipsi autem spreverunt me) nimmt konkrete Gestalt an; jenes, der herrliche Beruf Israels, wird geschildert (2, 1—5) — und dem gegenüber der jetzige Gegensatz betont. Israel zerfließt in der Sucht nach Ausländischem, nach Prunk — deßwegen wird der Herr alles Hohe und Gewaltige niederwerfen. Juda's Schuld erheischt die entsprechende Strafe. Aber das Gericht bahnt den Weg zur messianischen Herrlichkeit (Kap. 4). Die Parabel vom Weinberge (Kap. 5) besingt in neuer Weise, was der Herr seinem Volke gethan, und wie dieses vergolten hat und was demnach dem Weinberge bevorstehen müsse.

Das 6. Kapitel ist die Berufungsvision, die dem Seher den speziellen Theil seiner Thätigkeit zuweist und in großen Zügen den Charakter seiner Prophetie zeichnet. Sie steht hier mit ihrem audite et nolite intelligere als die Signatur der Zeit und des Treibens des Achaz, dessen Politik eben die (6, 11) vorhergesagte Zerstörung anbahnt.

Kap. 7 ist die reale Charakteristik der folgenden Periode, aber auch diese trübe Zeit soll den vollgiltigsten Beweis liefern für die Schlußverheißung der Vision, für Gottes Plan, „einen heiligen Samen" in Israel zu bewahren.

In der Stunde der Gefahr tritt der Seher vor Achaz hin und verkündet ihm, daß Syrien und Ephraim, die Feinde Juda's, vernichtet werden sollen, und daß für Juda eine Stunde der Entscheidung geschlagen habe:

---

[1] Plan und Gedankengang des Isaias hat der Verfasser ausführlich dargelegt in der Innsbrucker Zeitschrift, 1878 S. 650, 1879 S. 18. 449.

si non credideritis, non permanebitis. Achaz verharrt im Unglauben; er weist die Hilfe Gottes zurück. Die Aufgabe des Propheten concentrirt sich nun in der Rettung des Restes; er muß angesichts der jetzt unabwendbar hereinbrechenden Verhängnisse dem gläubigen Reste das Licht und den Trost Gottes verkündigen, damit es ihnen in der Trübsalszeit nicht an den leitenden Sternen gebreche. Daher wird dem Hause Davids Emmanuel als Unterpfand der Rettung gegeben — aber weil Achaz und die große Masse nicht glaubt, muß das in der Berufungsvision verkündete und auch hier wiederholte Gesetz (7, 9) in Kraft treten. Die politische Weisheit des Achaz wird zu Schanden gemacht werden — ihm und seinem Volke droht Unheil von Assur. So Kap. 7. Die folgenden 8—12 entfalten diese Grundgedanken: sie drehen sich um die beiden Angelpunkte: Strafe für den Unglauben, Rettung wegen Emmanuel und durch ihn. In zwei Abschnitten (8—9, 7. und 9, 8 bis Kap. 12) vollzieht sich die genauere Detailirung der bisherigen Kerngedanken.

Und zwar tritt zuerst dem Emmanuelzeichen ein Zeichen niederer Ordnung für die unmittelbar bevorstehende Rettung zur Seite (8, 1); weil aber Juda sich verstockt, muß es büßen, bis es schließlich, als Land des Emmanuel, durch diesen nach Niederwerfung der Feinde zur Ruhe gelangt.

Wie soll nun Juda das Stadium der Strafheimsuchung aufnehmen? Welches soll Haltung und Gesinnung des gläubigen Restes sein? Der Prophet schildert sie 8, 11—9, 7: auf Gott den Herrn und seine Verheißungen soll man hoffen; die Ungläubigen werden das aufleuchtende Rettungslicht nicht erschauen, sondern in Finsterniß, Angst und Verzweiflung umkommen; den Gläubigen dagegen erstrahlt es zu Freude und Herrlichkeit; dieses Licht ist Emmanuel und sein Reich. Ebenso, nur mehr detaillirt, ist der 2. Abschnitt 9, 8—12 Kap. angelegt. Vier durch denselben Kehrvers abgegrenzte Strophen schildern den sündigen Zustand Gesammt-Israels. Der Anfang jeder Strophe bildet, sich eng an das vorhergehende anschließend, eine neue Begründung des Refrains non est aversus furor ejus — das nothwendige Correlat dazu ist das Gericht, dessen Ankündigung aber hier schon beherrscht ist von dem herrlichen Zielpunkte: wegen Emmanuel stürzt die feindliche Weltmacht. Daher 10, 5 vae Assur ... Nun entrollt der Seher vor uns das Toben der Feinde, sodann die für Juda erstehende Frucht der Heimsuchung — das Andrängen der Feinde und deren Vernichtung. Das Weltreich, ein Libanon an Pracht, stürzt zusammen, und „aus dem Strunke Jesse's sproßt ein Reis auf" — ein wirkungsvoller Gegensatz. Und die Schilderung fließt voran, den Gegensatz des Geistes des Messiasreiches zum Weltreich hervorhebend und zugleich die 9, 6. 7. gegebenen Gedankenkeime weiter entfaltend. Im Anblicke dieses herrlichen Gottesbaues stimmt der Seher einen Siegesgesang an; es ist Kap. 12, der Jubelgesang der Erlösten, das irdische Echo des Seraphimgesanges, der Gegenchor, der von der entsündigten Erde aus dem Engelchor (6, 2) antwortet. Daher der Schluß: quia magnus in medio tui Sanctus Israel.

Das also ist der Weg zum Messiasreiche für das auserwählte Volk: der Weg des Gerichtes (1, 27. 6, 11), der Niederwerfung alles

Stolzen und weltlich Erhabenen (2, 11; 8, 9; 9, 4. 5; 10, 16—19; 10, 34; 11, 11—16).

In der nun folgenden Abtheilung Kap. 13—27 werden diese Grundsätze in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung und Anwendung gezeigt. Der 8, 9 bereits gegebene allgemeine Gedanke wird spezialisirt.

In Achaz will sich Juda an das Weltreich anlehnen und an dessen Größe emporranken; die Aufgabe der Prophetie ist es, das Correktiv zur untheokratischen Politik zu geben, zu zeigen, wie Reich auf Reich in Trümmer sinkt und so über den Ruinen des Weltstolzes sich das ewige Reich des Heiles aufbaut. So gründet diese Abtheilung ganz in den bereits aufgestellten Normen der vorhergehenden.

An der Spitze steht das Orakel gegen Babel, das sich nach der Großartigkeit der Bilder (Kap. 13, 14), als mit der Idee von Kap. 24 verwandt, und somit als die Summe aller einzeln abzuhandelnden Gottesgerichte darstellt. Sein Einzelloos erweitert sich in der prophetischen Anschauung zum Spiegelbild für die ganze gottfeindliche Macht mit ihrem dämonischen Untergrunde (vgl. die Erklärung zu 14, 12); daher kann es nicht befremden, daß Babel später nochmals in Mitte der anderen Reiche erscheint.

Nach diesem Eingange folgen nun die einzelnen Weissagungen, die der vielgestaltigen Erdenmacht Untergang, Heil allein im Messias ankündigen. Den Reigen beginnt Philisthäa, der alte Erbfeind des Volkes Gottes (14, 28) im Südwesten. Von da richtet sich (Kap. 15 und 16) der Blick des Sehers nach Südosten, nach Moab, einem gleichfalls angestammten und erbitterten Feinde. Von Südosten geht die Prophetie nach Norden: *onus Damasci* — und auf dieses Damaskus hat sich Ephraim gestützt! um Juda zu vernichten; daher soll es gleiches Loos mit Syrien erleiden, nur ein Rest soll entrinnen; Strafe soll ihm durch Assur werden — aber an Assur's Sturz mag Israel sich getrösten. Wie oben 14, 1. 2. 32; 16, 5., so wird auch hier 17, 7—9 der Hinweis auf das messianische Heil eingeflochten, zum deutlichen Erweise, daß eben jetzt der weltgeschichtliche Weg zum Messiasreich geschildert wird, und daß der Zielpunkt der Gottesgerichte die Aufrichtung des messianischen Heiles und Reiches ist.

Von Norden aus geht die prophetische Rundschau nach dem fernen Süden (18 Kap.). Aethiopien erscheint in Aufruhr wegen der Furcht vor dem tobenden Assur; aber alle Völker sollen Zeuge sein, wie Gott mit Assur ins Gericht geht — und das ferne Volk des Südens wird dem Herrn Dank darbringen auf Sion. Wie dieser Umschwung in dem ägyptisch-äthiopischen Geiste bewirkt werden soll, schildert eingehender Kap. 19. Gott hält nämlich Gericht über die Götzen, die Intelligenz und Kultur Aegyptens, so daß menschliche Macht und Klugheit zu Schanden werden. So ist die Vorbedingung zum Heile gesetzt, das Hemmniß desselben entfernt. Darum wendet sich die Weissagung der Heilsverheißung zu (19, 18—25). Einfach und ergreifend schildert der Schlußvers das Ziel der weltgeschichtlichen Gottesgerichte: „gesegnet sei mein Volk Aegypten, und meiner Hände Werk Assur und mein Erbe Israel". Aehnlich wie oben nach der Weissagung über Babel (14, 24), und nach der über Moab (16, 14), gibt der Prophet auch hier nach der allgemeinen und umfassenden Prophetie eine spezielle Vorher-

sagung (Kap. 20). Diese zeichnet für Aegypten den Weg, auf dem jene der Verwirklichung entgegenreifen soll. Außerdem ist die spezielle und bald zu erfüllende Vorhersagung eine Bekräftigung für jene auf die ferne Zukunft sich erstreckende.

Wie der Seher oben (Kap. 17) von Südosten nach Norden den prophetischen Blick wandte, so hier vom äußersten Süden nach Norden, nach Babel (21, 1—10). Auch Babel soll die Vergeltung für seine Gewaltthaten finden: Juda aber es vernehmen zum Troste und zur Leuchte inmitten der Bedrängnisse.

Weil Gottes Gericht als ein allgemeines (vgl. 2, 12. 8, 9) dargestellt werden soll, fügt der Seher nun jene Stämme und Völker an, an denen Babel vorzugsweise die Züchtigung auszuführen hat: darunter auch die Nomaden der Wüste (21, 11—17), darunter (Kap. 22) Jerusalem, allerdings die Stätte prophetischer Visionen (vallis visionis), aber da es sich im weltlichen Treiben und Streben den heidnischen Völkern gleich gemacht, findet es mit Recht hier seinen Platz, um so mehr, da ja Babels König das Hauptstrafgericht an Jerusalem vollzog. Die Weissagung schildert eine Scene voll Bestürzung und Verwirrung: ein gewaltiger Feind ist im Anzug. Man trifft menschlich kluge Anstalten gegen den Feind — aber nicht, wozu der Herr ruft; daher muß die Strafheimsuchung sie ereilen (22, 1—14). Zum Beleg und Vorspiel dieser, und zur Zeichnung der anmaßenden Sicherheit, die über die prophetischen Drohungen lacht, ergeht speziell das Urtheil über den königlichen Hausmeister Sobna. Aber weil Gottes Gerichte Läuterung und Heil für Jerusalem bezwecken, wird an Stelle des verworfenen Schlüsselträgers des Hauses Davids ein Würdigerer gesetzt, der das Amt im theokratischen Sinne und Geiste verwaltet. In Sobna ist dem untheokratischen Geiste im Hause Davids das Urtheil gesprochen

Nach den Reichen im Norden, Osten, Süden erübrigt noch die Königin der Meere, die nach den Inseln und Ländern des Westens ihre Flotten aussendet. Darum Kap. 23 onus Tyri — der Sturz von der Höhe früherer Macht zur Ohnmacht (V. 1—7). Wer hat ihn vollführt? Dominus exercituum cogitavit hoc, ut detraheret superbiam omnis gloriae — der seit 2, 12 leitende Grundgedanke! Doch auch für Tyrus steht eine bessere Zukunft bevor, wenn es den Herrn anerkennen wird. Und so bestätigt sich auch hier die Wahrnehmung, die uns bei diesen Weissagungen so oft entgegentritt, daß sie die schließliche Bekehrung der Völker und den Anschluß ans messianische Reich in Aussicht nehmen.

So haben wir also mit Recht in diesen Weissagungen den weltgeschichtlichen Weg zum Messiasreiche gesehen. Mit Tyrus (dem Westen) ist der Rundgang des göttlichen Gerichtes super omnem superbum vollendet, und die über Sion aufgestellte Norm ist zur Weltnorm geworden.

Kap. 24—27 sind ein imposanter Schluß, der all die zerstreuten Blitze der Gerichte Gottes nochmals sammelt, sodann aber die Herrlichkeit und den Segen des hinter den schwarzen Gewitterwolken aufleuchtenden Messiasreiches in glanzvollen Farben schildert.

Kap. 24 berührt sich mit dem einleitenden Kap. 13. Das Gericht über die Weltmacht schließt sich voll und ganz erst am jüngsten Gerichte ab,

deßwegen ist es klar, warum in die prophetische Fernsicht auch die Umrisse dieses letzten Gerichtsaktes hereinragen.

Kap. 24 schildert das Strafgericht, dessen Begründung und Wirkungen über die Einzelnen, über die Erde, über das All — aber gerade das ist (der Berufsvision und dem bisherigen Gang der Prophetie gemäß) der Weg zur Anerkennung der Herrlichkeit des Herrn (vgl. V. 14—16. 23).

Aehnlich wie in der Situation bei Kap. 12 stimmt jetzt der Seher einen Lobhymnus an zum Danke für das über die gottwidrige Weltmacht ergangene Gericht, das Heil und Beseligung für das Volk Gottes bringt (Kap. 25, 1—5). Das Bild eines auserlesenen Gastmahles schildert die Heilsgüter: Licht der Erkenntniß, Leben und Seligkeit ist über die Erde ausgegossen (V. 6—8). Die Freunde Gottes jubeln, denn Gott hat sich an Sion glorreich, unwiderstehlich an dessen Feinden bewiesen (V. 9—12). Darum stimmen die Geretteten ein weiteres Danklied (Kap. 26) an, das in echt lyrischer Weise dem Durcheinanderwogen der Gefühle folgend, bald das Glück im Besitze des Herrn bei der messianischen Vollendung schildert, bald die überstandenen Schrecken sich nochmals vorführt, bald anbetend die Gerichte Gottes bewundert und deren Preis verkündet. Es schließt V. 19 mit dem Hinweis auf die letzte Phase des Messiasreiches, auf die Auferstehung der Todten.

Das herrliche Endziel gemahnt den Seher an die Stufen der Vorbereitung, an die Gesinnung, mit der man der Erfüllung entgegenharren soll. Das Volk soll sich in stiller Hoffnung gedulden, Gott wird dessen Feinde niederwerfen und sein Volk (im Gegensatz zu Kap. 5) zum auserlesenen Weinberg seiner Wonne machen (26, 20—27, 5). Der Prophet schließt diesen Theil mit einer Reflexion über die providentielle Leitung Israels, über den Weg des Gerichtes, und anerkennt lobend die Barmherzigkeit des Richters (27, 6 u. f. — Vgl. die Erkl.).

Somit ist in Kap. 13—27 die oben 8, 10. 11. ausgesprochene Idee durchgeführt. In der folgenden Abtheilung wendet sich der Prophet (ähnlich wie 8, 13—18) speziell wieder seiner Zeit zu. Die in Kap. 10 gegebenen Keime werden jetzt, wo die assyrische Katastrophe heranrückt, aufgenommen und weiter entfaltet. Kap. 28—35 gibt die Vorbereitung auf die assyrische Bedrängniß.

Der Seher erstrebt hier ein Zweifaches: a) alles Vertrauen auf Menschen und Menschenhilfe zu zerstören, b) aus dem Schatze des Glaubens König und Volk zu einem wankellosen Vertrauen auf Gott zu vermögen. Das Ganze gliedert sich in 6 Wehrufe. Ein greifbares Beispiel zeigt (28, 1—4), wohin Menschenvertrauen führt. Soll Jerusalem das Loos von Samaria theilen? Freilich Jerusalems Bewohner handeln im Geiste Ephraims, höhnen Gottes Wort, hoffen auf Menschen (V. 5—15)! Der falschen Zuversicht gegenüber zeigt der Seher, wo die Hilfe und Hoffnung ist, verkündet, wie dereinst zu Achaz' Zeit, die Norm Gottes (qui crediderit, non festinet), derzufolge Gott das gottwidrige Treiben zu Schanden machen — sich aber den Glaubenden als Retter bewähren wird (V. 16—23). Möchten sie nur Gottes Plan verstehen (24—29)! Diesen Plan entrollt Kap. 29. Jerusalem muß arg gedrängt und gedemüthigt werden, so daß

den Verständigen der Verstand stille stehe, das heuchlerische und weltkluge Benehmen ihnen verleidet werde; die Gutgesinnten aber sollen jubeln im „Heiligen Israels“. Da der Bundesgott allein Hilfe gewähren will, ist es Sünde und Thorheit auf Aegypten zu hoffen (30, 1—11); diese untheokratische Gesinnung wird Risse und Zertrümmerung in Juda zur Folge haben; die Ungläubigen werden an ihrem Unglauben zu Grunde gehen (V. 12—17). So vollzieht sich die nothwendig gewordene Läuterung; es bleibt ein heiliger Rest, dem der Herr reichlichste Huld angedeihen läßt (V. 18—26).

Als kunstreicher und psychologisch wirksamer Epilog folgt die Beschreibung, wie unwiderstehlich Gottes Majestät sich an Assur erweisen werde (27—33).

Dann beginnt ein fünfter Wehruf Aegyptens Ohnmacht zu schildern und den Sturz derer, die sich daran anklammern (Kap. 31, 1—3). Gott selbst will ja für sein Volk eintreten und eine bessere Zeit für sein Volk heraufführen (31, 4—32, 8). Dazu aber muß die falsche Zuversicht gebrochen werden und Angst und Trauer die Widerstrebenden heimsuchen. Letzteres gibt der Seher, wie ähnlich 3, 16., in einer Zurechtweisung an die Frauen, weist sie hin auf die bevorstehende Trübsal, aber auch auf das aus derselben erblühende Heil (32, 9—20).

Wie oben 10, 5., so ergeht auch hier der schließliche Wehruf (Kap. 33) über Assur, die Zuchtruthe, die der Herr zerbricht. Diese Weissagung muß ja der mächtigste Sporn sein, auf den Bundesgott allein zu vertrauen. Der Seher schildert die feindliche Verwüstung, das plötzliche Eingreifen Gottes bei dem menschlichen Unvermögen und die für Juda zu erwartenden Folgen des Heiles.

Die folgenden Kapitel 34. 35 haben am Ende dieses Abschnittes dieselbe Stellung und Bedeutung, wie oben Kap. 24—27 zu ihrer Abtheilung. Die Betrachtung des partiellen Gerichtes erweitert sich zur Anschauung dessen, wovon jedes einzelne Gericht nur ein Vorspiel ist, zum allgemeinen Gerichte. Edom wird als Repräsentant aller herausgegriffen, weil gerade dieses Brudervolk Israels der Verheißung so nahe stand und trotzdem stets am feindlichsten gegen das Gottesvolk sich erwies. Die Heimsuchung Gottes ergreift Erde und Himmel, Thiere und Menschen (34, 1—8) und Folge der Heimsuchung ist schauerliche Verwüstung und Oede (9—15); so ist es vom Herrn bestimmt (V. 16. 17). So zeigt sich der Herr als Richter seinen Verächtern —! Wie ganz anders, wie einladend und gewinnend schon durch den Gegensatz hebt sich nun Kap. 35 das Lichtbild des Heiles ab. Erneuerung und Blüthe, Heilung und Hebung aller Uebel, Jubel und ewige Freude — das ist der Segen des Bundesgottes für seine Gläubigen!

So sind diese beiden Kapitel durch ihre einfache Gegenüberstellung ein psychologisch wirksamer Epilog: auf dem dunkeln Hintergrunde von Kap. 34 erstrahlt das Lichtbild (Kap. 35) des Heiles um so glanzvoller. Juda mag jetzt durch die That wählen: Menschenvertrauen führt zum Fluche (Kap. 34); Hingabe an Gott zur wonnigen Seligkeit (Kap. 35). Das Axiom qui crediderit non festinet hat seine Erklärung gefunden.

So also hat der Seher sein Volk für die assyrische Bedrängniß vor-

bereitet. Kap. 36 und 37 sind der geschichtliche Commentar und ergänzen den vorhergehenden Abschnitt, indem sie uns berichten, wie die assyrische Katastrophe thatsächlich verlief. Gerade so, wie die Einleitung zu Kap. 7 unentbehrlich ist, weil sie die Situation zeichnet, aus der die nachfolgende prophetische Entwickelung verstanden sein will, sind diese beiden Kapitel der natürliche Abschluß der von Kap. 28 an begonnenen Bewegung, zu der sie außerdem die geschichtliche Grundlage und schätzenswerthe Illustrationen mittheilen.

Kap. 38 und 39 bilden die Vorhalle zum folgenden Theil; sie geben und begründen den Hinweis auf das babylonische Exil und leiten so naturgemäß zum zweiten Theile über [1].

So gliedert sich der erste Theil a) in die Vorrede Kap. 1; b) in die zusammenhängende Prophetie unter Joatham Kap. 2—5; c) in die zusammenhängende Prophetie über Emmanuel und die assyrische Bedrängniß, zu der Achaz Veranlassung gab, nebst der Einleitung von Kap. 6, Kap. 7—12; d) in die Schilderung des weltgeschichtlichen Ganges zum Messiasreich Kap. 13—27; die Ausführung von 8, 9, 10; e) in die Vorbereitung zur assyrischen Katastrophe Kap. 28—35; f) in die vier historischen Kapitel 36 bis 39, deren zwei zum vorhergehenden Theil den Abschluß, zwei zum folgenden die Brücke bilden.

Die Betrachtung der kunstvollen Einheit und Zusammengehörigkeit ist eine Vorstufe für die Frage nach der Echtheit.

4. Zur Frage über die Echtheit.

Nach Vorstehendem sind wir also weit entfernt, mit Bertholdt in dem isaianischen Buche „die greulichste Unordnung“ zu finden. Der ganze erste Theil stellt sich als ein planvolles Ganze in harmonischer Anlage dar. Wir haben also schon im Voraus das Recht, der einstimmigen Tradition von der isaianischen Abfassung ihre volle Berechtigung zuzuerkennen und anzunehmen, daß die unter dem Namen des Isaias überlieferten Weissagungen ihm ebenso angehören, wie die unter dem Namen des Jeremias, des Ezechiel, Amos, Osee u. s. f. auf uns gekommenen den Männern dieses Namens allgemein auch von der heutigen Kritik zugeschrieben werden.

Freilich ist ein Theil der modernen Kritik dem Isaias nicht günstig. Gerade bei Isaias soll der sonst unerhörte Fall vorgekommen sein, daß ihm, man weiß nicht durch welch unglückliches Schicksal, eine Anzahl unechter Orakel zugetheilt worden sei, ja daß die Zahl der unechten Stücke größer sei, als die der echten.

Entstehung und Fortschritt dieser Kritik mag uns Delitzsch schildern: „Koppe äußerte zuerst Zweifel an der Aechtheit von Kap. 50, dann sprach Döderlein bestimmten Verdacht gegen die Aechtheit des Ganzen aus und

---

[1] Daß auch Kap. 38 zur Einleitung des zweiten Theiles gehört, wird unten in der Erklärung gegen den neulich erhobenen Einspruch von A. Scholz (Commentar zu Jeremias S. XXVI) eingehend gezeigt.

Justi, nach ihm Eichhorn, Paulus, Bertholdt erhoben diesen Verdacht zur Zuversicht der Unächtheit. Das gewonnene Ergebniß konnte unmöglich ohne Rückwirkung auf den ersten Theil bleiben. Der überall von Vorgängern sehr abhängige Rosenmüller war der Erste, welcher dem Orakel gegen Babel 13—14, 23 den überschriftlich bezeugten jesaianischen Ursprung absprach; die Begründung des Urtheiles übernahmen zu seiner großen Bestärkung Justi und Paulus. Nun ging es weiter: mit dem Orakel gegen Babel 13—14, 23 war zugleich das andere 21, 1—10 abgeurtheilt; mit Recht mußte Rosenmüller sich höchlich wundern, als Gesenius jenes fallen, dieses aber unfolgerichtig stehen ließ. Noch war das Orakel gegen Tyrus übrig Kap. 23, welches, je nachdem man darin eine Zerstörung von Tyrus durch Assyrer oder Chaldäer verkündigt fand, jesaianisch bleiben konnte oder einem jüngeren unbekannten Propheten zugetheilt werden mußte. Eichhorn gefolgt von Rosenmüller, entschied sich für die Unächtheit; Gesenius verstand unter den Zerstörern die Assyrer, und da die Weissagung somit über den Horizont Jesaia's nicht hinausging, so vertheidigte er ihre Aechtheit. So war die babylonische Reihe beseitigt oder doch gründlich verdächtigt. Der kritische Späherblick machte noch weitere Entdeckungen. Eichhorn fand in dem Weissagungscyklus Kap. 24—27 des Jesaia unwürdige Wortspiele, Gesenius eine verblümte Verkündigung des Sturzes Babels: beide verurtheilten deßhalb diese drei Kapitel, und es hat gewirkt, denn Ewald versetzt sie in die Zeit des Cambyses. Mit dem Weissagungscyclus 34—35 wurde wegen seiner Verwandtschaft mit dem zweiten Theile kurzer Prozeß gemacht. Rosenmüller nennt ihn ohne weiteres carmen ad finem vergentis exilii Babylonici tempore compositum. Das ist die Entstehungsgeschichte der jesaianischen Kritik. In den Windeln des Rationalismus ist sie groß geworden" (Bibl. Comment. zu Jes. Einl. § 3).

Die Gründe der negativen Kritik sind im Allgemeinen zweierlei; sie werden aus dem I n h a l t e der Orakel und aus der S p r a c h e entnommen.

Um mit letzteren anzufangen, sei folgendes bemerkt. Die negative Kritik läßt gemeiniglich als echt isaianisch nur gelten Kap. 1—12. 14, 24—32. Kap. 17—20. 21, 11—17. 22. Kap. 23 ist streitig (für isaianisch Ges., Umbr., Kn. — dagegen Movers, Bleek), Kap. 28—33; spricht aber dem Isaias ab den ganzen zweiten Theil (Kap. 40—66) und vom ersten 13 bis 14, 23. Kap. 15. 16. 21, 1—10. Kap. 24—27. Kap. 34—39 (vgl. G e s e n i u s, Commentar über Jes. Einl. § 2 und Einleitung zum 2. Theil; K n o b e l, der Prophet Jes. Einl. XXVII. und Vorbemerk. zu den betreffenden Stücken, de Wette-Schrader, Lehrb. der hist.-kr. Einl. § 254. — Bleek-Kamphausen, Einl. in das A. T. § 200).

Die Bestreiter der Echtheit haben mit großem Fleiße eine Anzahl Ausdrücke und Wendungen zusammengesucht, die in den echten Stücken nicht, wohl aber in den „unechten" vorkommen und so gegen die Abfassung durch Isaias sprechen sollen. Allein dagegen ist zu bemerken:

1. Es ist rein willkürlich und unrichtig, weil schlechterdings unmöglich, bestimmen zu wollen: dieses und jenes Wort, diese und jene Phrase kann Isaias nicht gebraucht haben. Unsere Kenntniß von dem hebräischen Wortschatze ist eine eng begrenzte und wir müssen uns in vielen Büchern ἅπαξ

λεγόμενα gefallen lassen; die Unterscheidung zwischen älterem und jüngerem Sprachgebrauche gründet sich meist nur auf den trügerischen Schluß: weil das Wort in den spärlichen Resten der älteren Literatur sich nicht findet, also existirte es auch nicht. Aber wie sehr ist der lebendige Sprachgebrauch von den mageren Resten, die uns überkommen sind, zu unterscheiden? Isaias bekundet sich als Meister der Sprache; warum soll er aus dem lebendigen Sprachschatz nur jenen eng begrenzten Kreis von Wörtern schöpfen dürfen, den ihm die modernen Kritiker erlauben? Man wende doch dasselbe Verfahren, das man in der bibl. Kritik beliebt, auf die griechischen, lateinischen, deutschen, englischen Klassiker an und man kann mit eben denselben Gründen jedem Schriftsteller einen bedeutenden Theil seiner Werke absprechen.

2. Zudem wird der sprachliche Unterschied einseitig betont. Auch in den „unechten Stücken" finden sich eine ganze Reihe sogenannter „sprachlicher Idiotismen des Jesaias", Bilder und Metaphern, Anschauungsweisen, die ebenso in den „echten" Theilen erscheinen. Eine eingehende Darlegung dieses Punktes bietet Keil, Lehrb. der hist.-kr. Einl. § 67; sorgfältige Beobachtungen auch bei Drechsler „der Prophet Jesaia" zu den betreffenden Stellen; ebenso bei Delitzsch — manches, hauptsächlich aus deutschen Werken zusammengestellt, auch bei Horne, An Introduction t. II. pag. 814 u. f. Sehr schätzbare Bemerkungen und auch reichliche sprachliche Zusammenstellungen und Erörterungen zum Beweise der Echtheit der angefochtenen Theile findet man auch in den älteren Werken: Herbst-Welte, hist.-kr. Einl. II. Thl. S. 33 u. f. S. 9 u. f. Scholz, Einleitung in die heilige Schrift. III. Thl. S. 313—380.

Die Erklärung der betreffenden Stücke wird uns selbst die Richtigkeit dessen aufweisen, was Delitzsch zusammenfassend bemerkt: „Das charakteristisch Jesaianische überwiegt bei weitem jene mühsam zusammengestoppelten Einzelheiten, auch in diesen Weissagungen waltet nach allen Beziehungen des Inhalts und der Form Jesaia's Geist, pulsirt Jesaia's Herz, spricht Jesaia's feurige Zunge. Der Typus der angefochtenen Weissagungen steht dem Typus der übrigen nicht schroff entgegen, vielmehr leiten die anerkannt ächten Weissagungen mannigfach zu ihm über, die verklärtere Form und der reichere eschatologische Inhalt der angefochtenen Weissagungen haben dort ihre Präludien, und diese große Mannigfaltigkeit der Ideen und Formen kann gerade an Jesaia nicht befremden, da er auch schon in Ansehung der anerkannt ächten Stücke der universalste aller Propheten ist und seine Darstellungsweise je nach den Erfordernissen seines Stoffes, seiner Stellung, seiner Aufgabe meisterhaft zu wechseln versteht."

Außer den schon angeführten haben auch andere, meistens gläubige Protestanten, den Nachweis der Echtheit von dem sprachlich-stilistischen Gesichtspunkte aus geliefert. Wir überlassen es billig den Protestanten, daß sie selbst den Schutt wegräumen, den der protestantische Geist der Negation und Zerstörung aufgehäuft hat. Und dieses um so mehr, weil ja die sprachlich-stilistischen Gründe in der negativen Kritik doch nur eine untergeordnete Rolle spielen und bloß als scheinbare Stützen verwandt werden, um dem Hauptgrunde der Verwerfung eine anscheinend objektive, aus der Sache selbst gewonnene Begründung zu geben. Zudem gesteht ja Bleek-Kamphausen:

„Dieses Kriterium (der Sprache) hat zur Zeit noch immer etwas sehr Unsicheres“ (a. a. O. § 194).

Der Anfangs- und Hauptgrund der Verwerfung ist nämlich nicht ein kritischer oder historischer, sondern ein rein dogmatischer: eine wahre Prophezeiung ist ein Unding, Gott offenbart auch dem Propheten nicht die Zukunft; deßwegen kann Isaias von Babylons Eroberung nichts gewußt haben und daher muß 13—14, 23. 21, 1—10 u. s. f. von einem Späteren herrühren. Kurz, der prophetische Inhalt ist für die negative Kritik, wie sie selbst eingesteht, der eigentliche Stein des Anstoßes; oder mit anderen Worten, dieser Kritik gilt als erste Hauptregel, daß die Propheten „in ihrem Bewußtsein nie aus dem Zusammenhange mit den sie umgebenden Verhältnissen der Außenwelt herausgetreten sind“ (Bleek-Kamph., a. a. O. § 194), „daß ihre Vorhersagungen durch den jedesmaligen geschichtlichen Gesichtskreis bedingt sind“ (de Wette-Schrader, a. a. O. § 248). Daher wird von dieser Kritik bei dieser dogmatischen Voraussetzung der Unmöglichkeit einer wahren Prophetie [1] folgerichtig stets als erster Grund, warum z. B. dem Isaias Kap. 13—14, 23 oder der zweite Theil abzusprechen sei, der Gegenstand, der Inhalt des Stückes angeführt: „Der Verfasser redet von einem mächtigen babylonischen Weltreiche, unter dessen Druck die jüdischen Exulanten schmachten; er sieht den Sturz dieses Reiches und die Erlösung der Exulanten nahe; er nennt 13, 17 die Meder als Besieger der Babylonier. Das Alles paßt nicht zu Jesaia, welcher es stets mit dem assyrischen Weltreich zu thun hat und höchstens vielleicht ein dereinst entstehendes babylonisches Weltreich und Gefahren von demselben für Juda weissagen konnte“ (Knobel-Diestel zu Kap. 13). Dieser Kritik nach darf der Prophet nicht mehr sein oder mehr wissen, als ein Conjekturalpolitiker, der unbestimmte Ahnungen über die Zukunft zum Besten gibt. Daher ist es dieser Kritik vor aller Untersuchung ein aprioristisch feststehendes Axiom, daß Isaias nicht der Verfasser der beregten Theile ist [2]. Um den Schein der Objektivität zu wahren, bringt man dann noch die mühsam zusammengesuchten „sprachlichen Eigenthümlichkeiten“ vor. Weil aber doch unläugbar auch in diesen Stücken viel echt isaianisches in Sprache, Colorit, Anordnung u. dgl. sich findet, muß die weissagenden Partien ein Deuterojesaia, ein Schüler des Propheten, der sich an seinem Buche und an seiner Sprache gebildet, verfaßt haben. Gesenius sagt: „Alle oben bemerkte, nicht jesaianische Orakel fallen, wie gesagt, nicht nur in ein und dieselbe Zeit, sondern haben großentheils auch eine solche Aehnlichkeit der Sprache, Manier und der Ansicht, daß man geneigt sein möchte, sie demselben Verfasser bei-

[1] Ebenso geht man bekanntlich in der Bekämpfung des Pentateuchs voran. Nöldeke z. B. schreibt: „Wer Vernunftgründe annimmt, der muß zugeben, daß Ereignisse ohne zureichende Gründe nie und nimmer geschehen sein können, daß es keine Wunder gibt, daß also jede Begebenheit, die solche enthält, ungeschichtlich ist.“

[2] Man vgl. de Wette-Schrader § 254. „Die Weissagung 13, 1—14, 23 vom Untergange Babels und des babylonischen Reiches durch die Meder und von der Rückkehr der Exulanten ist wegen des im Exil genommenen Standpunktes und wegen der Verwandtschaft mit dem vielleicht von demselben Verfasser herrührenden, vielleicht nachgeahmten, zweiten Theile dem Jesaia abzusprechen.“ Aehnlich § 255.

zulegen. Am entschiedensten ist dieses mit Kap. 13. 14. 34. 35 und 40—66 der Fall, am wenigsten mit Kap. 24—27 (vgl. 40-66). Wir haben es also in dieser Anthologie wenigstens mit zwei (gewiß nicht mit viel mehreren) Verfassern zu thun, von denen der zweite, den wir Pseudo-Jesaia nennen können, zu Babylon gegen das Ende des Exils lebte und in Rücksicht auf reine, geistige und erhabene Vorstellungen den ausgezeichnetsten Mitgliedern seines Standes beigezählt werden kann" (Commentar über Jes. § 2).

Die Tradition von der isaianischen Abfassung wird noch mächtig gestützt durch die unläugbare Thatsache, daß Sophonias und Jeremias gerade auch die angefochtenen Weissagungen in ihrer Weise nachbilden und reproduziren, daß also diese Orakel damals schon existirten. Dann ist es aber undenkbar, daß sie als namenlose Prophetien coursirten und aus Irrthum später dem Isaias zugetheilt worden seien (vgl. Keil, Einl. § 73, Note 6, § 75. — De Wette-Schrader §§ 266, 275. — Keil, kleine Proph. Zephanja 2. S. 453. — Scholz, Einl. III. S. 609, 389, und besonders C. P. Caspari im Jahrg. 1843 der Zeitschrift für die ges. luth. Theologie; verschiedene Beiträge auch bei A. Scholz, Comment. zu Jer. S. 62. 125. 166 u. ö., bei Himpel, Tübinger Theol. Qu. 1878, S. 477 u. f., 491 u. f.).

5. Die Literatur der Auslegung.

1. Ueber die ältere patristische Auslegung theilt Hieronymus im Prologus Comment. in Is. proph. (Migne, Patrol. lat. t. 24. col. 21) folgendes mit: scripsit in hunc prophetam juxta editiones quatuor usque ad Visionem quadrupedum in deserto (30, 6) *Origenes* triginta volumina, e quibus vicesimus sextus liber non invenitur. Feruntur et alii sub nomine ejus de Visione τετραπόδων duo ad Gratam libri, qui pseudographi putantur et viginti quinque homiliae et σημειώσεις, quas nos *excerpta* possumus appellare. *Eusebius* quoque Pamphili juxta historicam explanationem quindecim[1] edidit volumina; et *Didymus* cujus amicitiis nuper usi sumus, ab eo loco, ubi scriptum est „consolamini, consolamini . . ." (40, 1) usque ad finem voluminis decem et octo edidit tomos. *Apollinaris* autem more suo sic exponit omnia, ut universa transcurrat et punctis quibusdam atque intervallis, immo compendiis grandis viae spatia praetervolet, ut non tam commentarios quam indices capitulorum nos legere credamus. — Dieser Nachricht zufolge hatte Origenes in der dreifachen bei ihm vorkommenden Weise über Isaias geschrieben, einen Commentar (tomos), kurze Anmerkungen (Scholien) und Homilien. Davon ist aber sehr wenig auf uns gekommen;

2. nämlich nur zwei kleine Fragmente aus dem 1. und dem 28. Buche in der Apologia Pamphili pro Origene und neun Homilien, in der lateinischen Uebersetzung von Hieronymus (vgl. Migne, Patrol. gr. t. 13. col. 217—254). Sie behandeln Kap. 6. 7, 14 u. f. 4, 1. 41, 2. 8, 18 u. f. 10, 10 u. f. Für den Exegeten ist aus diesen kaum etwas zu

---

[1] In catalogo script. eccl. erwähnt er nur 10.

holen. In die Commentare des hl. Hier. ist gewiß manches aus den Werken des Origenes übergegangen (vgl. cont. Rufin. l. III. n. 11), obgleich er (lib. 5 in Is. Migne col. 154) ziemlich wegwerfend von der exegetischen Manier desselben spricht: (Origenes) liberis allegoriae spatiis evagatur et interpretatis nominibus singulorum ingenium suum fecit Ecclesiae Sacramenta.

3. Der erste vollständig erhaltene Commentar aus der griechischen Kirche ist von Eusebius, Bischof von Cäsarea in Pal. Ὑπομνήματα εἰς Ἡσαΐαν (Migne Patrol. gr. t. 24. col. 89—526). Hier. urtheilt über ihn: historicam interpretationem titulo repromittens, interdum obliviscitur propositi et in Origenis scita concedit (l. 5 in Is.) und schärfer noch zu 18, 2: Eusebius Caesariensis historicam interpretationem titulo repromittens diversis sensibus evagatur, cujus cum libros legerem, aliud multo reperi, quam indice promittebat. Ubicunque enim eum historia defecerit, transit ad allegoriam, et ita separata consociat, ut mirer eum nova sermonis fabrica in unum corpus lapidem ferrumque conjungere. Doch ist der Commentar des Eusebius dem Erklärer oft von Nutzen [1].

4. Die Erklärung des hl. Chrysostomus erstreckt sich nur bis 8, 10. Außerdem hat er noch 6 Homilien über das 6. Kapitel und eine über 45, 7 (Migne Patrol. gr. t. 66. col. 11—152). Neben der Literalerklärung sind mehrmals längere moralische u. dgl. Erörterungen eingeschaltet.

5. Sehr weitschweifig und fast ganz in betrachtender und allegorisirender Weise gehalten ist eine unter den Werken des hl. Basilius befindliche Erklärung der ersten 16 Kapitel (Migne Patr. gr. t. 30. col. 118—668). Schon der griechische Catenenschreiber Drungarius führt an, daß die Echtheit dieser Schrift von Vielen bezweifelt werde (vgl. Migne Patr. gr. t. 24. col. 81). Petavius spricht sie ganz entschieden dem hl. Blasius ab (vgl. l. c. t. 30. col. 118), während viele und die namhaftesten Kritiker für die Abfassung durch Basilius einstehen, und zwar nach Alzog (Patrol. S. 267) „mit Recht“.

6. Für exegetische Zwecke gut brauchbar ist der Commentar des heiligen Cyrillus von Alexandrien (Migne t. 70. col. 1—1450); er bietet oft eine recht klare Darlegung des Literalsinnes, erörtert auch die geschichtlichen Momente und macht auf die Kraft und den Glanz der Diktion aufmerksam.

7. Vortrefflich ist der Commentar von Theodoretus, Bischof von Cyrus (Migne t. 81. col. 215—494). Die klare und präcise exegetische Methode der antiochenischen Schule tritt bei ihm in wohlthuendster Weise zu Tage.

8. Von Theodorus von Heraklea sind ziemlich zahlreiche Fragmente erhalten (Migne t. 18. col. 1308—1378, aus Mai, Bibl. nova P. VI, 214).

9. Die κεφάλαια des Hesychius, Priesters von Jerusalem, geben eine kurze Inhaltsangabe der wichtigeren Stellen (Migne t. 93. col. 1369—1386), nebst Hervorhebung des prophetischen oder vorbildlichen Gehaltes.

---

[1] Außerdem sind zu vgl. dessen Eclogae propheticae (Migne t. 22 col. 1192—1261) und viele Stellen in der Demonstratio ev., besonders im 5., 6., 7., 9. Buche (Migne t. 22).

10. Der Commentar des Procopius von Gaza gibt sich schon durch seinen Titel als eine Arbeit nach Art der Catenae zu erkennen: ἐπιτομὴ τῶν εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν καταβεβλημένων διαφόρων ἐξηγήσεων (Migne t. 87. col. 1817—2717).

11. Der Commentar des hl. Ephräm, des Syrers, ist kurz, hat aber in der Darlegung des historischen Sinnes große Vorzüge; er ist syrisch und mit danebenstehender (meistens sehr freier) lateinischer Uebersetzung abgedruckt in dem zweiten Bande der römischen Ausgabe (1740). S. P. N. *Ephraem Syri opera omnia,* quae exstant Graece, Syriace, Latine . . . syriacum textum recensuit Petrus Benedictus S. J. notis vocalibus animavit, latine vertit et variorum scholiis locupletavit. t. II. syriace et latine p. 20—97.

12. Der Commentar des hl. Hieronymus (in Isaiam prophetam libri 18. Migne Patrol. lat. t. 24. col. 17—678) berücksichtigt die historische, prophetische und oft auch die allegorische Auslegung. Kap. 13—22 erklärte er zweifach: quintus liber historiam comprehendit, sextus et septimus perstringit anagogen: non omnia disserentes, ne multa fiant volumina, sed quid Ecclesiastici viri ante nos senserint, brevi indicantes (l. c. col. 205). Werthvoll ist die Bezugnahme auf die griechischen Uebersetzungen der LXX, des Aquila, Theodotion, Symmachus — sein Commentar ist der erste, der in ausgiebiger Weise den hebräischen Text heranzieht [1].

13. Eng an den hl. Hieronymus schließt sich die Erklärung von *Haimo* Halberstad. († 853) in Isaiam libr. III. an (Migne t. 116. col. 717—1086). Er gibt den Literalsinn oft recht gut und klar und ist in den allegorischen Ausführungen noch ziemlich gemäßigt.

14. Der Abt Rupertus von Deutz (Rupertus Abbas Tuitiensis) gibt in seinem umfangsreichen Werke de Trinitate et operibus ejus libri XLII (Migne t. 167) auch eine Erklärung zu Isaias Kap. 1—12. 51—65. Oft bietet er eine recht gute und den Zusammenhang hervorhebende Paraphrase; störend für die eigentliche Exegese ist, daß er Kap. 1—12 zumeist unmittelbar auf Christi und der Römer Zeit anwendet (l. c. col. 1271—1362).

15. Großentheils mystisch und allegorisch sind Ven. *Hervei* Burgidolensis monachi Commentariorum in Isaiam libri octo (Migne t. 181. col. 17—592. † 1150).

16. Noch weit mehr von der eigentlichen Exegese entfernt sich der dem *Joachim* Abbas Florensis († 1202), aber mit Unrecht, zugeschriebene Commentar, über den Cornelius a Lap. folgendermaßen urtheilt: novo miroque modo explicat Isaiam et Jeremiam, nimirum prophetice; nam prophetias de gentibus priscis ante Christum explicat de gentibus fidelibus post Christum . . . iam ergo ejus prophetiae parum utiles sunt, tum quia generales, tum quia obscurae, tum quia praeteritae, tum quia ambiguae.

---

[1] Mystisch-allegorisch und moralisch ist die aus den Werken des hl. Gregor gezogene *S. Paterii Expositio* in V. ac N. Test. l. III. de testimoniis in Isaiam proph. (Migne t. 79 col. 939—968).

17. Dagegen ist schätzenswerth und für die Darlegung des Literalsinnes recht brauchbar die vom hl. **Thomas**, dem **Aquinaten**, angefertigte Erklärung: in Isaiam prophetam expositio. Eine Eigenthümlichkeit dieser scholastischen Interpretation ist, daß der Inhalt der einzelnen Kapitel, Abtheilungen, Verse in verschiedene logische Abtheilungen und Unterabtheilungen zerfällt wird, eine Methode, die oft zur tieferen Erfassung des Literalsinnes viel beiträgt. Angehängt sind meistens den einzelnen Kapiteln kleinere, aber oft recht reichhaltige Exkurse theologischen oder polemischen oder apologetischen Inhaltes, oder weitere Erklärungen einzelner Aussprüche, die im verschiedenen Sinne in der heiligen Schrift vorkommen.

Mit Unrecht zweifelten Sixtus Senensis, Ad. Sasbout, Delrio, Corn. a. Lap. an der Echtheit dieser Expositio. Was z. B. a Lapide aus inneren Gründen einwirft: in multis judaizat; exempli instar sit cap. 8, 1 accede ad prophetissam, hoc est, inquit, accede ad uxorem tuam, o Isaia, qui sensus judaicus est, zeugt nur vom richtigen exegetischen Verständnisse des heiligen Lehrers. Für die Echtheit treten ein Trivetus (in chronico ad an. 1274), Bernardus Guidonis bei Oudin (vgl. Werner, der heilige Thomas I. S. 123) de Rubeis diss. 2. c. 1. t. 14. Sie ist außer allem Zweifel gestellt durch die Nachricht, daß der hl. Thomas auf seiner Reise nach Lyon dem Dominikaner-Kloster zu Neapel drei seiner eigenhändig geschriebenen Codices, darunter die Erklärung des Isaias, die er Postillae überschrieben, überlassen habe (vgl. Innsbrucker Theol. Zeitschr. 1878. S. 222).

Von den späteren Commentaren sind erwähnenswerth:

18. Der Commentar von dem Dominikaner **Franz Foreiro** († 1581), der überall genau auf den hebräischen Text zurückgeht und viele nützliche sprachliche[1] und exegetische Bemerkungen enthält; er ist abgedruckt in Migne's Scripturae sacrae cursus completus t. 18 und in den Critici sacri t. 4.

19. **Adam Sasbout**, von dem Corn. a Lap. mit Recht sagt literam docte ac pie, apteque ad mores explicat.

20. **Leon Castro** (Leo Castrensis, Castrius, † 1586) bringt reichliches patristisches Material und bekämpft besonders die rabbinischen Auslegungen[2]. Corn. a. Lap. urtheilt über ihn: ingens scripsit volumen; totus est in versione Septuaginta explananda estque in Patribus versatissimus ac hostis acerrimus Judaeorum, contra quos omnia pene Isaiae dicta torquet (vgl. Hurter, Nomenclator lit. I. 163).

21. Brauchbar und mit vielem exegetischen Takt abgefaßt ist Hieronymi *Osorii*, Lusitani, *Paraphrasis* in Isaiam (Bononiae 1577. Coloniae 1584. † 1580. Vgl. Hurter, Nomenclator lit. I. p. 57).

22. Des Dominikaners **Joannes ab Oleastro** († 1563) Commentar

---

[1] Rosenmüller bemerkt über ihn: Indagavit in singularum vocum proprias significationes et integrarum sententiarum sensum et nexum, non minori diligentia quam judicio. Scholia in Jes.

[2] Commentaria in Esaiam prophetam ex sacris scriptoribus graecis et latinis confecta adversus aliquot commentaria et interpretationes quasdam ex Rabbinorum scriniis compilatas. Vgl. Nic. Antonius Bibliotheca hispana nova t. II. p. 14.

erschien in zweiter Auflage zu Paris 1623 (vgl. Nic. Antonius, bibl. hisp. nova I. 592).

23. Mehrmals gedruckt wurde der Commentar des Hieronymianers Hector Pintus († 1584). Lugduni 1561. 1567. Antwerpiae 1567. 1572. Lugduni 1584. 1617. Parisiis 1617. Coloniae 1616. Nikol. Antonius sagt von ihm in seiner Biblioth. hisp. nova: „hunc stilum secutus semper fuit Hector, ut literalem prius libri sensum explicaret, deinde ad finem singulorum capitum ex hebraeo, chaldaeo, graecoque annotationes subnecteret“ (t. I. 562). Corn a. Lap. „scripsit succulente, saepe ad moralia excurrit“.

24. Michael de Palacios aus Granada schrieb in drei Bänden: dilucidationum et declamationum tropologicarum in Esaiam prophetam libri XV. Salmanticae 1572 (vgl. Nicol. Antonius l. c. II. 143).

25. Der zweibändige Commentar des F. Thaddäus Guidellus (Guidelie) Ord. S. August. († 1606) erschien zu Perugia 1598 [1].

26. Arias Montanus schrieb Commentaria in Esaiae prophetae sermones Antwerp. 1599 († 1598. Vgl. Nic. Antonius l. c. I. 208. Hurter l. c. 151).

27. Gabriel Alvarez S. J. († 1645) schrieb: Isaias expositus a P. Gabriele Alvarez Oropesano . . . Lugduni 1622. 2 vol.

28. Andreas Lucas de Arcones S. J.: Isaiae prophetae dilucidatio literalis, mystica et moralis, exornata discursuum varietate. 2 vol. Lugd. 1642. 1652 († 1658. Vgl. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la C. d. J. I. p. 271. Nic. Antonius l. c. I. 79. 503).

29. Der Dominikaner Didacus Alvarez († 1632): Commentaria in Isaiam prophetam juxta sensum literalem et moralem cum annotationibus ss. Patrum et aliquibus animadversionibus in gratiam praedicatorum in unum collectis Romae 1599. 1615 etc. (vgl. Hurter l. c. I. 517. — Nic. Ant. I. 265).

30. Obgleich Joh. Maldonat S. J. († 1583) in der Auslegung des A. T. nicht den gleichen Ruhm beanspruchen kann, dessen sich seine Evangelienerklärung erfreut, so ist doch sein Commentar zu Isaias in exegetischer Beziehung den meisten der bisher genannten weit vorzuziehen. Er nimmt gebührende Rücksicht auf das Hebräische und ist bemüht, den Literalsinn klar und einfach und häufig mit recht gutem Erfolge darzulegen. Abgedruckt ist sein Commentar zu Isaias in dem 1643 zu Paris erschienenen Sammelwerke der exegetischen Arbeiten Maldonats über das A. T. Commentarii in praecipuos s. Scripturae ll. V. T., ebenso in dem zu Venedig in 28 Bänden erschienenen Bibelwerke: Biblia sacra . . . cum selectissimis litteralibus Commentariis t. 16. 17. Venetiis 1752.

Aus den Exegeten, die (mehr oder minder) die ganze heilige Schrift erklärten, verdienen mit vollem Rechte für Isaias besondere Erwähnung und werden stets mit Nutzen zu Rathe gezogen werden:

---

[1] Vgl. Calmet, Bibliotheca sacra, Pars I, vor dessen Dictionarium biblicum I, ins Lat. übersetzt von J. D. Mansi, Augustae, Vind. 1759, p. LXIX und Hurter, Nomencl. I, 365.

31. Emmanuel Sa S. J. († 1596) notationes in totam Scripturam Antw. 1598, aufgenommen in die Biblia magna von de la Haye, in das venetianische Bibelwerk. Es sind sehr kurze, aber oft treffende Anmerkungen (vgl. die Urtheile von Calmet, Rich. Simon, du Pin, Feller über ihn bei Hurter, Nom. I. 153).

32. Joh. Mariana S. J. († 1624): Scholia in V. ac N. T. Matriti 1619. Par. 1620 und öfters in bibl. Sammelwerken, z. B. Antwerpen 1624. Venedig 1752. — Diestel schreibt ihm Scharfsinn, Fleiß und exegetischen Takt zu und nennt dessen Scholien über das A. T. „werthvoll" (Geschichte des alten Testamentes in der christlichen Kirche S. 441 — andere sehr günstige Urtheile bei Hurter l. c. 598).

33. Der Dominikaner Malvenda († 1628) beschäftigt sich in seinen „lesenswerthen Noten" [wie Diestel (l. c. 441) sie mit vollem Rechte nennt] sehr viel mit dem hebräischen Texte und geht besonders darauf aus, die verschiedenen bereits gegebenen oder allenfalls möglichen Uebersetzungen desselben dem Leser vorzuführen. Sein hier einschlägiges Werk erschien erst längere Zeit nach seinem Tode: Commentariorum in Sacram Scripturam una cum nova de verbo ad verbum ex Hebraeo translatione variisque lectionibus volumina quinque. Lugduni 1650. Isaias ist im 5. B. behandelt (vgl. Nic. Antonius l. c. II. 308. — Quetif, Scriptores ord. Praedic. t. II. 456). Abgedruckt sind die Noten auch im Venediger Bibelwerk.

34. Besonders nennenswerth ist Caspar Sanctius (Sanchez) S. J. († 1628) in Isaiam prophetam cum paraphrasi, Lugd. 1615. Richtig urtheilt über ihn Cornelius a Lap.: justum volumen scripsit in Is. . . . Sanchez illudque doctum aeque ac elegans cum insigni paraphrasi singulorum capitum, und Calmet: eruditus est, sapiens, solidus, literae inhaerens, et omnium quos noverim interpretum praestantissimus; noch Anderer Urtheile siehe Hurter, Nomencl. I. 604[1].

35. Viel verbreitet und durch Klarheit und inhaltsreiche Kürze brauchbar sind die Anmerkungen von Jacob Tirinus S. J. († 1636) commentarium in V. et N. T. (sehr oft edirt vgl. de Backer l. c. s. v.).

36. Am bekanntesten sind die reichhaltigen, aber von der strengen exegetischen Methode oft abschweifenden und mehr für den Homileten und Prediger berechneten Arbeiten des Cornelius a Lapide (van den Steen) S. J. († 1637). Aber immer sind sie, wie Reinke mit Recht hervorhebt (die mess. Weiss. I. S. 30), „mit Nutzen zu gebrauchen, da der Verfasser nicht bloß einen großen Scharfsinn besaß, sondern auch die früheren Ausleger, namentlich Sanchez und die Kirchenväter, fleißig benutzt hat". Hieher gehören seine Commentaria in quatuor prophetas maiores, oft edirt (vgl. de Backer l. c. — Verschiedener Urtheile bei Hurter l. c. p. 624).

37. Anerkennung haben auch gefunden die Anmerkungen von Jacobus Gordonus S. J. († 1641); sie schließen sich, wie Diestel sagt (l. c. 441),

---

[1] E. F. K. Rosenmüller schreibt über ihn: planam singulorum capitum paraphrasin tradit cujus rationem reddit in subjuncto commentario, in quo multa utilia occurrunt.

„enge an den Literalsinn des Textes an, geben indeß viele chronologische, apologetische, polemische Abschweifungen". Sie erschienen in: Biblia sacra cum commentariis ad sensum literae, et explicatione temporum locorum . , . Lutet. Paris 1632 — und sind auch im Venediger Bibelwerk abgedruckt. Sehr günstig urtheilt über sie Rich. Simon (hist. critique du V. T. l. 3. cap. 12).

38. Ebenso bezeugen die häufigen Ausgaben und zahlreiche Urtheile die Vortrefflichkeit der brevis explicatio sensus literalis S. Scr. ex optimis quibusque auctoribus per epitomen collecta (oder, wie der Titel in anderen Ausgaben lautet: Commentarii totius Scr. ex optimis quibusque auctoribus collecti) des Joh. Steph. Menochius († 1655); sie ist mit dem Commentar von Maldonat und den Bemerkungen von Estius, und wie bereits bemerkt, mit den Erläuterungen von Sa, Mariana, Malvenda, Tirinus und Gorbonus gleichfalls abgedruckt im Venediger Bibelwerke (Ausgaben und Urtheile vgl. bei de Backer l. c. und Hurter l. c. 813).

39. Große Anerkennung hat gefunden und verdient der Commentaire littéral . . . par *Augustin Calmet* O. S. B. (Paris 1724 — in's Latein übersetzt von J. D. Mansi; herausgeg. z. B. Würzburg 1789). Diestel (l. c. 441) bemerkt über ihn: „sein stetes Absehen ist auf eine grammatische Interpretation gerichtet. Durch eine Fülle trefflicher historischer Bemerkungen, durch unbefangene Kritik der patristischen Exegese, durch besonnene Rücksichtnahme auf alte Versionen, durch Verschmähung der mystischen Allegorie entschädigt er für manche Deutungen (wie bei Gen. 3, 15 — dem Protestanten behagt die kirchlich-messianische Deutung natürlich nicht) . . . und bleibt einer der ausgezeichnetsten und klarsten katholischen Exegeten, so wenig Anerkennung und Nachfolge auch seine richtigeren Principien in seiner Kirche fanden (?!)."

Weniger Beachtung verdienen, doch seien hier der Vollständigkeit wegen noch genannt:

40. Der Commentar von Franciscus Carrière († 1665) in universam Scripturam.

41. Der literale und moralische Commentar zu den Propheten von Franc. Peau de la Coullardière. Paris 1680.

42. Die Erklärung des Isaias von Laisne de Marguerie. Paris 1654 — beide französisch.

43. Sacrum theatrum bibliorum von *Laurentius* a. s. Francisca rom. O. S. Aug.

44. L'explication littérale et françoise de toute la Bible selon la méthode que N. S. a enseignée à ses Apôtres, Paris 1673—1682, auch lateinisch als Scientia universalis S. Scripturae 1685, von *Bened. Laugeois* O. Cap.

45. Bekannter als diese ist Isaac le Maistre de *Sacy:* La sainte Bible, en Latin et en François avec le sens propre et littéral. Paris 1682 u. o. — Vgl. über diese Hurter l. c. t. II. 122. 129. 418 u. f. — Manches ist auch in den von Migne edirten Scripturae s. cursus completus übergegangen.

46. „Caspar Kuemmet S. J. universam Scripturam locuplete compendio explicavit" (Moguntiae 1706). Hurter l. c. 753.

47. Oefter gedruckt wurde die Erklärung des Oratorianers Ludwig Carrières.

48. Nur einiges aus Isaias behandelt Antonius Roboredo O. serv. b. M. V. in seiner lucerna prophetica (die ersten 6 Kap.) und dissertationes in Is. proph. (über 7, 14 u. a.).

49. Jac. Jos. Duguet: Explication des 25 premiers chapitres d'Isaïe, 1734 (vgl. Hurter l. c. II. 1039).

50. Die sog. Bible de Vence bietet nebst kurzen Noten Vorreden und Abhandlungen, die oft aus Calmet entlehnt sind und des auteurs les plus célèbres, sich aber auch öfter polemisch gegen Calmet verhalten. Aus Isaias wird speciell behandelt 7, 14; 18, 1. 2; 53, 2.

Von den mit Anmerkungen versehenen Bibelübersetzungen seien noch genannt:

51. Cartier Germ. (z. B. Constanz 1763. 1770.)

52. Genoude Ant. Eug. (Paris, Lyon 1821—1824).

53. Weitenauer Ign. (Augsburg 1779—1781)

54. Braun Heinr. (Augsburg 1789—1797.)

Anmerkung. Ueber andere, sonst wenig bekannte Erklärer der ganzen heiligen Schrift und speziell des Isaias aus dem Dominikaner-Orden findet man spezielle biographische und literargeschichtliche Nachweise bei Quetif und Echard: Scriptores ordinis Praedicatorum I. 597. 602. 647. 699 u. ö.; t. II p. 286. 716. 759. 942. 944 u. ö. Noch andere bei Calmet in der dem Dict. bibl. vorausgeschickten literargeschichtlichen Abhandlung.

Von den Postillae in universa biblia seien genannt:

55. Die von Card. Hugo a Sancto Caro († 1263).

56. Die berühmte von Nicolaus Lyranus († 1340), meist abgedruckt mit den Additiones des Paulus von Burgos († 1435) und den Replicae des Matthias Doringk, welcher den Nik. von Lyra gegen die Correkturen des Paulus zu vertheidigen bemüht ist.

Neuere Commentare und Bearbeitungen sind:

57. Peter Schegg, der Prophet Isaias übersetzt und erklärt. München 1850.

58. Mehreres von L. Reinke: Exegesis critica in Is. 2, 2—4 (Monast. Guest. 1838); in Is. 52, 13—53, 12 (ib. 1836) und besonders „Die messianischen Weissagungen" 1. und 2. Bd. Gießen 1859. 1860.

59. A. Rohling, der Prophet Jesaja übersetzt und erklärt. Münster 1872.

60. B. Neteler, das Buch Isaias, aus dem Urtext übersetzt und mit Berücksichtigung seiner Gliederung und der auf seinen Inhalt sich beziehenden assyrischen Inschriften erklärt. Münster 1876.

Dazu sind erwähnenswerth die bekannten Bibelübersetzungen:

61. Allioli (mit kurzen Anmerkungen).

62. Loch und Reischl (Regensb. 1851. 1867). Die Bemerkungen zu den Propheten (von V. Loch) sind zutreffend und reichhaltig.

63. Von dem in Paris bei Lethielleux veröffentlichten Bibelwerke gehört hieher: Isaïe, par Trochon.

Eine Aufzählung der protestantischen Exegeten liegt nicht in unserem Plane. Sie sind aufgeführt bei E. F. C. *Rosenmüller*, Scholia in

V. T. pars III. 1. X—XXIV., bei Gesenius, der Prophet Jesaja II, 1. S. 127 u. f., bei Keil, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung, S. 205 u. a. Wir begnügen uns folgende namhaft zu machen:

64. Critici sacri t. 4 enthalten Annotata ad Esaiam von Munsterus, Vatablus, Castalio, Clarius, Lucas Brug., Forerius, Drusius, Grotius. Darunter sind Katholiken *Vatablus, Clarius, Forerius, Lucas Brug.*

65. Campegii Vitringae Commentarius, 2 Fol.

66. Wilh. Gesenius, der Prophet Jesaja, mit einem vollständigen philol. krit. und hist. Com. Leipzig 1820. 21. 3 Thle.

67. Aug. Knobel, der Prophet Jesaja, Leipzig 1843. 4. Auflage herausgegeben (und mit Zusätzen vermehrt und Umarbeitungen) von Dr. Ludw. Diestel, Leipzig 1872.

68. Im gläubig frommen Sinne gehalten ist: M. Drechsler, der Prophet Jesaja, 3 Thle. Stuttgart 1845. 49. — Des zweiten Theiles zweite Hälfte (Kap. 28—39) ist aus Drechslers Nachlasse herausgegeben von Fr. Delitzsch und Aug. Hahn — der dritte Theil ist großentheils von Aug. Hahn bearbeitet.

69. Aehnlich gläubig gehalten ist: Fr. Delitzsch, biblischer Commentar über den Prophet Jesaja, Leipzig 1866. 1873.

Eine Charakteristik und Aufzählung der rabbinischen Auslegung bietet Gesenius II, 1. S. 119—127.

Erklärung.

Isaias ist der Fürst unter den Propheten. Von seinem Einflusse und Ansehen zeugt schon, daß die heilige Schrift seine prophetische Wirksamkeit mit relativer Ausführlichkeit erwähnt (4 Kön. 19. 20. 2 Par. 32, 20), zeugt das im Buche Eccli. ihm gespendete Lob: Isaias propheta magnus et fidelis in conspectu Dei . . . spiritu magno vidit ultima et consolatus est lugentes in Sion; usque in sempiternum ostendit futura et abscondita antequam evenirent (48, 25—28); zeugt endlich der ausgiebige Gebrauch, der im N. T. in Jesu Reden und in den Schriften der Apostel von seinem Buche gemacht wird. Er wird da, wie a Lap. richtig bemerkt, öfter angeführt, als alle anderen Propheten zusammen, nahezu hundert Mal (vgl. z. B. Recensus locorum V. T. in novo S. 1054 im vierten Bande der Polyglottenbibel von R. Stier und W. Theile).

Voll seines Lobes sind auch die Kirchenväter. Eusebius nennt ihn „den großen und bewunderungswürdigen (θαυμάσιον) Propheten — den größten der Propheten“ (dem. Ev. II, 4. V, 4); bei dem Pelusioten Isidor heißt er ὁ διορατικώτατος, und τῶν προφητῶν σαφέστατος (ep. I, 42. 366); bei Theodoret ὁ θειότατος (praef. in Is.); Cyrillus von Alexandrien schreibt, daß Isaias nicht bloß mit der Zierde der Prophetie, sondern auch mit den Lobsprüchen des Apostolates zu krönen sei, weil er Prophet und Apostel gewesen und in seiner Schrift Reden voll evangelischer Klarheit darbiete (in prooem.). Dasselbe hebt auch lobend der hl. Hieronymus hervor: universa Domini sacramenta praesens scriptura continet.... quidquid sanctarum est scripturarum, quidquid potest humana lingua proferre et mortalium sensus accipere, isto volumine continetur (Prolog. in comm.). Und an Paula und Eustochium schreibt er: ac primum de Isaia sciendum, quod in sermone suo disertus sit: quippe ut vir nobilis et urbanae eloquentiae nec habens quidquam in eloquio rusticitatis admistum. Unde accidit, ut prae ceteris florem sermonis ejus translatio non potuerit conservare. Deinde etiam hoc adjiciendum, quod non tam propheta dicendus sit quam Evangelista. Ita enim universa Christi Ecclesiaeque mysteria ad liquidum prosecutus est, ut non putes eum de futuro vaticinari, sed de praeteritis historiam texere (praef. in translat.). Aehnlich der hl. Augustin (de civit. Dei 18, 29), und der hl. Ambrosius rieth dessen Lektüre, weil er am deutlichsten von

Christus und der Berufung der Heidenvölker geweissagt, dem neubekehrten Augustinus an (August. Confess. 9, 5.).

Mit Recht bewundert man die Erhabenheit, Kraft, den Glanz und den dichterischen Schwung seiner Diktion (vgl. Chrysost. in Is. Eingangs); gut schreibt Danko: argumento oraculorum convenit sublimitas et majestas eloquii. Isaiae genus dicendi omnium, quae sacra lingua exstant scripta, primas fert partes palmamque eloquentiae. In eo puritas Hebraismi resplendet. Oratio prophetae viva est et efficax, pollet quidem figuris sententiarum; sed ornamentis quoque verborum omnis generis affluit (hist. revel. V. T. p. 396).

Was die äußere Form seiner Darstellung anlangt, so sind nach den metrischen Grundsätzen und Untersuchungen von Dr. G. *Bickell* (metrices biblicae regulae) und G. *Gietmann* S. J. (de re metrica Hebr.) manche Partien auch des ersten Theiles in Versen abgefaßt. Bickell hebt u. a. hervor 10, 5—7; 11, 1—8. 12 Kap. 14, 4—21; 14, 29—32. Die vier Strophen 9, 7 — 10, 4 enthalten nach ihm das Schema 8. 6. | 8. 6. || 8. 8. | 10, 8. | 8. 6. || 6. 6. (vgl. Zeitschr. der deutsch-morg. Gesellsch. 1879. S. 704. 706.) Außerdem 16, 9—10; 25, 1—5. 9—12; 26, 1—19; 27, 2—5; 38, 10—20. (vgl. Zeitschrift f. kath. Theol. Innsbruck 1880, S. 555.) P. Gietmann bezeichnet 11, 1—10 siebensilbige Verse, 13, — 14, 3 ebenso; das Spottlied 14, 4—27 elfsilbige; V. 29—32 siebensilbige; 38, 10—20 siebensilbige V. — von Kap. 40 an ist alles siebensilbig, mit Ausnahme von 45, 14—25 (elfsilbig), 47 (elfsilbig), 52, 54, 55 (achtsilbig) — vgl. l. c. S. 59 u. f.

Der Inhalt seiner Prophetie ist in seinem Namen „Heil Jehovahs" in unübertrefflicher Kürze und Genauigkeit gegeben. Um das „Heil des Herrn" zu verkünden, zeigt er, wie das gegenwärtige, dessen unwürdige Volk geläutert, wie alles weltlich Große und Pomphafte erniedrigt werden muß (negativ), und wie alsdann das Heil des Herrn nach Gottes Plane in der Vorbereitung und im messianischen Reiche sich verwirklicht (positiv).

Die Vorrede.

Kap. 1.

Die Ueberschrift: „Weissagung des Isaias, des Sohnes des Amos, die er über Juda und Jerusalem geschaut in den Tagen von Ozias, Joathan, Achaz und Ezechias, den Königen von Juda."

Weissagung — genauer Gesicht, Schauung, visio; ein Name, der seine Erklärung in der Art der Mittheilung findet, durch die den Propheten von Seiten Gottes Aufschlüsse vermittelt wurden; vgl. Einleitung. Wie der hl. Cyrillus von Alexandrien bemerkt, waren die Propheten eben Seher der Dinge selbst, indem sie mit dem Auge des Geistes die Zukunft erschauten. Daher der Name, der zugleich nach der richtigen Bemerkung von Procopius die Sicherheit und Gewißheit der Weissagung andeutet.

Die scheinbare Beschränkung, welche in dem Zusatze „über Juda und Jerusalem" liegt und zu dem Inhalte nicht gut zu passen schien, hat Veranlassung geboten, daß man entweder die gegen die auswärtigen Völker

gerichteten Aussprüche (Kap. 13—23) als nicht von Isaias herrührend oder wenigstens nicht von ihm der gegenwärtigen Sammlung eingereiht bezeichnete, oder daß man diese Ueberschrift nicht als Titel des ganzen Buches gelten lassen wollte. Im letzteren Falle sollte 1ª Ueberschrift der ersten Weissagungsrede sein und 1ᵇ späterer Zusatz, der die spezielle Ueberschrift um jeden Preis zum Gesammttitel habe umbilden sollen. Dieses z. B. Schegg, jenes Knobel. Allein beides mit Unrecht. Der Ausdruck erschöpft den ganzen Inhalt der Prophetie. Nur muß man Juda und Jerusalem so fassen, wie sie der prophetischen Anschauung vorschweben und durch den Charakter der nachfolgenden Orakel wirklich gekennzeichnet werden. Was über die auswärtigen Völker in den Gesichtskreis des Propheten tritt, tritt ein wegen Juda und Jerusalem und in Bezug auf beide. Das auserwählte Volk bildet den von Gott gesetzten Mittelpunkt der Weltgeschichte; weil die Völker sich an Israel vergreifen oder weil Israel sich an die Völker anlehnen will, seines Gottes vergessend, — ferner weil nun einmal die messianischen Heilsverkündigungen an Juda und Jerusalem geknüpft sind und von da aus allen Nationen zuströmen sollen, so ist ohne weiteres einleuchtend, wie der streng theokratischen Anschauung alle Prophetie in eine Weissagung über Juda und Jerusalem zusammenfließt. Oder, falls der Prophet den Gegenstand seiner Weissagungen in seiner Wurzel, besser in seinem einigenden Knotenpunkte, in seiner ideellen und centralen Einheit auffassen und klarlegen wollte, was konnte er Wahreres und Bezeichnenderes schreiben, als was er eben geschrieben hat „über Juda und Jerusalem"? Jerusalem umfaßt in der prophetischen Sprache das Volk Gottes des alten und des neuen Bundes; diesem und diesem allein gelten alle Offenbarungen; also kann der Prophet von seinem Gesichtspunkte aus, der ihm die Dinge eben in ihrer gottgeordneten Unterordnung darstellt, nicht anders schreiben, wenn er den Quellpunkt und Gesammtinhalt seiner Aussprüche vorlegen will. Man vergleiche eine ähnliche Ausführung bei Cyrillus zu Is. 2, 1.

Die Eröffnungsrede V. 2—31. Sie wird mit Recht als Vorrede gefaßt, die zugleich den Hauptinhalt der nachfolgenden Weissagungen bündig in sich schließt (so schon a Lap.). Es heben sich deutlich drei Strophen ab: 2—9, 10—20, 21—31, welche die Verschuldung des Volkes, die Strafe und schließlich die Aussicht auf Rettung in einer sich gegenseitig ergänzenden Weise zum Ausdrucke bringen.

1) V. 2—9.

Mit einschneidender Kraft beginnt die Anklage, die Darlegung des entsetzlichen unnatürlichen Undankes und der Verschuldung des Volkes. Der Hinblick auf Gottes Groß- und Wohlthaten, denen das Volk Abfall und mehr als thierischen Stumpfsinn entgegenbringt, begründet den so ausdrucksvollen und inhaltsschweren Anfang, V. 2: **„Höret, Himmel, und horche auf, Erde; denn der Herr redet: Söhne habe ich herangezogen und erhöht, sie aber haben mich verschmäht."** V. 3: **„Es kennt der Ochs seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn — Israel aber kennt mich nicht; mein Volk ist ohne Verständniß."** Ist die Anrufung der unbelebten Natur

überhaupt ein rhetorisches Mittel, die Wichtigkeit des Gegenstandes und die tiefe Ergriffenheit des Redenden, die sich den Zuhörenden mittheilen will, zum sinnfälligen Ausdruck zu bringen, so gewinnt diese Form im Munde eines Propheten durch Israels Geschichte und heilige Literatur noch eine erhöhte Bedeutung. Das Vermächtniß des Moses, jenes Lied, das er Israel lehrte, beginnt mit der gleichen Anrufung (Deut. 32, 1), und Moses läßt auch keinen Zweifel, wie er sie aufgefaßt wissen will. Himmel und Erde sollen Zeugen sein, daß er seinem Volke das Gesetz eingeschärft, und dessen unentwegte Wächter und Rächer (Deut. 31, 28; 30, 19; 4, 26). Und gerade für den Tag des Abfalles soll dieses Lied zum Zeugen sein gegen Israel (Deut. 31, 19. 20). Stimmt also der Prophet diese Klänge an, so entrollt er mit einem Male eine wirkungsvolle Scene: er weist hin auf den feierlichen Augenblick, in dem Moses vor diesen Zeugen das Volk auf Haltung des Gesetzes vereidigte, und klagt eben diesen Zeugen den Abfall vom Gesetze. Treffend der hl. Thomas: requirit creaturam in testem in judicium peccati, quae etiam fuerat testis in obligatione praecepti, und vor ihm der hl. Basilius: „es geziemte sich, dieselben Zeugen, die bei der Uebergabe des Gesetzes herbeigerufen wurden, auch beim Vorwurf wegen Verletzung des Gesetzes einzuladen.“ Warum aber gerade diese Zeugen mit Recht geladen wurden, deutet die heilige Geschichte selbst an. Nicht etwa bloß, wie Zeno von Verona andeutet, weil Himmel und Erde dem Winke Gottes gehorsam Regen und Früchte spenden (vgl. lib. II. tract. 22. Migne, Patrol. lat. t. XI. col. 462), und ähnlich Ephräm, sondern wie der hl. Cyrill z. d. St. ausführt, weil sie Werkzeuge der göttlichen Großthaten bei der Befreiung aus Aegypten waren, denen also auch daran gelegen sein müsse, daß sie nicht umsonst gearbeitet hätten. Sodann mögen wir dazu nehmen, daß Himmel und Erde bei der Verkündigung des Gesetzes zusammenwirkten, um diese selbst recht eindringlich und feierlich zu machen: de caelo te fecit audire vocem suam .. et in terra ostendit tibi ignem maximum Deut. 4, 36 u. dgl., und daß beide, der Bemerkung des hl. Thomas gemäß, der dafür auf Ps. 49 und Weish. 16. Kap. verweist, auch als Werkzeuge der göttlichen Strafgerichte erscheinen. Mit dieser letzteren Beziehung ist auch die Vermittelung gegeben für den Gedanken des Theodor von Heraklea z. St., daß die im Himmel und in der Erde verborgenen Kräfte und Gewalten aufgerufen würden, während Andere deutlicher noch von den Engeln, als den Vollstreckern der auch durch Elementarkräfte auszuführenden Gerichte sprechen. Doch ist von selbst klar, daß diese Erklärung zu weit abliegt.

Anmerkung. Man hat die Erklärung von der Zeugenschaft Himmels und der Erde, die bei alten und neueren Erklärern die vorwiegende ist, durch die Bemerkung umstoßen wollen (Kn.), es folge ja als Grund der Aufforderung bloß „denn der Herr redet“, und somit würden Himmel und Erde nur zu aufmerksamer Anhörung eingeladen. Dieser Einwand beachtet nicht, daß dieses „aufmerksame Anhören“ sich nicht auf die Rede Gottes im Allgemeinen, sondern auf dieses konkrete Reden mit seinem gleich folgenden Inhalt bezieht, daß somit die betreffende Klage Gottes vor Himmel und Erde ausgeschüttet wird. Auf Grund der Vorstellungen aber, die nach Ausweis des Deut. und der Psalmen dem Volke Gottes und vor allen den Propheten geläufig waren, kann eine solche Anrufung nicht zu einer inhaltslosen Prosopopeia herabgedrückt werden, sie muß in obiger Weise erfaßt werden. Aehnliches vgl. Mich. 1, 2; 6, 2. Jerem. 2, 12.

Vor diesen Zeugen also erfolgt die Klage, die Gottes Treue und des Volkes Untreue so scharf kennzeichnet: „Söhne habe ich herangezogen und erhöht; sie aber haben mich verschmäht.“ Der Ausdruck begreift alles in sich, was Gott für Israel gethan seit dem Beginne seiner Geschichte. Richtig schreibt Rupert von Deutz z. St.: enutrivi filios in Abraham, Isaak, Jacob — exaltavi in Moyse, Josue, David educendo illos mirabiliter de terra Aegypti, dividendo illis terram, decorando illos regalibus victoriis. Da auf die Auserwählung in Abraham auch sonst ein so großes Gewicht gelegt wird (vgl. Is. 51, 2; 29, 22; 41, 8; 63, 16), so mögen wir dem Abte von Deutz beistimmen, um so mehr da Israel schon in Aegypten der „erstgeborene Sohn“ des Herrn heißt Ex. 4, 22. Diese Auserwählung ist eben der Grund, warum das Volk in Aegypten erhalten und glorreich schließlich am Sinai in peculium de cunctis populis erhöht wird, einer Auszeichnung, der die übrigen „Erhöhungen“ naturgemäß nachfolgten. Eine Realerklärung dazu bildet u. a. Deut. 4, 32—36; 32, 9 u. f., und bietet nach der Bemerkung des hl. Cyrillus die Weisheit des Gesetzes selbst und die Leitung des Volkes durch die Propheten, und, was Procopius und vor ihm schon Theodor von Heraklea beifügen, all' das Wunderbare, wodurch Gott seinem Volke gegen die jeweiligen Feinde glorreich beistand. Aehnlich auch Zeno von Verona a. a. O. Heißt Israel gens sancta, gens electa, regnum sacerdotale u. dgl. so sind das nur verschiedene Ausdrücke für diese eine Erhöhung. Mit Recht kann man auch dem hl. Thomas folgend eine dreifache Wohlthat hier bezeichnet finden: adoptionem, enutritionem, exaltationem. Der vorwurfsvolle Ton ist um so einschneidender und berechtigter, da Juda unter Ozias einer neuen Glanzperiode sich erfreute; vgl. 2 Par. 26, 8 u. f. — Wie zu gleichem Zwecke die Propheten häufig der Gunstbezeugungen Gottes gedenken, sehe man etwa Osee 7, 15; 9. 10; 11, 1. Amos 2, 10; 3, 2. Mich. 6, 4.

Hiezu der Gegensatz: ipsi autem spreverunt me, sie sind von mir abgefallen, wie treffend Mald. und Malv. schon die Tragweite des hebräischen Wortes geben. Der Umfang dieses Abfalles wird im Verlauf der Weissagung klar genug zu Tage treten.

Die ganze Unnatur dieses Treibens beleuchtet grell der in V. 3 enthaltene Vergleich: es kennt der Ochs u. s. f. „Um ihnen die Schamröthe ins Gesicht zu treiben,“ schreibt der hl. Chrysostomus z. St., „zeigt er ihnen, wie sie nicht Menschen, sondern den stumpfsinnigsten Thieren nachstehen.“ Aehnlich Basilius. Auch der hl. Hieronymus sieht einen besonderen Nachdruck in der Wahl der Thiere: comparat non canibus, quod sagacissimum genus animantium est, sed stolidioris sensus bovi et asino; in gleicher Weise Ephräm, Haimo, Maldonat, Calmet. Aehnliche Hinweise (Jer. 8, 7) schärfen zugleich das Bittere der Klage, indem sie die ganze Widernatur eines so grenzenlosen Undankes in's Bewußtsein rufen, und ein beredter Ausdruck des Schmerzgefühles beim Klagenden sind. Was der bloße Instinkt zuwege bringt, dafür hat Israel seinem Besitzer und Herrn gegenüber, der es so reichlich ausstattete, kein Gefühl, kein Verständniß mehr.

Die Richtigkeit dieser schweren Anklage und zugleich den Inhalt jenes „sie haben mich verschmäht“ begründet und entfaltet im Einzelnen das Fol-

gende, V. 4: **„Weh der sündigen Nation, dem Volke beladen mit Missethat, dem Geschlecht von Bösewichtern, den lasterhaften Söhnen! verlassen haben sie den Herrn, gelästert den Heiligen Israels, abgewandt nach rückwärts haben sie sich.“**

Das hebräische hoi goi vae genti ist durch den Gleichklang bedeutungsvoll. Der gehäufte Ausdruck soll das allgemeine, tief gehende Verderben kennzeichnen. Die einzelnen Glieder selbst schildern plastisch im gegensätzlichen Anschluß an den Pentateuch und den darin geschilderten Beruf Israels den Abfall. Es soll nach Ex. 19, 6 gens sancta sein[1]; jetzt ist es gens peccatrix — Deut. 4, 6 en populus sapiens et intelligens — jetzt ist es schuldbeladen; sein Ruhm ist sonst die Abstammung (semen) von Abraham u. s. f., jetzt ist es semen impium; sie sind, wie Cyrillus ausführt, die gottlosen Söhne gottloser Eltern und verdienen den Vorwurf „Natternbrut“; Deut. 14, 1 werden sie gemahnt: filii estote Domini Dei vestri und jetzt! Das sind sie geworden, indem sie den Herrn verlassen haben. Der allgemeine Ausdruck für den Abfall findet in den zwei folgenden Gliedern seine Spezialisirung und Steigerung: sie lästern den Heiligen Israels — ein aus der Berufungsvision mit ihrem Seraphimgesang herrührender Lieblingsausdruck unseres Propheten, hier um so bezeichnender wegen des Gegensatzes der unnahbaren Heiligkeit Gottes und der frechen Lästerung — schließlich: abalienati sunt: sie haben sich losgerissen, entfremdet von Gott weg und verharren steif und hartnäckig in der Abkehr.

Das Folgende schildert Tiefe und Umfang dieser Abkehr, indem zuerst der im V. 5 enthaltene Ausruf die Hoffnung auf eine jetzt zu erzielende Besserung in Frage stellt (so Basilius, Theodoret, Thomas) und die fernere Schilderung des allgemeinen Elendes, der Verödung und Verwüstung des Landes eben nach den im alten Bunde geltenden Normen zugleich der handgreiflichste und durchschlagendste Beleg ist für die sittliche Verkommenheit. Die Ausdehnung jener gibt den Maßstab für diese; oder aus den bereits verhängten Sündenstrafen schließe man auf den Grad der Sünde selbst. V. 5: **„Wohin soll ich euch ferner noch schlagen, da ihr den Abfall mehret? Das ganze Haupt ist krank, das ganze Herz siech.** V. 6: **Von der Fußsohle bis zum Scheitel ist nichts Gesundes an ihm — Wunde und Quetschung und schwellende Beule; nicht verbunden, nicht mit Heilmitteln versorgt, nicht mit Oel erweicht.**

Im Einzelnen gehen die Auffassungen der Ausleger verschiedene Wege. Alt ist der Zwiespalt über die Bedeutung von מֶה-עַל; der griechische Text bietet τί und auch die Erklärer des lateinischen super quo theilen sich in die Annahme von ad quid oder quare, oder in qua parte, in quo membro. Letzterer huldigen Hieronymus, Haimo, Maldonat, Loch, Allioli, ersterer Sa, Mariana, Calmet, während andere sich damit begnügen, beide Auslegungen anzuführen und noch einer dritten quo genere plagae Erwähnung zu thun (Estius, Tirinus, Menochius u. A. — auch Theodoret ποίαν γὰρ ἔτι, φησίν, ἐπαγάγω τιμωρίαν). Die folgende Vergleichung mit dem ganz wunden Körper, der für eine neue Strafzüchtigung keine Stelle mehr zu bieten scheint, möchte

---

[1] Vgl. 22, 31. Lev. 20, 7. 26; 21, 8.

in der That die Auffassung von Hieronymus empfehlen. Was man dagegen einwendet, daß die Anschauung des Körpers erst mit V. 6 eintrete, und somit dem Leser nicht zugemuthet werden könne, sie schon hier vorauszusetzen, (so Del.), ist nicht zutreffend, da diese Anschauung ja nicht anticipirt zu werden braucht, sondern schon einfach damit gegeben ist, daß gesagt wird: wohin soll ich euch noch schlagen? Und so stellt sich das Folgende ebenso leicht und ungezwungen als die Entfaltung des hier angeregten Gedankens dar. Das Hebräische gibt man entweder: warum wollt ihr immerfort geschlagen werden (Del.), oder: auf was sollt ihr noch geschlagen werden (Kn.). Die Züchtigung lastet ja bereits schwer, so fährt die Rede fort, auf euch und hat in erster Linie die edelsten Theile, die Leben, Bewegung und Kraft den übrigen vermitteln sollen, getroffen. Haupt und Herz: Königthum und Priesterthum (so Cyrill, Hier., Theod., Thomas, Malv., Men.) leiden unter der Strafheimsuchung, sind selbst krank und zerschlagen, also weit entfernt, frische Lebensimpulse mittheilen zu können. Nicht übel umschreibt Malvenda: tota administratio politica et ecclesiastica infirmata est et quod maxime in populo firmum esse debet, id ipsum est tenuissimum. Von da aus erweitert sich die Rede zur Beschreibung der ganzen Jammergestalt, die nach modernem Ausdrucke der ganze Staatskörper darbietet: keine gesunde Stelle ist ersichtlich, verschiedene Gattungen von Verletzungen machen sich allenthalben bemerklich, und was noch schlimmer ist, sie können und müssen den Körper heillos zerrütten und zerstören, da zu einem entsprechenden Heilungsprocesse noch gar kein Anfang gemacht ist. Die Verletzungen selbst mag man nach dem Hebräischen (mit Del., theilweise auch schon Malv.) genauer bestimmen als Hiebwunde, die ins Fleisch eingerissen hat und somit vor Allem verbunden werden soll, als unterlaufene Strieme, die der Erweichung durch Oel bedarf, und als frische eiternde Wunde, die ausgedrückt werden sollte. [Fast in gleicher Weise erläutert Procopius seinen griechischen Text: ἔστι δὲ τραῦμα μὲν λύσις τῆς τοῦ σώματος συνεχείας . . . ὁ δὲ μώλωψ ἴχνος ἐστὶ πληγῆς ὕφαιμον . . , φλεγμονὴ δὲ ὄγκος ἐστὶ πυρώδης συῤῥεόντων ἐπὶ τὸ ἀσθενὲς μέρος τῶν ὑγρῶν. . . .]

So ist denn am ganzen Volke das Drohwort in Erfüllung gegangen (Deut. 28, 35): percutiat te Dominus ulcere pessimo . . . sanarique non possis a planta pedis usque ad verticem tuum. Das Bild der Wunden u. s. f. ist zweifelsohne (mit Basil., Chrys., Cyr., Theodoret, Mald. u. s. f.) auf die Strafheimsuchungen durch Verwüstungen von Seiten der Feinde und auf ähnliche Unglücksfälle (nicht mit Hier., Thomas auf moralische Uebel) zu beziehen. Nur so wird der enge Zusammenhang mit V. 5 und die Einheit des Bildes gewahrt. Dazu kommt noch, daß V. 7 nach der bei Isaias gewöhnlichen Weise — wie sich im Verlauf der Erklärung herausstellen wird — den übertragenen Ausdrücken die eigentliche bildlose Sprache nachfolgen läßt.

Anmerkung. Die Rücksicht auf die Einheit des Bildes ließ auch die Uebersetzung „das ganze Haupt und das ganze Herz“ (mit Kn., Loch) vorziehen, während andere „jedes Haupt . .“ (Del.) belieben. Allein V. 6 ist, wie in eo unwiderleglich darthut, die Anschauung eines Körpers allein vorherrschend; diese Concinnität wird offenbar ganz verwischt, falls unmittelbar vorher von jedem Haupte die Rede ist. Noch sei bemerkt,

daß Haupt und Herz auch die staatserhaltenden Principien der Macht und der Einsicht im Allgemeinen (ähnlich schon bei Haimo, Sasbout) bezeichnen kann, ohne daß die spezielle Ausbeutung auf Königthum und Priesterthum nothwendig wäre. Maldonat mag mit seiner allgemeinen Auslegung Recht haben: intus et foris percussi estis et in iis partibus in quibus vita maxime consistit, neque meliores facti estis. Wir hätten dann einen ähnlichen Gedanken, wie 3, 1 u. 5.

Den Uebergang zu V. 7 und den Zusammenhang vermittelt trefflich Cyrillus und mit ihm Theodoret: „was eben in etwa dunkel gesagt wurde, macht er jetzt klar und allgemeinverständlich." Der Prophet selbst erklärt das gebrauchte Bild V. 7: **„Euer Land ist verödet, eure Städte sind niedergebrannt; vor euch verzehren Fremde eure Flur; sie ist verödet wie durch feindliche Verheerung."** So haben die bisherigen Strafgerichte das Land zugerichtet, aber ohne Erfolg der Besserung für die Bewohner; da rechtfertigt sich die Frage V. 5. Das Schauspiel der Verödung wird vom Propheten in pentateuchischen Ausdrücken aufgerollt vgl. Lev. 26, 16. 31. 33. Deut. 28, 23 — was dort für Sünde und Abfall gedroht ist, lastet jetzt als traurige Wirklichkeit, als Zeuge des vollbrachten Abfalls, auf dem Lande. Darum verfährt der Herr wider sein Land, wie dereinst gegen das Gebiet seiner Feinde, gegen Sodoma und Gomorrha. Diesen Gedanken legt der hebräische Text nahe durch das Wort מהפכה, den für die Umstürzung jener Städte gewöhnlichen Ausdruck (vgl. Deut. 29, 23) und so ist auch V. 9 schon in etwa eingeleitet, aber auch der Beweis für V. 4 und die Anklage V. 3 erbracht. Nur Jerusalem ragt einzig und allein noch auf unter all den Trümmern der Zerstörung ringsum, V. 8: **„Und übrig geblieben ist die Tochter Sion wie eine Hütte im Weinberge, wie eine Nachthütte im Gurkenfelde, wie eine Stadt, die verwüstet ist."** Tochter Sion, ein bekannter Hebraismus, der bald die Einwohnerschaft, bald auch nur den Ort selbst bezeichnet; das Land wird als Mutter, die Einwohner als deren Söhne und Töchter angeschaut; durch einen leichten Uebergang wird sodann der Ausdruck: Tochter, Jungfrau, Herrin, auf die Stadt selbst übertragen; weiterhin können auch die verschiedenen Zustände durch analoge Bezeichnungen ausgedrückt werden: so Wittwe von entvölkerten, Entehrte von eroberten Städten u. dgl. (vgl. Kn.). Die beiden ersten Vergleiche schildern Jerusalem in Bezug auf seine Umgebung; da ist die Stadt gewissermaßen der einzige, vereinsamte Bau, der jetzt bei der allgemeinen Zerstörung den Beschauer wie eine einsame und verlassen stehende Feldhütte anmuthet, während das dritte Glied andeutet, daß auch Jerusalem selbst schweren Schaden gelitten hat. Die Geißel hat sich auch in seinem Innern fühlbar gemacht. So die Vulgata. Verschieden gestaltet sich im letzten Gliede die Auffassung des Hebr. Einige übersetzen: wie eine blokirte (belagerte) Stadt, in Uebereinstimmung mit dem griechischen; andere wie eine gerettete, oder bewachte Stadt, oder wie ein Thurm (eine Stadt) der Wacht u. dgl. Der Gedankenfortschritt empfiehlt jedenfalls eine Auffassung, die zu der durch zwei Bilder bereits sattsam geschilderten Vereinsamung die in der Stadt selbst fühlbare und sichtbare Bedrängniß hinzufügt. So nur mag auch das obige, „das ganze Haupt ist krank" . . ., seine entsprechende Realerklärung, resp. wenigstens die Andeutung dazu finden. Die Stellung der Glieder des Bildes und der Ausdeutung wäre dann chiastisch.

Aber auch, daß Jerusalem bisher noch steht und so mit dem Centrum der Theokratie noch Hoffnung für das Ganze übrig ist, ist nicht Verdienst des Volkes oder seiner Häupter, sondern unverdientes gnädiges Eingreifen Gottes. Diese Wahrheit, die zugleich einen Hoffnungsstrahl für die Zukunft und einen ersten Ansatz zur später mehr und mehr sich entfaltenden Heilsverkündigung in sich schließt, verkündet V. 9: **„Hätte der Herr der Heerschaaren nicht einen Samen** (einen Ueberrest) **uns übrig gelassen, wie Sodoma wären wir geworden und Gomorrha wären wir ähnlich."** Der Herr hat also Israel nicht verworfen und vernichtet, wie der Gang der sonst sich offenbarenden Gerechtigkeit es zu erheischen schien; warum? Israel kennt die großen Verheißungen, die trotz aller Sünde sich verwirklichen werden und den Bestand des Volkes verbürgen. Nicht unpassend verweist Cyrillus anf ein ähnliches Vorkommniß in der Wüste; das ganze Geschlecht war dem Tode geweiht, nur Kaleb und Josue sollten das gelobte Land betreten. Es tritt uns hier schon ein Grundgesetz in Israels Geschichte entgegen, das uns bei unserem Propheten noch oft begegnen wird: *reliquiae* salvantur. Wie dieses Grundgesetz auch sich geltend machte, als der Messias erschienen war, führt u. a. das neunte Kapitel des Römerbriefes aus, wo auch unsere Stelle zum Belege dafür angeführt wird „wegen der Verwandtschaft des alten und neuen Bundes", wie Chrysostomus bemerkt. Misericordiae Domini quia non sumus consumpti, quia non defecerunt miserationes ejus. Lament. 3, 22. So schließt das düstere Gemälde dieser Strophe mit einem hoffnungsvollen Ausblick.

2) V. 10—20.

Die zweite Strophe (V. 10—20) schließt sich zunächst im verschärften Tadel an den V. 9 angeregten Gedanken an und bringt sogleich durch die entschiedene Verwerfung des bloß äußerlichen Werkdienstes, dem es an der belebenden religiösen Gesinnung mangelt, einen ferneren Beleg für Israels Abfall; einen Beleg, der ein Streiflicht auf die Priesterschaft wirft und somit die Verschuldung nach mehr als einer Seite hin zeichnet. Zugleich enthüllt der Grund der Verwerfung zum Theil den sittlichen Abgrund, in den das Volk gerathen; diese Strophe bildet demnach in dieser Hinsicht theils die Ergänzung, theils die weitere Erklärung der ersten. Der Uebergang ist aus V. 9 ersichtlich. Anknüpfend an den angedeuteten Vergleich fährt der Prophet fort, V. 10: **„Höret das Wort des Herrn, ihr Fürsten von Sodoma; vernimm das Gesetz unseres Gottes, Volk von Gomorrha!"** Hat er zuerst die Anklage vor Himmel und Erde ausgeschüttet, so wendet er sich jetzt zürnend und den Störrigen jeden scheinbaren Einwurf und jede heuchlerische Beschönigung abschneidend an die Häupter des Volkes und an dieses selbst. Vergleich und Benennung ist bereits mosaisch, Deut. 32, 32, — weiter ausgeführt, z. B. Js. 3, 9. Jer. 23, 14. Ez. 16, 49. Die jüdische Sage erblickt in diesem strengen Tadelworte die Ursache des Martyrertodes des Propheten unter Manasses; jedenfalls ist es ein Beleg des prophetischen kühnen Freimuthes. Bei solcher Anklage mochte wohl Mancher auf den Tempeldienst hinweisen; deßwegen verkündet er ihnen die Norm Gottes, V. 11: **„Wozu**

mir die Menge eurer Opfer? spricht der Herr. Satt bin ich; an Brandopfern von Widdern und Fett von Mastkälbern und Blut von Kälbern und Lämmern und Böcken habe ich kein Wohlgefallen." Die ausführliche Aufzählung markirt recht kräftig den leitenden Hauptgedanken, der durch die abgerissen hingeworfene Einleitungsfrage mit Entrüstung an die Spitze gestellt ist und durch das „satt bin ich" u. s. f. seine verschärfte Darlegung findet. Die Aufzählung selbst begreift die verschiedenen Opferarten und opferfähigen Thiere nebst dem Hauptritus beim Ganz-, Fried- und Schuld-Opfer; daher die Erwähnung der Fettstücke und des Blutes. Der Prophet betont hiemit den Geist des Gesetzes und den Willen des Gesetzgebers. Der äußere Gottesdienst ist ja seiner Idee nach eine Frucht und Bethätigung, ein Symbol des inneren. Daher oft ähnliche Mahnungen, die bei dem an Aeußerlichkeiten hängenden Volke um so nöthiger waren; vgl. Osee 6, 6. Amos 5, 21. Mich. 6, 6. Jer. 7, 22. Ps. 49, 7 u. s. f. Waren ja die Opfer nur, wie der hl. Thomas bemerkt, Gott genehm ex devotione offerentis et propter significationem rei oblatae. Diese Bedeutung war aber eine zweifache: die Anerkennung der obersten Macht Gottes (aus der Idee des Opfers) und der Hinweis auf das eine Opfer Christi (aus der Idee des Typus — vgl. z. B. Cyrill und Thomas z. St.).

Das Folgende gehört noch dem gleichen Gedankenkreise an und bringt den gesammten äußerlichen Mechanismus des Gottesdienstes zur Darstellung. Vergebens und entehrend für Gott ist ihr Tempelbesuch, V. 12: **„Wenn ihr kommt vor mein Antlitz, wer forderte dieses von eurer Hand, daß ihr in meinen Vorhöfen umhergehet?"** Vor Gottes Angesicht kommen, erscheinen, ist der gebräuchliche Ausdruck für den vorgeschriebenen Tempelbesuch aller männlichen Israeliten an den drei hohen Festtagen; vgl. Ex. 23, 17; 34, 23; sodann überhaupt vom Tempelbesuch (Ps. 41, 3; 83, 8). Das „Antlitz Gottes" mag auch die leuchtende Wolke, den Nebelglanz, die Schechina (δόξα) besagen, die in der Wüste über der Bundeslade sichtbar war; weil sodann Gott eben in der Bundeslade speziell seine Gegenwart offenbarte, hieß das Erscheinen vor ihr oder bei ihrer Stätte ein Erscheinen vor Gott, oder nach einem bekannten Hebraismus: vor dem Angesichte Gottes. Der jetzige Tempelbesuch ist so geartet, wie ihn Gott eben nicht will. Gut schreibt Mald., die Stelle erklärend: quis unquam a vobis requisivit, ut cum venitis in conspectum meum nihil aliud faciatis, quam atria mea *conculcare*, i. e. pedibus, non animo venire; ähnl. Malv. Sie zertreten und nützen die Vorhöfe nur ab — Gott hat für ihren Tempelbesuch keine andere Bezeichnung mehr. Hieran reiht sich nach dem Grundsatze: non apparebis in conspectu meo vacuus" (Ex. 23, 15) und obige Rüge über den bloß äußerlichen Opferkult vervollständigend der Tadel gegen die unblutigen Opfer und die geistlose Feier der Festzeiten, V. 13: **„Bringet nicht ferner nichtiges Opfer. Rauchwerk ist mir ein Gräuel. Neumond und Sabbath und andere Feste ertrage ich nicht mehr — gottlos sind eure Versammlungen."** V. 14: **„Eure Neumonde und eure Festlichkeiten hasset meine Seele, sie sind mir lästig geworden, ich bin es müde, sie zu ertragen."** Man hat diese und ähnliche Stellen oft zum Beweise angerufen, daß die in den Büchern Moses vorgeschriebene Opferordnung nicht bestanden habe —

allein ganz mit Unrecht. Denn der Nachdruck der Rede liegt offenbar darin ausgesprochen, daß die Opfer zu Opfern der Nichtigkeit, Eitelkeit, Sündhaftigkeit (daher das Hebr. „lügenhaftes Speiseopfer") gemacht worden sind, daß die Versammlungen ihrem Zwecke entfremdet und verwerflich und gottlos sind. In energischer Kürze bietet daher das Hebr.: „Frevel und Festversammlung", d. h. wie reimt sich das zusammen? Denselben Gedanken enthält V. 14 mit dem nachdrücklichen: eure Neumonde, d. h. wie ihr sie begehet. Daß ferner die gegnerische Auffassung (vertreten z. B. auch von Kn., der wenigstens „das kanonische Ansehen der Opferthora" in Abrede stellt) durch Wortlaut und Zusammenhang ausgeschlossen werde, beweist auch das Folgende. Denn es wird doch Niemanden beifallen, zu behaupten, daß Gott das Gebet an sich verwerfe, oder weil er ihr Gebet tadelt, nie eine Vorschrift zur Uebung des Gebetes erlassen habe. Er will dieses Gebet nicht, weil sie von ihrem Sündenleben nicht abstehen wollen. Und wie V. 18 zeigt, enthüllt er ihnen die Nichtigkeit ihres Kultus, weil sie auf diesen gestützt mit Gott rechten zu können meinten, als würden sie unverdienter Weise mit Züchtigungen heimgesucht. Misericordiam volo et non sacrificium gibt denselben Gedanken — deßgleichen was Samuel zu Saul sagt 1 Kön. 15, 22.

V. 15: **„Und wenn ihr eure Hände ausstrecket, wende ich meine Augen ab von euch, und vervielfältigt ihr auch euer Gebet, so erhöre ich es nicht; denn eure Hände sind voll Blut."** Neben dem rituellen (liturgischen) Gebete, das eben im Opfer und in der Festfeier seinen hauptsächlichen Ausdruck fand, wird hier auch das private Gebet nebst dem äußeren Gebetsmechanismus (Ausstrecken der Hände gen Himmel oder gegen das Heiligthum und lautes Rufen) getadelt und so eben die Inhaltslosigkeit des gesammten Kultus und dessen äußere Verflachung zur Anschauung gebracht. „Hände Blutes voll", d. h. sie üben Gewaltthaten, Ungerechtigkeiten, Bedrückungen, Mord — eine Illustration zu V. 3 u. 4, deren mehrere noch der folgende Vers bringt. Es bewährt sich auch so diese zweite Strophe als Erweiterung und Ergänzung der ersten.

Und damit ja kein Zweifel bleibe, wie die bisherigen Klagen (V. 11—15) gemeint sind, folgt nun V. 16. 17 der positive Theil jener in V. 10 angekündigten Gottesnorm. V. 16: **„Waschet euch, seid rein, hinweg von meinen Augen mit der Schlechtigkeit eurer Gedanken; lasset ab verkehrt zu handeln."** V. 17: **„Lernet Gutes thun, strebet nach Recht, unterstützet den Unterdrückten, sprechet Recht der Waise, vertheidiget die Wittwe."** Das sind also die Forderungen Gottes, die sie hintansetzen und so ihren Abfall besiegeln. Die gehäuften Ausdrücke betonen eine innere sittliche Reinigung und Läuterung, eine Heilung von innen heraus; die Wurzel des Bösen „malum cogitationum" sollen sie aus Ehrfurcht vor dem unter ihnen Thronenden und Allsehenden entfernen. Dann tritt das Gebot in Kraft declina a malo et fac bonum. Das „Gute" wird vierfach nach der Seite der Gerechtigkeit hin näher bestimmt — eine Anforderung, die an sich mit den obersten und allen am leichtesten erkennbaren Grundsätzen des Rechtes im Einklang steht und daher ebenso die Milde des fordernden Gottes hervorhebt, wie sie zugleich zur Begründung eines geordneten Zusammenlebens unerläßlich und

fundamental ist. Von allen Unterdrückten bedürfen am meisten des Beistandes die ärmsten und hilfelosesten d. i. Wittwen und Waisen (vgl. Ex. 22, 22. Deut. 10, 18; 27, 19 u. ö.).

Das Hebr. bietet: „reiniget euch, entfernet die Bosheit eurer Thaten . . . leitet (bringet in's rechte Geleise) den Gewaltthätigen, führet der Wittwe Sache", oder wie Mald. und Malv. geben suscipite causam viduae.

Schon die Aufforderung selbst ist ein Zeichen, daß Gott Milde und Schonung eintreten lassen will. „Nachdem er ihnen die Sünden vorgehalten hat, läßt er sie nicht verzweifeln, sondern bringt alsbald ganz passend die aus seiner Güte und Milde quellende Gnade ihnen entgegen", bemerkt gut der hl. Cyrillus schon zu V. 16. Klarer noch spricht Gott diese seine Gesinnung und Absicht im Folgenden aus, V. 18: **„Und kommet und rechtet mit mir! spricht der Herr; wenn eure Sünden sind wie Scharlach, wie Schnee sollen sie weiß werden, und wenn sie roth sind wie Purpur (Karmesin), wie weiße Wolle sollen sie sein."** Das Hebr.: „Kommt und laßt uns miteinander rechten!"

Aber in welchem Sinne bietet Gott ihnen einen Rechtsstreit hier an? Es ist eine zweifache Auffassung möglich. Eng an das Vorhergehende anschließend mag man erklären: jetzt, nachdem ihr Gottes Norm und Anklage gehört, kommt noch und beklaget euch über die hereingebrochenen Unglücksfälle; hat Gott nicht mit Recht gezüchtigt? Sind eure eitlen Einreden nicht gründlich widerlegt? Aehnlich schon der hl. Basilius. Etwas verschieden verbinden die meisten Anderen: cum autem, inquit, haec feceritis, arguite me, si non reddidero praemia quae pollicitus sum; so der hl. Hier., ähnlich Ephräm, Thomas, a Lap., For., Mald., Sa, Mar., Men. u. a. Auf Grund der entwickelten Gottesnorm bietet ihnen Gott gleichsam einen neuen Vertrag an. Er will von seiner Seite völlige Verzeihung angedeihen lassen und ihnen neuerdings Leben und Tod, Glück und Unglück zur Wahl vorlegen. Die Vergleichung mit Scharlach, Purpur ist wohl, wie schon Hier. andeutet, durch V. 15: „Hände voll Blut", veranlaßt. Doch auch in der Apokalypse ist der Gegensatz zwischen Sünde und Heiligkeit durch Roth und Weiß versinnbildet, insofern die Repräsentanten beider in diese charakteristischen Farben gekleidet sind; vgl. 17, 4; 3, 4. 5; 7, 14. Weiß, die Lichtfarbe, bildet der strahlenden Gotteserscheinung Gewand, z. B. Dan. 7, 9 vestimentum ejus quasi nix et capilli capitis ejus quasi lana munda, Ps. 50, 9. Matth. 17, 2 u. dgl. Der Vergleich ist noch bedeutungsvoll für die Auffassung des Rechtfertigungsprocesses. Es liegt ihm offenbar die Vorstellung zu Grunde, daß die Seele von dem Sündenwust durch und durch angesteckt und grell entstellt ist, aber durch Gottes Gnade rein, licht und glänzend wird und so ein würdiges Ebenbild Gottes, der selbst Licht ist und im Lichte wohnt. Die Rechtfertigung wird demnach als eine Tilgung des alten Zustandes und zugleich als Neugestaltung und Umschaffung in einen neuen glänzenden Stand versinnbildet.

Gott spricht gewissermaßen wiederum, wie einst durch Moses zu Israel — so leitet schon Cyrillus V. 19 ein — ich lege vor euch Leben und Tod, Segen und Fluch; wählet also (Deut. 30, 15. 19); V. 19: **„Wenn ihr**

wollet und auf mich höret, so werdet ihr des Landes Güter genießen;" V. 20: **„wollet ihr nicht und reizet ihr mich zum Zorn, so wird das Schwert euch vertilgen, weil der Mund des Herrn gesprochen hat."** Im Hebr. tritt durch mehrfachen Gleichklang das Sentenzenartige schärfer hervor (tobu, tub thokelu . . . thëukelu). Am Schlusse der zweiten Strophe entfaltet sich die in V. 9 beschlossene Andeutung in klarerer Weise. Verheißung und Drohung klingen wieder in pentateuchischen Ausdrücken; z. B. Deut. 28, 11 u. f. Lev. 26, 25 und nicht ohne Beziehung auf die erste Strophe. Gottes Einladung zur Umkehr wird dadurch eindringlich gemacht. Und „damit sie die Drohungen nicht gering schätzen" (Procopius), fügt er noch hinzu: weil der Mund des Herrn . . . er macht dadurch, erläutert Cyrill, seine Rede glaubhaft, weil Gott der Unveränderliche ist und sein Wort demnach auch unabänderlich sich verwirklicht. Aehnlich Thomas; quia Dominus locutus est, ist ja oft Siegel und Unterschrift der Prophetie, z. B. 40, 5; 58, 14. Joel 3, 8.

Hebr. V. 20: „werdet ihr widerspenstig sein und euch auflehnen"; so ist der Gegensatz zum „Hören auf Gott" geradezu gegeben, während die Vulgata ihn durch die Wirkung andeutet.

3) V. 21—31.

Ein dritter Ansatz beginnt mit V. 21. Nochmals führt der Prophet in bestimmten Zügen die Eingangs erhobene Anklage auf Abfall aus und schildert jetzt insbesondere das Treiben der Vornehmen, der Fürsten, die Wächter des Gesetzes sein sollten, aber alle Grundlagen des Rechtes untergraben. Deßwegen muß Gott strafend einschreiten. Sein Strafgericht aber ist in resurrectionem et ruinam. Dadurch soll Sion seiner ursprünglichen Bestimmung zur Heiligkeit entgegengeführt werden, die Sünder aber Verderben treffen. Das Verhältniß dieser Strophe zu den vorhergehenden ergibt sich nun von selbst. Den Vorwurf gegen die Fürsten ergänzt und begründet V. 3. 4 und ist das Gegenstück zu dem in der zweiten Strophe enthaltenen Vorwurf an die Priester. Die Gesammtobrigkeit, das ist jetzt ausgesprochen, ist verkehrt. Die Aussicht auf Rettung, die in V. 9 leise auftritt, V. 18—20 bestimmtere Gestalt annimmt, wird nun mit aller Sicherheit vorgetragen, der Weg dazu in klaren Umrissen gezeichnet, aber auch den Widerstrebenden das unvermeidliche Unheil in scharfen Zügen verkündet. So ist auch diese Strophe in ihren drei Abtheilungen (21—23. 24—27. 28—31) nicht bloß Ergänzung, sondern auch Weiterführung des Vorhergehenden.

V. 21: **„Wie ist zur Buhlerin geworden die treue Stadt, die des Rechtes voll war! Gerechtigkeit wohnte in ihr, jetzt aber Mörder."** In elegisch bewegtem Tone schildert der Seher den Abfall, den Gegensatz zur früheren Zeit, wo die Stadt treu am Bündnisse mit Gott hielt und daher des Rechtes voll, Wohnsitz der Gerechtigkeit war. Dem Seher schwebt die Regierung der gut theokratischen Könige vor Augen, eines David, Asa (3 Kön. 15, 11), Josaphat (2 Par. 17, 3), Joas (2 Par. 24, 2), Azarias, — während unter Achaz Götzendienst und Anschluß an die heidnischen Weltreiche zur Geltung kamen, die zwei Hauptverbrechen gegen den Bund mit

Gott und die theokratische Idee. **Buhlen** ist eben fremden Göttern nachlaufen; durchgängig ist die Anschauung, daß das Volk Gottes von Gott als **Braut** angenommen wird (besonders durchgeführt bei Osee 2, 19. Jer. 2, 2. Ez. 16. Kap.), daher ist Abfall von Gott, Götzendienst und der damit verbundene politische Götzendienst, das Vertrauen auf die heidnische Weltmacht, nach dem Ausdruck der heiligen Schrift adulterium, fornicatio, eine Bezeichnung, die auch insofern wahr ist, als mit den meisten Formen des kanaanitischen, ägyptischen, assyrischen, babylonischen Götzendienstes auch grobe Unzucht verbunden war. Mit der **Treue** gegen Gott verfiel auch Treue gegen Menschen; daher macht sich jetzt da, wo früher Gerechtigkeit herrschte, die stärkste Rechtsverletzung gegen den Mitmenschen, der **Mord**, geltend. Welche Klasse dabei besonders gemeint ist, lehrt V. 22 und seine Erklärung in V. 23. V. 22: **„Dein Silber ist zu Schlacken geworden, dein Wein ist mit Wasser vermischt."** V. 23: **„Deine Fürsten sind treulos, Diebesgenossen, alle lieben Geschenke, haschen nach Vergeltungen; der Waise sprechen sie nicht Recht und die Sache der Wittwe kömmt nicht vor sie."** Der Adel der Geburt soll sich auch im Adel der Gesinnung bethätigen. Daher der Vergleich der Vornehmen mit edlen, werthvollen Produkten, mit edlen Metallen; vgl. Jer. 6, 28. Ez. 22, 18. Mal. 3, 3. Das Hebr. hat den Gleichklang sarim — sorĕrim, den einige (Ges., de Wette, Kn.) nachahmend wiedergeben: Deine Vorgesetzten sind widersetzlich. Durch V. 22. 23 ist nach der richtigen Bemerkung von Procopius die Hauptursache des allgemeinen Verderbens im Beispiele der herrschenden Klassen, der geborenen Führer des Volkes, gegeben.

Die meisten der älteren Erklärer fassen V. 22 selbständig und erklären ihn dann von Verfälschung der Lehre (so Bas., Cyr., Hier., Eus., Proc., Thom.) oder in ähnlicher Weise — allein sowohl V. 23 als der sonstige Gebrauch des Tropus, zeugen für die Richtigkeit der anderen Auffassung, die auch ältere schon bieten, z. B. Malv., Sa. Das gleiche Verhältniß waltet ob zwischen V. 25 und 26.

Weil das Verderben einen so hohen Grad erreicht hat, muß Gott eingreifen. V. 24: **„Deßwegen spricht der Herr, Gott der Heerschaaren, der Mächtige Israels: Wehe, ich will mich getrösten an meinen Feinden und mich rächen an meinen Gegnern."** Die Häufung der Gottesnamen gibt der Rede Nachdruck und entfaltet die Strafmacht des Allgewaltigen, des verschmähten Bundesgottes, dem doch die Heere der Himmelskräfte zur Verfügung stehen und der auch in Israels Geschichte schon so oft als Machthaber sich erwiesen. So klingt die Rede erhaben und feierlich. Rupert von Deutz stellt hier folgende Erwägung an: non leve est quod Dominus exercituum dicit heu, non parvi ponderis est quod fortis Israel dicit heu; grandis causa, magnus dolor, quo afflictus iste fortis dicit heu. Die Redeweise „sich getrösten oder sich letzen" zeigt, wie sehr die göttliche Gerechtigkeit durch das Uebermaß der Frevel zur strafrichterlichen Offenbarung gedrängt wird, und stellt eine erschütternde Züchtigung in Aussicht. Aehnlich Ez. 5, 13. Deut. 28, 63 sicut ante laetatus est Dominus super vos bene vobis faciens, sic laetabitur dispergens vos atque subvertens; vgl. Prov. 1, 26. So ist das Gericht angekündigt; daher fährt die Rede fort, V. 25: **„Und ich**

werde meine Hand gegen dich wenden und deine Schlacken rein ausschmelzen und all dein Blei wegschaffen." Gott erhebt sich gleichsam aus seiner beobachtenden und zusehenden Ruhe; er legt Hand an seine Feinde, greift sie an — aber das Strafgericht ist eine Läuterung, Sichtung, Scheidung. Das Hebr. hat: „ich werde ausschmelzen wie mit Laugensalz". Durch zugesetztes Alkali wird ein schnelleres Schmelzen des Metalls bewirkt. Blei, die Zinn- und Bleitheile im Silbererze, welche zur Gewinnung des reinen Silbers durch den Schmelzungsproceß entfernt werden müssen. Israel hat kraft seines Berufes einen unverlierbaren edlen Metallgehalt, es handelt sich nur darum, die Schlacken der Sünde und Gottlosigkeit, die sich rings angesetzt haben, zu entfernen durch das Feuer, den Schmelzofen der Trübsal und göttlichen Strafheimsuchung. Treffend vergleicht Cyrillus Matth. 3, 11. 12. — Der Prophet wendet sich alsbald der lichten Seite des Gerichtes zu, dem herrlichen Erfolge und dem Endziele, das obiger Vergleich selbst schon enthält. V. 26: **„Und ich will deine Richter herstellen wie früher und deine Räthe wie vor Alters; alsdann wird man dich nennen Stätte des Rechtes, getreue Stadt."** Die Richter der Vorzeit, des Anbeginns (Hebr.), sind die großen Helden und Muster der israelitischen Geschichte, Moses, Josue, Gedeon, Samuel, David, die im theokratischen Geiste das Volk leiteten. Nachdem das Gericht sich über das Volk entladen und die Sichtung vollbracht hat, will ihm Gott ähnliche Häupter erwecken, durch deren Thätigkeit und Einfluß die treue Anhänglichkeit an Gott und somit „Recht und Gerechtigkeit" wieder hergestellt werden soll. Die Verheißung lautet ganz allgemein, und mit Recht haben schon die alten Erklärer sie als ein für Israels fernere Geschichte geltendes Grundgesetz aufgefaßt, das in schwächeren und vorbereitenden Umrissen durch Zorobabel, Esdras, Nehemias, die Machabäerfürsten, voll aber und ganz durch den Messias sich verwirklichte (vgl. z. B. Hier., Haimo, Tir., For., a Lap., Calm.). Im Vorhergehenden ist demnach der Weg gezeichnet, auf dem Israel seinem gottgegebenen Berufe entgegengeführt werden soll; abschließend und zusammenfassend bringt V. 27 die für die künftige Entwickelung geltende Norm auf den möglichst knappen Ausdruck, auf die Gesetzesformel, V. 27: **„Sion wird durch Gericht erlöst werden und wieder herstellen wird man es durch Gerechtigkeit"** — oder nach dem Hebr. im zweiten Gliede: „und seine Rückkehrenden durch Gerechtigkeit". Das erste Glied fassen manche (Schegg, Loch, Kn., Allioli, van Eß, Ges., Ros.) „Sion wird durch Recht gerettet werden"; die Worte kann man allerdings so erklären, allein der sachliche Zusammenhang empfiehlt erstere Uebersetzung (so auch Del., Ret., a Lap. und schon Ephräm). Dem Sinne nach kommen beide Auffassungen auf dasselbe hinaus; denn auf die Frage, wie das Recht hergestellt werden soll, gibt eben V. 24, 25, 26 das Gericht der Scheidung und Läuterung die Antwort, ein Gericht, das nach V. 7 schon im Vollzug begriffen ist, das in großen Umrissen dem Propheten schon bei der Berufungsvision gezeigt ward (vgl. 6, 11. 12), und auf das er auch in der zweiten Strophe bereits hinwies, als auf eines, welches in ferneren Stadien sich noch entfalten soll, je nach dem Verhalten Israels (V. 19. 20). So bietet V. 27 in sentenzartiger Kürze das Verhalten Gottes gegenüber dem sündigen Volke in Gegenwart und Zukunft und die aus Gottes Strafgerichten ersprießende Frucht, die Ge-

rechtigkeit, — beides bedingt und vermittelt sich; durch beides findet endlich in vollem Sinne die „Erlösung" Sions statt — wie und in welchem Umfange wird uns das ganze prophetische Buch lehren. Dieser V. 27 ist in der That, wie Rupert von Deutz sagt, ein edictum gratiae. Der Prophet aber kehrt, den Verhältnissen seiner Zeit Rechnung tragend, zur Schilderung des Gerichtsweges selbst zurück. V. 28: **„Und er wird die Frevler und Sünder zumal vernichten, und die, welche den Herrn verlassen haben, werden hinweggerafft werden."** So wird Gottes Gericht sein in ruinam für diejenigen, welche trotz aller prophetischen Warnung von Umkehr nichts wissen wollen, für die V. 16, 17 vergebens gesprochen war. Freilich so muß es kommen; Gottes Herrlichkeit muß die Götzen vernichten, und mit ihnen die Götzendiener. Götzengräuel ist demnach Grund und Quelle der Sünden in Sion. Aber der schließliche Ausgang muß die Schmach und Ohnmacht des Götzendienstes enthüllen. Daher V. 29: **„Denn sie werden zu Schanden werden wegen der Götzen, denen sie geopfert, und erröthen werdet ihr über die Gärten, die ihr erwähltet,"** V. 30: **„da ihr sein werdet wie Eichen mit abgefallenen Blättern und wie ein wasserloser Garten."** Der hebr. Text „denn sie werden zu Schanden ob der Terebinthen, an denen ihr eure Lust hattet", setzt gleich die faktische Bezeichnung des Götzendienstes durch Angabe der Kultusorte; vgl. 57, 5. 65, 3. 66, 17. Jer. 2, 20; 3, 6 abiit sibimet super omnem montem excelsum et sub omni ligno frondoso et fornicata est ibi. Ez. 6, 13; 20, 28. Osee 4, 13. 3 Reg. 14, 23. Die Art der Beschämung selbst erläutert Cyrillus, darauf hinweisend, daß bei feindlichem Einfall die Götzen sich machtlos erwiesen (Jer. 2, 28 ubi sunt dii tui quos fecisti tibi? surgant et liberent te in tempore afflictionis tuae!) und daß Götzen, Altäre und Haine sammt den Götzendienern dem Untergange anheimfielen. Der Vergleich V. 30 erklärt sich aus V. 29: die Verödung der Kultusstätten findet ein Spiegelbild in der Vernichtung des blühenden Wohlstandes der Götzendiener. Zugleich ein treffliches Bild (mit Anlehnung auch an die Berufungsvision 6, 13), wie aller gottwidrige Prunk und alle menschliche Größe gründlich gedemüthigt werden müsse, damit und bevor das Heil aufsprieße, und ein getreuer Ausdruck der Verödung, welche Gottes Gerichte wirklich über das einst so herrliche Land herbeigeführt haben. — Der plötzliche Uebergang der Rede in die zweite Person ist affektvolle Lebendigkeit, hier der Ausdruck der Entrüstung. Um die Tragweite des Vergleiches mit einem wasserlosen Garten zu würdigen, erinnere man sich an den Gegensatz zwischen Wüste und Oase; so sehr ist im Oriente das Wasser Bedingung aller Vegetation und alles Lebens. Wo dieses mangelt, herrscht nur Oede und Tod.

Nicht ohne Nachdruck ist gesagt: die ihr erwähltet; das auserwählte Volk, das dereinst so feierlich sich Gott zum Herrn erwählte (vgl. Deut. 7, 6. Jos. 24, 15. u. f.), erwählt sich jetzt unreine Kultusorte. Dafür sollen sie auch werden, was ihre Götzen sind. Daher V. 31: **„Und eure Kraft soll sein wie glimmende Wergasche, und euer Werk wie ein Funke, und beide entbrennen zumal und Niemand wird sein, der lösche."** Favilla ist die noch glimmende Asche. Ihre Kraft, d. i. der Inbegriff all dessen, worauf sie Stolz, Vertrauen und Hoffnung setzen, soll sich als völlig

nichtig erweisen; ihr Thun selbst soll das unabwendbare Unglück aus sich erzeugen. Oder wie Cyrill das Bild erläutert: was sie für Schutz und Stärke hielten, das soll sein wie ein Haufen Werg, d. h. Stoff für das Feuer, und die Werke ihrer Hände der Feuerfunken, der den Brand entzündet. Jedem sollen seine eigenen Sünden den Untergang und die Züchtigungen des göttlichen Zornes zuziehen. Aehnlich Basilius, Hier., For., Mald., Mar.; nur daß einige (Mald., Malv.) unter fortitudo zu enge bloß die Götzen verstehen wollen. Das Hebr. lautet: „und es wird der Vermögende zum Werge und sein Werk zum Funken". . . . Einige (Del. Kn.) fassen „sein Werk" das von ihm verfertigte Götzenbild; aber sonst heißen die Götzen „Werke seiner Hände" (vgl. 2, 8; 37, 19) als Apposition oder doch in unmittelbarer Beziehung zu den Götzenbildern. Hier liegt keine solche Beschränkung vor; die Anlage der ganzen Rede drängt eher dazu, „sein Werk" von dem ganzen Complex des gottlosen Treibens, dessen Wurzel und Triebkraft freilich im Götzenkulte ist, zu verstehen. — Die Eröffnungsrede klingt in gleicher Weise aus, wie die drei großen Redegruppen des zweiten Theiles non est pax impiis 48, 22 und ausführlicher 57, 20. 21 und schließt sich durch den unauslöschlichen Brand, V. 31, mit dem Schlusse der ganzen Prophetie 66, 24 ignis eorum non extinguetur zusammen.

Anmerkung. Es erübrigt noch die schwierige Frage nach der Abfassungszeit dieses ersten Kapitels oder nach dem zeitgeschichtlichen Hintergrunde, auf dem es sich abhebt. Die Meinungen sind sehr getheilt. Die einen versetzen die Rede in das syrisch-ephraimitische Kriegsjahr (vgl. zu Kap. 7) — so Ges., Ros., Maurer, Movers, Hävernick, Kn., Del. — andere in die Zeit der assyrischen Bedrängniß unter Ezechias — so Eichhorn, Hitzig, Umbreit, Drechsler. Beide Ansichten betonen, daß die Schilderung V. 5—9 gegenwärtige Zustände der Verwüstung zur nothwendigen Voraussetzung habe. In der That machen diese Verse im hebräischen Texte den unwiderstehlichen Eindruck, daß hier auf Gegenwärtiges, vor Augen Liegendes nachdrücklich hingewiesen werde. Nun aber gibt es während der prophetischen Thätigkeit des Isaias eben nur zwei Perioden, in denen eine ähnliche Verödung des Landes mit alleiniger Schonung der Hauptstadt eintrat. Also kann die Wahl nur zwischen beiden schwanken. Beachtet man ferner, daß in der zweiten Strophe der Opferkult als in Flor bestehend geschildert wird, was unter Achaz und seiner tempelschänderischen Wirthschaft kaum der Fall sein konnte (vgl. 4 Kön. 16, 14. 17. 2 Par. 28, 24 clausit januas templi Dei freilich nicht gleich im Beginn seiner Regierung, sondern nach dem syrisch-ephraimitischen Kriege) — so scheint sich das Zünglein der Zeit des Ezechias zuzuneigen. Aber auch da erheben sich Schwierigkeiten. Soll unter dem frommen Ezechias wirklich der Götzendienst so sehr im Schwang gewesen sein, wie ihn die dritte Strophe zur nothwendigen Unterlage hat? Diese ganze Beschreibung der Terebinthen, an denen sie ihre Lust haben, der Gärten, die sie erwählen, paßt vortrefflich zu dem Treiben des gottlosen Achaz, von dem die Geschichtsbücher melden: sacrificabat quoque et thymiama succendebat in excelsis et in collibus et sub omni ligno frondoso 2 Par. 28, 4. Unter Ezechias hingegen wurden die äußeren Spuren des Götzendienstes nicht bloß in Jerusalem und Juda, sondern auch in den Gebieten Ephraim und Manasse zerstört (vgl. 2 Par. 30, 14; 31, 1. 4 Kön. 18, 4). Ferner dürfte es schwer halten, die Klagen über Gewaltthaten, Ungerechtigkeiten und Mord, wie sie hier den Fürsten Juda's als Fürsten von Sodoma (V. 10), als Abtrünnigen und Diebesgesellen (V. 20) entgegengehalten werden, mit der Regierungszeit des Ezechias im Einklang zu finden. Schegg verlegt das Kapitel in die letzten Jahre Joathans und sucht sich mit V. 5—9 so abzufinden, daß er glaubt, die bezeichneten Verse schilderten eine angedrohte Strafe als bereits eingetreten. Allein die klaren Worte V. 7, 8, sodann das Verhältniß von V. 7 zu V. 6, sowie der Umstand, daß V. 6 doch von physischen Uebeln erklärt werden muß, machen auch diese Auffassung unmöglich.

Einen anderen, und wie es scheint richtigeren Weg schlug Neteler ein. „Da das erste Stück des Buches wahrscheinlich nie als einzelne Rede, sondern nur in Verbindung mit der ganzen Sammlung als Vorrede derselben veröffentlicht ist, so konnte der Prophet bei der Schilderung der Entartung des jüdischen Volkes mehr den ganzen Entwicklungsverlauf der von ihm geweissagten Zukunft, als die kurze Zeit unter Ezechias in's Auge fassen" (S. 50). Wenn dann freilich dieser Gelehrte in dem belagerten Sion V. 8 die bedrängten Zeiten der messianischen Gemeinde und in V. 21—31 auch die messianische Gemeinde versteht, so vermögen wir ihm darin nicht zu folgen. Aber der oben ausgesprochene Gedanke, dieses Kapitel könne als Vorrede den Hauptinhalt der prophetischen Verkündigung, auch unabhängig von einer ganz bestimmten Periode, skizziren, scheint in der That über die Schwierigkeiten hinwegzuhelfen, alle Partien in einer Zeit unterzubringen. In dieser Auffassung erscheint also das erste Kapitel als Werk des Schriftstellers, der einen summarischen Ueberblick über den Inhalt seiner unter den verschiedenen Zeitverhältnissen gesprochenen Weissagungen, Drohungen und Belehrungen geben will und ihn als solchen an die Spitze der Weissagungscyclen des ersten Theiles (Kap. 2—37) setzt. Die einzelnen Züge sind historisch treu, die Ideenverknüpfung ist die oft und oft in Isaias vorfindliche, die einzelnen Sätze mögen auch bald da, bald dort gesprochen sein; in dieser Zusammenfügung und Fassung aber sind sie der ideelle, auf einen Punkt gesammelte Abdruck der prophetischen, auf lange Jahre sich vertheilenden Predigt. Wäre das Kapitel ein Lichtbild, so möchte man sagen, die verschiedenen Zeiten angehörigen Strahlen hätten sich hier in ihrem Brennpunkte gesammelt.

Erster Cyclus. Zeit Joathans.

Kap. 2—5.

Kap. 2—4 incl. bilden ein zusammenhängendes Ganze, das in sich ganz symmetrisch gegliedert ist. Es beginnt mit einem Prophetenwort, das Israels Beruf und seine messianische Zukunft, der geistige Mittelpunkt der Völker zu sein, aus dem allen Nationen Heil zuströmt, schildert (2, 2—4). Der Hinblick auf dieses Ziel läßt die Gegenwart des Volkes in seinem gottentfremdeten, nach dem heidnischen Welttreiben sich richtenden Streben um so greller erscheinen; daher geißelt der Prophet scharf diese untheokratischen Zustände (5—9). Sie fordern Gottes Strafgericht heraus, das denn auch über allen Weltpomp und Prunk, über alle Gegenstände stolzen Vertrauens und ganz besonders über die Götzen ergehen wird (10—22). Dasselbe wird auch Juda heimsuchen, und alle Stützen menschlichen Vertrauens vernichten, und das Volk an den Rand des Verderbens bringen zur verdienten Strafe ihrer offen zur Schau getragenen Sünden (3, 1—11). Insbesondere wird Gott ins Gericht gehen mit den ungerechten Volkshäuptern (12—15) und mit den üppigen Frauen (16—4, 1). Die Weissagung schließt sodann mit der Aussicht auf die herrliche messianische Zukunft, die durch die vorhergehenden Läuterungsgerichte angebahnt wird (4, 2—6). So kömmt die Prophetie auf den Ausgangspunkt zurück. Wie die an den Eingang gestellte Weissagung das messianische Heil für die Heidenvölker verkündet, so hebt die Schlußprophetie die Beseligung des Restes aus Israel besonders hervor. Die in der Mitte liegenden Worte schildern den Abfall Israels und die dadurch nothwendig gewordenen Vernichtungs- und Läuterungsgerichte. Soviel zur einleitenden Orientirung.

Die Ueberschrift dieses Cyclus: V. 1: **„Das Wort, welches Isaias schaute, der Sohn des Amos, über Juda und Jerusalem."**

Das Wort, verbum, ist nach einem bekannten Hebraismus hier in weiterem Sinne, als Gegenstand, Inhalt der von Gott dem Propheten in der Vision gewordenen Mittheilung zu fassen; daher der Zusatz „welches schaute“. Damit ist für die Erklärung schon der Wink gegeben, daß die Zukunft dem Propheten sich in der Vision als eine Anschauung, als ein thatsächliches Bild darstellte; mit anderen Worten, daß ihm die Ideen über die Zukunft nicht durch Worte, sondern durch reale Darstellungen, als Sinnbilder und Verkörperungen der Ideen erschlossen wurden. Die Auslegung hat daher die Einkleidung der Idee und die Idee selbst in ihrer objektiven Wahrheit sorgfältig zu erforschen, aber auch getrennt von einander zu halten. In ersterer Hinsicht muß sie beachten, daß für die Vermittelung der Ideen eben an dem Seher schon bekannte Dinge und Zustände angeknüpft werden muß, und daß eine solche Darstellung einer Idee von den Schranken des Raumes und der Zeit absehen kann. — Auch hier sind Juda und Jerusalem, wie der Inhalt selbst bezeugt, in ihrer historischen und typischen Bedeutung gemeint; so mit Recht Cyrillus.

Da hier Isaias ohne alle Vermittelung mit einem prophetischen Bilde beginnt und so den Beruf Israels, Mittel- und Anziehungspunkt aller Völker zu sein, schildert, so hat man nicht mit Unrecht geschlossen, daß er an ein bereits bekanntes Prophetenwort anknüpfe, dieses Wort nur ins Gedächtniß rufe, um sodann durch den Gegensatz die Zustände seiner Zeit um so greller zu beleuchten. Diese Bemerkung gewinnt an Gewicht, wenn man bedenkt, daß nirgendwo sonst bei den Propheten eine Weissagung so unvermittelt und plötzlich eingeführt, geschweige denn an die Spitze einer Rede gestellt wird. Dazu kommt, daß dieselbe Weissagung in demselben Wortlaute (ein paar ganz unbedeutende Verschiedenheiten abgerechnet), aber in streng organischem Zusammenhange sich bei Michäas findet. Michäas nämlich verkündet in seiner zweiten Rede (Kap. 3—5 incl.) wegen der Sünden der Fürsten, Richter, der falschen Propheten und Priester den Untergang Juda's: **propter hoc causa vestri Sion quasi ager arabitur, et Jerusalem quasi acervus lapidum erit et mons templi in excelsa silvarum.** So ist die Verödung des Tempelberges vorausgesagt. Daran reiht sich nun als Verheißung die Prophetie über die Erhöhung des Tempelberges, die wir auch an unserer Stelle bei Isaias lesen. Und damit der Zusammenhang bei Michäas noch ersichtlicher sei, beachte man, daß er 3, 12 eine dreifache Verödung verkündet: die von Sion, der Königsburg, die von Jerusalem, dem Sammelpunkte des Volkes, und die vom Tempelberg. Doch Gott kann ja sein Volk und den Thron Davids nicht verwerfen. Daher ergeht sogleich die messianische Verheißung der Wiederherstellung. Und diese schließt sich genau in chiastischer Stellung an die drei Objekte der Verödung an: 4, 1—5 feiert die Erhöhung des Tempelberges, 4, 6—7 die Sammlung des Volkes, 4, 8 die Rückkehr der Herrschaft an den Hügel Sion. So ist das strenge Gefüge bei Michäas, und soll eine Entlehnung der fraglichen Weissagung angenommen werden, so hat sie sicher nicht Michäas, wohl aber Isaias vorgenommen. Freilich müssen wir in Kraft der Ueberschrift „das Wort, welches schaute“, diese Wiederaufnahme einer schon gegebenen Weissagung als einen integrirenden Theil auch der isaianischen Vision betrachten; mit anderen Worten, der

prophetische Geist hielt ihm in dem schon bekannten Bilde Israels Bestimmung vor, damit er daran die verderbte Gegenwart messe und richte.

1) V. 2—4. Der Berg des Herrn.

V. 2: **„Und es geschieht in den letzten Tagen, festgegründet ist der Berg des Hauses des Herrn auf dem Gipfel der Berge und erhöht über die Hügel, und es strömen zu ihm alle Völker.“** V. 3: **„Und es wallen hin viele Völker und sagen: kommet, lasset uns hinansteigen zum Berge des Herrn und zum Hause des Gottes Jakobs, und er lehre uns seine Wege und wir werden wandeln auf seinen Pfaden — denn von Sion wird das Gesetz ausgehen und das Wort des Herrn von Jerusalem.“**

Ist diese Weissagung eben nur der Hinweis auf ein schon bekanntes Wort, eine Entlehnung aus Michäas, so hat der Anfang mit „und es geschieht“ nichts befremdendes. — Es ist allgemein zugestanden, daß der Ausdruck „beacharith hajjamim“ die messianische Zukunft bei den Propheten bezeichne. Da so in der Hauptsache Uebereinstimmung herrscht, ist es von minderem Belange, wenn in der Uebersetzung sich Verschiedenheiten zeigen. Einige geben nämlich die Phrase wieder: in der Folge der Tage, in der Folgezeit (Kn.) oder in „der spätesten Folgezeit, über welche hinaus das Auge nicht weiter bringt“ (Hitzig); die meisten jedoch mit Recht: am Ende der Tage, in der letzten Zeit (Del., Reinke, Fürst, Schegg, Net.), so auch die griechische Uebersetzung ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, oder ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν; und die Vulgata in novissimis diebus; ähnlich das Targum des Onkelos (zu Num. 24, 14) und Hier. extremo tempore. In der That heißt acharith Ende, Ausgang (Deut. 11, 12) und steht oft im Gegensatze zu Beginn, Anfang (vgl. Job 8, 7; 42, 12. Prov. 5, 11; 23, 32; vgl. die eingehende Untersuchung von L. Reinke, Beiträge, 4. Bd., S. 236 u. f.). Dieser Anschauung gemäß gibt es für die Propheten zwei Zeitabschnitte, die Periode der Vorbereitung, des Harrens und Hoffens auf den Messias und die Endzeit, die messianische Vollendung, die Fülle der Zeiten. Daran schließt sich bei den Rabbinern der Ausdruck „diese Weltzeit“ (olam hazeh) für die vormessianische Zeit und „die kommende Weltzeit“ (olam haba) für die Periode der Erfüllung. Und die nämliche Ausdrucksweise begegnet uns im N. T., wenn da die Zeit des angebrochenen Messiasreiches als die letzte Stunde, novissima hora (I Joan. 2, 18), bezeichnet wird, oder wenn nach dem hl. Paulus zu uns das Ende der Weltzeiten, τὰ τέλη τῶν αἰώνων, gekommen ist (I Cor. 10, 11) u. a. Die messianische Zeit heißt mit Recht die letzte, die Endzeit, weil sie, selbst die Erfüllung der vorangegangenen Verheißungen, keine andere höhere Stufe der Entwickelung des Reiches Gottes im Gefolge haben wird und weil die jenseitige Vollendung nur die connaturale Entfaltung des bereits Gegebenen ist.

In der messianischen Zukunft also „ist festgegründet der Berg des Hauses des Herrn auf dem Gipfel der Berge“. Die prophetische Anschauung sieht demnach den Tempelberg hoch erhoben, fest und dauernd begründet, hinausragen über alle Bergkuppen, die wie dienend unter ihm sind und zum Schemmel seiner Größe und Erhabenheit dienen. So ist er der

überallhin sichtbare Mittelpunkt, zu dem die Völker aufschauen und dessen Glanz und Würde sie verstehen, zu dem sie in großen Schaaren wallfahren. Bisher zogen nur Israels Stämme hinauf gen Jerusalem, hin zum Tempel; jetzt sieht der Prophet zu dem erhöhten Tempelberge „viele Völker“ wallen. Es ist nun exegetisch festzustellen, welche Idee in diesem Bilde sich verkörpert hat. Zunächst ist die abenteuerliche Ansicht (Hofmann, Drechsler, Delitzsch) abzuweisen, als habe der Prophet hiermit eine physische Erhöhung des Tempelberges, und demnach eine Umgestaltung der geographischen und topographischen Verhältnisse weissagen wollen. Abgesehen von der ganz unvollziehbaren Vorstellung, wie der Tempelberg auf den Gipfel oder an die Spitze der übrigen Berge kommen soll, ist eine so mechanische Auffassung eine totale Verkennung des Charakters der prophetischen Vision, ja selbst der gewöhnlichen, uneigentlichen Ausdrucksweise. Hierüber ist weiter kein Wort zu verlieren. Es kann somit nur von einer ideellen Erhöhung, von einer Werthschätzung und Verehrung, die dem Tempelberge von Allen gezollt wird, die Rede sein. Diese ist auch im Verlaufe der prophetischen Anschauung schon durch die Wirkung ausgesprochen, welche als Folge jener Erhöhung erscheint. Der Tempelberg zieht die Völker an, sie eilen herbei und versprechen sich von da aus Belehrung und Heil. Sie ist ferner deutlich gegeben in den Worten, die der Seher selbst als Erläuterung jener Völkerwallfahrt beifügt, „denn von Sion wird das Gesetz ausgehen ...“; weil Sion und Jerusalem die Stätte sind, von wo aus der Messiaskönig seine Botschaft sendet und sein Gesetz und seine Offenbarung verkündet, soll der Tempelberg selbst erhöht und Zielpunkt der Nationen sein. Diese Erhöhung ist somit eine geistige, sie ist ein Bekannt- und Berühmtwerden als Stätte geistiger Schätze. Daß demnach die dem Tempelberge beigegebene Aussage im übertragenen Sinne zu verstehen sei, ist unbezweifelt. Allein wie ist das Subjekt selbst „der Berg des Hauses Gottes“ aufzufassen? Reinke behauptet, das Subjekt sei im eigentlichen Sinne zu verstehen, so daß die Prophetie den Ruhm und das gefeierte Ansehen des Berges Sion verkünde, dessen er in der That durch die Grundthatsachen der vollbrachten Erlösung und der Stiftung der christlichen Religion theilhaftig geworden sei. Jetzt ist in der That Sion überall gefeiert, der Berg Sion tönt wieder in den Psalmengebeten, Sion ist uns Symbol der Wohnung und Gnade Gottes, ja selbst der himmlischen Seligkeit. So ist er wirklich in der Achtung der christlichen Nationen über alle Berge gefeiert.

So wahr nun diese Erhöhung des Sionsberges (den man hier allerdings mit dem Tempelberge einfachhin zusammenstellen, ja identifiziren kann) auch ist, so scheint sie uns doch die Idee des prophetischen konkreten Bildes nicht zu geben. Auch der Tempelberg selbst ist Ausdruck und Symbol einer Idee. Das fordert schon der unmittelbar folgende Vers, in dem die Völker sagen: „kommt laßt uns hinansteigen zum Berge des Herrn und zum Hause des Gottes Jakobs“. Das Wallen, das Hinansteigen zum Berge muß etwas anderes besagen als die geistige Hochschätzung, das stete ehrfurchtsvolle Andenken an den Berg; denn dieser Gedanke ist ja nach Reinke schon in dem vorhergehenden Gliede enthalten, „er ist festgegründet und erhaben ...“ Eben das Wallen und Hinansteigen zum Berge verbietet es entschieden, den

materiellen Tempelberg zu verstehen. Denn daß der Prophet den Anschluß der Völker an die Religion und den Kult des wahren Gottes in dem Bilde einer Wallfahrt aller Völker zum Tempelberge und „zum Hause des Gottes Jakobs“ schaut, begreift sich leicht; daß aber bei der Umsetzung des ideellen Bildes in die konkrete Wirklichkeit ein Wallen aller Völker zum Berge Sion erübrigen soll, ist eben ein geschichtliches Unding, ebenso wie die materielle Erhöhung desselben. Klar auch läßt sich dieses zeigen, wenn wir die Grundstelle bei Michäas kurz in Betracht ziehen. Dort wird 3, 12 eben der Untergang der Theokratie, die Auflösung des gegenwärtigen israelitischen Volksbestandes, geweissagt. Die Verödung ist nur der äußere und geschichtliche Ausdruck dafür, daß das Volk den Gottesbund gebrochen und daher verworfen sei von Gott auf eine Zeitlang. Aber dieser Gottesbund drängt, weil er eben ein ewiger ist, d. h. in Verheißung und Typus bereits den neuen, ewigen Bund inaugurirt hat, auf Wiederherstellung. Darum verkündet der Seher auch allsogleich die messianische Zeit, und mit ihr die Wiederherstellung jener drei. Aber, wie besonders aus 4, 6. 7 erhellt, und 4, 13 namentlich beweist, schildert er diese nicht so, daß die Stadt selbst oder Sion der unmittelbare Gegenstand der Weissagung ist, sondern daß er die Idee hervortreten läßt, deren Symbol Sion und Jerusalem ist. Daher ist für den Tempelberg dasselbe Verfahren schon von vorneherein in Anspruch zu nehmen. Nicht der Berg als solcher, sondern die in ihm gegebene Idee ist Gegenstand der Prophetie.

Es ist nun exegetisch nicht schwer, diese Idee zu finden. Der „Berg Gottes“ ist nach Ex. 15, 17; Ps. 67, 16. 17; 47, 3 u. s. f. die Stätte, wo Gott besonders wohnt und angebetet sein will. Der „Berg des Hauses Gottes“ besagt selbstverständlich das Gleiche, ist er ja die thatsächliche Stätte des Kultus, das Centrum der Religion des wahren Gottes, somit das gegebene Symbol dieser und der Offenbarung Gottes. Somit soll die wahre Jehovahreligion allen Völkern bekannt und zugänglich gemacht werden. Sie wird kenntlich und überall sichtbar aufstrahlen und — wenn man einer Auslegung Theodorets beipflichten will — alle anderen Kulte (Berge und Hügel, die bevorzugten Kultusorte) überwindend sich zu Füßen legen. Das ist die nächste Bedeutung des Bildes. Aber noch weiter ist darin plastisch ausgeprägt, in welchem Verhältnisse der neue Bund zum alten stehen soll. Der Prophet erschaut, wie der Tempelberg größere Dimensionen annimmt, wächst, emporgehoben wird und so aus seiner partikularen und abgegrenzten Stellung sich zur Weltstellung emporhebt. Die alte Theokratie selbst also soll so ausgestaltet werden, daß aus ihr, aus den dort gegebenen Grundlinien und Umrissen, freilich in höherer und umfassenderer Weise, sich der neue Gottesbau aufbaut. Der neue Bund entsteht aus dem alten, ist die Vollendung, Erhöhung und Ausdehnung des alten. So bietet das prophetische Bild zugleich eine inhaltsvolle Belehrung über das gegenseitige Verhältniß des alten und neuen Bundes. Dieser neue Bund selber, diese neue Theokratie, trägt vermöge des Bildes selbst die unterscheidenden Kennzeichen an sich. Er ist kenntlich, allen sichtbar, wie Cyrillus schon das Symbol erläutert; er muß in Kraft des Symbols ein Centrum haben, wie eben gerade der Tempelberg ein solches war für Israel, ein Centrum der

Einheit und Einigung. — Nicht umsonst eifern sich die Völker an „zum Hause des Gottes Jakobs“ hinanzusteigen. Wer der Verheißungen des alten Bundes sich theilhaftig machen wollte, mußte an den Gott Jakobs sich anschließen, d. h. er mußte in äußerlichen und sichtbaren Verband treten mit der Familie Jakobs, dieser irgendwie (als Proselyte) eingegliedert werden, weil eben Gott sich nur in diesem Geschlechte offenbarte, da seine Verheißungen niedergelegt hatte, kurz weil er sich eben vorzugsweise den Gott Israels und Jakobs nannte. Wenn nun die prophetische Anschauung auch diesen Zug ausprägt, so ist ein analoges Verhältniß auch für den neuen Bund angedeutet. Ein realer Verband muß den Einzelnen, muß die Völker mit jener Familie in Contact setzen, in deren Mitte Gott die neue Theokratie aufrichtete; wie ehemals durch die Beschneidung oder die Beobachtung der sogenannten noachischen Gebote der Fremdling sich der Familie Jakobs eingliederte und dem Gotte Jakobs angehörte, so wird wohl ein analoger Anschluß im neuen Bunde zu erfolgen haben. Hier greifen ergänzend ein die Stellen, in denen Sion als die Mutter der Völker, als die Stadt, in der jeder zum Leben geboren wird, aufgeschrieben wird zum Leben, geschildert ist (Ps. 86; Is. 4, 3; 44, 5).

Kurz wir haben hier die Idee, welche durch die Taufe, durch den kirchlichen Gehorsam und die Apostolicität der Kirche in der schönsten Weise verwirklicht ist. Und damit kein Merkmal der wahren Kirche Christi in diesem messianischen Zukunftsbilde fehle, spricht die frohe Zuversicht der zum Tempelberge Wallenden auch das Merkmal der Heiligkeit aus: „er lehre uns seine Wege und wir werden wandeln auf seinen Pfaden“. Größere Kenntniß Gottes und unverwelkliche Heiligkeit sind ohnedieß die stetigen Embleme der messianischen Zeit.

Von dieser Grundanschauung aus über die symbolische Bedeutung des Berges des Hauses Gottes läßt sich nun leicht beurtheilen, inwiefern die Auslegungen richtig seien, welche Christum selbst oder die Kirche verstehen. Jene, die sehr alt ist und schon bei Tertullian, Origenes, Basilius, Augustinus, Hieronymus u. s. f. (vgl. L. Reinke, messian. Weiss. III. S. 257) sich findet, faßt den wahren Jehovahkultus, der Gemeingut und Segen Aller werden soll, in seinem spezifischen Kultusobjekte, in Christus, der der ganzen Welt sich als Gott, als Lehrer, Gesetzgeber und Gnadenspender offenbart — letztere, die von den meisten vorgetragen wird (Cyr., Eus., Athanasius, Chrys., Mald., Sa, Estius, Mar., Malv., Men., Tirin., a Lap., Gord., Calm., Clarius, For., Loch), stellt die wahre Gottesreligion, den neuen Bund gleich in seiner konkreten Gestalt dar, in der Anstalt nämlich und in der sichtbaren Gemeinschaft, in welcher der neue Bund mit all seinen hier beschriebenen Merkmalen thatsächlich verwirklicht ist. Diese Auslegung ist demnach sachlich diejenige, welche den ganzen reichen Inhalt der Weissagung auf ihren entsprechendsten und erschöpfenden Ausdruck gebracht hat. Formell am schärfsten hat Theodoret erklärt: „offenbar deutet er hier den neuen Bund an“; und Allioli „die Religion Jesu Christi“, des Messias.

V. 3 steht „viele Völker“, während soeben V. 2 von allen die Rede war; ein Wechsel der Diktion (vgl. Röm. 5, 15 u. ö.), der wie unser „Völker in Menge“ den Begriff „alle“ als eine große Menge begreifend

näher darlegen, nicht etwa das vorhergebrauchte „alle" einschränken will. Man könnte auch „große, zahlreiche, mächtige Völker" erklären, doch paßt erstere Auffassung besser sowohl zu „strömen" als zu „alle". Beide Ausdrücke besagen die rasche Verbreitung und die Katholicität des neuen Bundes, im Gegensatz zum alten, der des apostolischen Berufes entbehrte und auf enge Grenzen eingeschränkt war. Soll man in dem fluent noch das *successive* des Anschlusses der einzelnen Völker ausgeprägt sehen? So verwirklicht sich freilich geschichtlich die Weissagung; etwas anderes ist es aber, ob gerade dieses Moment auch in die prophetische Anschauung und in das ideelle Bild eintritt. Irgend ein Nacheinander ist freilich in dem Bilde „Völker in Menge strömen herzu"; allein es liegt auf der Hand, daß diesem ideellen Nacheinander in Wirklichkeit verschwindend kleine, oder auch sehr große Zeiträume entsprechen können. Die Prophetie faßt hier, scheint uns, bloß die Idee, ohne zu erklären, in welchen Stufen oder Zeiträumen sie sich in Wirklichkeit umsetzen werde. — Jerusalem in dieser seiner centralen Stellung ist eine häufige Weissagung (vgl. 60, 3; Jer. 3, 17; Ez. 5, 5; 17, 23; Mich. 7, 12; Agg. 2, 8; Zach. 2, 11; 8, 22; 14, 8. 16 u. s. f.).

Die gegenseitige Ermunterung der Völker ist ein Beleg, daß das signum elevatum in nationibus in seiner Heilswirkung recht kenntlich sich darstellt. „Er lehre uns seine Wege", die Wege des Herrn sind seine Rathschlüsse, Pläne, die er in sich hat und die er auch von anderen beobachtet wissen will; gleichsam die Wege, die er selbst wandelt und auch von den Menschen gewandelt wissen will: somit die Offenbarung der Lehre und der Sittenvorschriften. Daher ist „Weg" auch Inbegriff der Religion, Ausdruck für Religion (vgl. Act. 19, 9; 22, 4; 24, 14 griech. u. ö.). „Er lehre uns" Gott als Lehrer ist bei den Propheten einer der Vorzüge der messianischen Zeit (Is. 54, 13; Jer. 31, 33). Dem entspricht die Vollbringung des göttlichen Gesetzes, die thatsächliche Auswirkung dessen, was im alten Bunde so oft ein bloßer Wunsch blieb. Ergreifend sind in der Hinsicht die Ausführungen des hl. Paulus über die dem alten Bunde inhaftende Schwäche in den Briefen an die Galater, Römer, Korinther (z. B. ministratio damnationis, II Cor. 3, 7—9; virtus peccati lex I Cor. 15, 56; lex propter (χάριν) transgressiones posita Gal. 3, 19), eine Schwäche, die sich in dem großen Abfalle Israels und in seiner Verstoßung in das Exil geschichtlich dokumentirte. Anders der neue Bund. Das neue Jerusalem ist heilig, daher von der unverlierbaren Huld Gottes liebevoll umgeben, wie uns dieses gerade im Isaias noch oft genug entgegen treten wird (54, 10; 60, 15; 61, 7; 62, 8 u. a.).

Mit den Worten „denn von Sion wird das Gesetz ausgehen" bezeichnet der heilige Seher Gottes Heilsplan und hiermit auch den Grund, warum er die Bekehrung aller Völker zu Gott als ein Hinströmen nach Sion anschaut. Denn das Heil ist, wie der Messias selbst bezeugt, aus den Juden — salus ex Judaeis (Joan. 4, 22). Es ist der Gedanke des Psalmes: virgam virtutis suae emittet Dominus ex Sion. Die Erfüllung wird selbst dem Wortlaute gerecht. Gut Hier.: pulchre non dixit: in Sion et in Jerusalem erit, sed egredietur, ut de illo fonte omnes nationes doctrina Dei significet irrigandas. Die gleiche Idee liegt dem Bilde des

aus Jerusalem strömenden belebenden Flusses (Ez. 47, 1) und der lebendigen Wasser bei Zach. 14, 8 zu Grunde. Dem Bilde selbst und seiner Begründung fern, ja entgegengesetzt ist die Ausdeutung bei Cyrillus, Eusebius (Eclogae proph. l. 4.), das Wort des Herrn verlasse Jerusalem.

Im Folgenden gibt der Prophet an, was die Völker durch den geistigen Anschluß an das Haus des Herrn lernen. Er greift jenen Erfolg der Lehre des Herrn heraus, der am besten mit der durch die Sünde hervorgerufenen und genährten Zerrissenheit der Völker und ihrer gegenseitigen Unterjochungslust contrastirt: Gottes Norm und Rechtsspruch bringt allgemeinen Weltfrieden.

Daher V. 4: **„Und er wird den Nationen Recht sprechen und entscheiden zwischen vielen Völkern, und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen, ihre Lanzen zu Sicheln umschmieden; nicht mehr wird Volk gegen Volk das Schwert ziehen, noch auch werden sie sich fernerhin zum Kampfe üben."**

Gott wird, wie das Hebr. klar lautet, richten zwischen den Nationen, d. h. Schiedsrichter sein, er wird die Entscheidung geben in Streithändeln. Der Zustand der gegenseitigen Feindschaft, der Beute- und Eroberungslust, der kein Recht als das des Stärkeren kennt, ist durch den Anschluß an das Haus des Herrn gewichen; jetzt herrscht Gott und sein Gesetz und diese Norm Gottes soll und wird thatsächlich da zum Ausdruck gelangen, wo eben diese Hingabe an das Haus des Herrn voll und ganz vollzogen wird. Es herrscht Gottesfriede. Indem Gott als oberster Richter friedlich anerkannt ist, schwinden die Veranlassungen zu Kriegen. Der Seher schildert den Weltfrieden in dreifacher Weise: die Waffen — und zwar die Hieb- und Wurfwaffen für den Kampf in der Nähe und in die Ferne, wie Basilius bemerkt — werden in Werkzeuge des friedlichen Land- und Weinbaues (Hebr.: ihre Speere schmieden sie um zu Winzermessern) umgewandelt; kein Angriff der Völker untereinander wird mehr statthaben; man wird das Waffenspiel, die Vorübung zum Kampf oder zur Abwehr im Gefühle des allgemeinen Friedensgesetzes gar nicht mehr üben oder erlernen. Das arguet der Vulgata kann man als Bestandtheil der richterlichen Thätigkeit fassen, indem der Richter in Kraft des Rechtsspruches und seiner Sanktion auch die eine der streitenden Parteien oder beide irgendwie eines Unrechtes oder eines Irrthums zeiht und die etwa Widerstrebenden rügt und züchtigt.

Ueber Sinn und Erfüllung dieser Weissagungen sind die Stimmen der Alten getheilt (vgl. Ribera, Comment. in minores proph. ad Mich. cp. 4. — L. Reinke, Mess. Weiss. III. 293). Die Erklärungen, welche in dem allgemeinen Weltfrieden zur Zeit der Geburt Christi (toto orbe in pace composito, wie es im Martyrologium heißt), d. h. also in dem momentanen Friedenszustande innerhalb der Grenzen des römischen Reiches die Erfüllung sehen möchten, können offenbar nicht befriedigen, selbst wenn noch, wie die Vertreter dieser Ansicht meistens thun, die Behauptung dazu gesellt wird, die folgenden Kriege seien wenigstens minder heftig und blutig gewesen (so Hier., Cyr., Theod., Euseb., demonst. Ev. 9, 17, Haimo, Mald., Mar., Calm.). Namentlich letztere Auffassung ist geradezu aus der Luft gegriffen. Wahr ist an ersterer Ansicht, daß nicht ohne tiefe Bedeutsamkeit die Geburt des Friedensfürsten in eine Zeit des Friedens, der im Römerreiche so seltenen Waffenruhe, fiel. Die Welt sollte unbewußt den Eintritt des Friedenbringers begrüßen und ein Symbol desselben auch der Profangeschichte aufgedrückt werden. Aber in unserer Weissagung ist, wie so manchmal, zu beachten, daß der Prophet die dem Mes-

fiegreiche absolut innewohnende Kraft, die reine Idee, das Ideal erschaut und schildert, ohne daß das andere Moment, inwieweit nämlich der freie Wille der Völker mitwirken oder dem messianischen Reiche und Geiste widerstreben werde, in Betracht gezogen wird. Nur so vermögen wir den Wortlaut zu erklären. Er beschreibt alle jene Vollkommenheit, die an sich im messianischen Reiche grundgelegt ist und zu der Kräfte und Anlagen vorhanden sind; d. h. er erfaßt das messianische Reich in seiner Idee, die durch und durch Wahrheit ist. Wie viel nun der Einzelne, wie viel die Völker, die im Laufe der Jahrhunderte über die Weltbühne dahinziehen, davon sich aneignen und verwirklichen, das ist eine andere Frage, deren Beantwortung für jetzt nicht im prophetischen Gesichtskreise liegt. Man kann damit etwa vergleichen, wie der hl. Paulus öfter, besonders Röm. 8. das Ideal eines Christen zeichnet, eine Ausführung, die unserer Auffassung zur Stütze dient. Und gewiß, wäre der Geist Christi die den Ausschlag gebende und alles beherrschende Norm unter den Völkern, dann würde auch die Idee seines Friedensreiches in vollem Umfange sich in Wirklichkeit umsetzen. Es sind daher jene Erklärer auf dem richtigen Wege, welche bemerken, daß dieser Friede in der friedlichen und friedliebenden Gesinnung und Stimmung der wahren Christen seine Erfüllung habe, die ja lieber Unrecht leidet, als Rache übt und alle Unbilden verzeiht (so Justin, Irenäus, Tertullian, Origenes, deren Stellen Ribera anführt). Lichtvoll ist auch die Regel, welche Cornel a Lapide aufstellt: cum Deus aliquid Synagogae vel Ecclesiae promittit, quamvis amplis et universalibus verbis, id tamen de bonis ac probis tantum, qui foedus et amicitiam cum Deo promittente et paciscente servant, intelligendum est. Das Nämliche gilt für die zahlreichen Parallelen unserer Stelle, z. B. Kap. 11 9, 6; 54, 13. Osee 2, 20. Ez. 17, 22. Zach. 9, 10. Ps. 71 u. s. f. Daher umschreibt Ribera den Sinn und die Erfüllung dieser Weissagung ganz gut: legem Evangelii pacis effectricem ac conservatricem esse, et promitti haec Dei cultoribus et ad praescriptum Evangelii viventibus (ähnlich For., Men., Gord. — und schon Eusebius (eclog. proph. l. 4). Es fehlt auch nicht, besonders in neuerer Zeit, an solchen, welche dafür halten, daß noch vor dem Abschlusse der irdischen Periode des Gottesreiches eine Epoche des Glanzes und des paradiesischen Friedens über die Erde aufleuchten und das messianische Reich alle in ihm beschlossenen Segnungen auch in politischer, socialer und wissenschaftlicher Hinsicht mit reichster Fülle zur Darstellung und Ausgestaltung bringen werde. So die neuen Chiliasten in Frankreich (vgl. Études rel. 1868, II. 552. Aehnlich Delitzsch, Kurtz, Bisping, Erklärung der Apokalypse, S. 316. 320). Allein da dem Wortlaut in der oben dargelegten Weise volle Gerechtigkeit widerfährt, kann diese Stelle nicht zum Beweise herangezogen werden.

2) V. 5—9.

Der Uebergang zum Folgenden vermittelt sich psychologisch ganz leicht und natürlich. Der heilige Seher hat sich soeben an dem herrlichen Zukunftsbilde erquickt, er sah alle Völker im wetteifernden Anschluß an Sion und in Folge dessen in seligem Gottesfrieden. Da entringt sich von selbst dem für sein Volk schlagenden Prophetenherzen die tiefempfundene Aufforderung, das Volk der Auserwählung, dem ja vor allen diese Güter zugedacht sind, möchte doch auch dem nachstreben aus vollem Herzen, dem die Heiden so viel Begierde und Eifer entgegenbringen. Daher V. 5: **„Haus Jakob, kommt und laßt uns wandeln im Lichte des Herrn!“** Mit Nachdruck setzt er den Titel an die Spitze, der des Volkes Recht und Anspruch, aber auch heilige Verpflichtung in sich begreift. Den Gott Jakobs suchen im Wetteifer die Heiden; um wie viel mehr soll ihn suchen, ihm anhängen jenes Geschlecht und jene Familie, in deren Mitte sich Gott eben offenbart als ihr Gott und die er als den Mittelpunkt und die Quelle der Segnung für alle hinstellen will! „Kommt und laßt uns wandeln“ ist unverkennbare und hier ergreifende Anspielung auf die Worte der Heiden V. 3; soll Israel nicht einmal durch

das Beispiel der Heiden lernen, den Heiden die Worte des Glaubens und der Sehnsucht nachsprechen? Isaias greift hier zu dem mächtigen psychologischen Motiv, von welchem später auch Paulus sich noch Erfolg versprach, der mit aller Hingabe der Heidenbekehrung sich widmen will si quomodo ad aemulandum provocem carnem meam (Rom. 11, 14). Beide in Nachahmung Gottes selbst, der schon im prophetischen Abschiedsliede Moses' dieses letzte Mittel in Aussicht nimmt, um den Starrsinn des Volkes durch den Stachel der Eifersucht zu brechen (Deut. 32, 21). Der Ausdruck „wandeln im Lichte des Herrn" klingt so einladend als möglich. Licht ist ja dem Orientalen Ausdruck für alles Herrliche, Großartige, Beseligende. Und weil eben das Gesetz, die Offenbarung Gottes, seine Herrlichkeit und Lichtnatur enthüllt und Licht ausgießt über das Dunkel des Lebenspfades, über dessen Anfang und Ausgang, und Licht hineinstrahlt in Geist und Herz des Empfangenden und ihm das von Huld und Gnade glänzende Antlitz (Licht) Gottes zuwendet, heißt das Gesetz selbst Licht. So ist hier „wandeln im Lichte Gottes" nur ein gewählter und sehr bezeichnender Ausdruck für „die Satzungen des Herrn beobachten", der zugleich auf die hohe Würde und die Beseligung dieser kräftig hindeutet. Lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis meis Ps. 118, 105. — praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos Ps. 18, 9. — Dominus illuminatio mea Ps. 26, 1. vgl. Prov. 6, 23. — Gut sagt Procopius: „in liebevollster Weise ermahnt er die οἰκείους, die Volksgenossen, die Einheimischen, doch den über alle Heiden ausgegossenen Frieden auch in Empfang zu nehmen und das Licht des Evangeliums zuzulassen." Wie sehr diese Mahnung zum Anschluß an das Licht Gottes", hinweg von allem weltlichen Pomp, gerade jetzt an der Zeit war, läßt uns das Folgende ahnen. Indem nämlich der Prophet den Blick seiner Gegenwart zuwendet, gewahrt er den grellsten Gegensatz zu dem im Bilde erschauten Berufe Israels. Es soll der beseligende Mittelpunkt werden für die Völker der Erde — und jetzt ist es ganz und gar in seinem Sinnen und Trachten hingegeben an die Heiden, verschwistert mit heidnischem Wesen. Es ist deßwegen zum Gräuel geworden vor Gott, den er von sich schleudern muß. Daher der heftige, abgerissene Uebergang, der zugleich die heilige Entrüstung des Sehers über diesen Abfall zum Ausdruck bringt, V. 6: **„Denn verstoßen hast du dein Volk, das Haus Jakob, weil sie angefüllt sind wie ehedem, und Wahrsager haben wie die Philisther und den Söhnen der Fremde anhangen."** Die Verstoßung ist freilich noch nicht eingetreten, aber die drohenden Anzeichen sind im Anzug. Nicht bloß war das nördliche Reich schon von Phul heimgesucht worden (4 Kön. 15, 19), sondern Juda selbst wurde in der letzten Zeit der sonst glücklichen Regierung Joathans von den benachbarten Feinden angegriffen (l. c. V. 37) Durch diese Kriege aber ward Juda bald in das zermalmende Getriebe der heidnischen Weltmächte mit hineingezogen und dem Verderben entgegengeführt. Das Folgende „weil sie angefüllt sind . . ." gibt den Grund der Strafgerichte und ist somit, wie Cyrillus sagt, eine „Rechtfertigung der göttlichen Gerichte". Zweimal in je drei Gliedern schildert der Prophet V. 6—8 das heidnische Wesen, dem sich Juda in Kult und Politik ergeben hat. Es sind diese Verse ein sachlicher Commentar zu der vielsagenden Bemerkung des

Chronisten: et adhuc populus delinquebat (2 Par. 27, 2). *Ut olim:* ähnlich übersetzen LXX, Syrer, Chald., Araber. Der Sinn ist: sie sind angefüllt mit Gräueln wie *ehedem* beim Abfalle in der Wüste oder überhaupt in all' jenen Perioden der schweren Heimsuchungen durch Gott, deren besonders das Buch der Richter mehrere erwähnt. Heutzutage versteht man das hebr. miqqedem gewöhnlich von *ostländischen Sitten und Gebräuchen*; passend folgt dann der Hinweis auf das, was sie von den Philisthern im Süden und Westen sich herholen: so trägt Juda Sorge sich von allen Seiten her mit heidnischem Unwesen zu versehen. Joathams Herrschaft erstreckte sich noch bis Ailath am älanitischen Meerbusen (vgl. 4 Kön. 16, 6), auch führte er glückliche Kriege mit den Ammonitern (2 Par. 27, 5); daraus erklärt sich leicht der Einfluß ostländischer Sitten. Die heidnische Art Juda's macht sich ferner breit durch Pflege der Wahrsagerei; die Judäer gleichen darin den Philisthern, bei denen diese Kunst im Schwunge war (vgl. 1 Kön. 6, 2), und deren Rath auch Ochozias von Samaria aus in Anspruch genommen hatte (4 Kön. 1, 2).

Anmerkung. Welche Art Wahrsagerei oder Zauberei gerade durch das hebr. עֹנְנִים bezeichnet werde, ist nicht ausgemacht; einige erklären Wolken- oder Wettermacher; andere Wolkengucker, die aus dem Zug und der Gestalt der Wolken wahrsagen; andere die „Beäugler", die mit dem bösen Blick behexen; Fleischer (bei Delitzsch) erklärt es aus dem arabischen in der Bedeutung des alten Nestelknüpfens. Der griech. Text bietet κληδονισμῶν, d. i. die Beobachtung der in einem Laute, einer Stimme liegenden Vorzeichen.

„Und mit den Söhnen der Fremden machen sie Handschlag", d. h. gehen sie Hand und Hand, verbinden sie sich. So im Hebr. Diese Erklärung empfiehlt sich auch als die einfachste. Hiemit tadelt der Prophet die Bündnisse mit den Fremden. Der Erwerb von Ailath (Aila) führte sicher auch zu Handelsverbindungen mit den „Fremden" (vgl. 4 Kön. 14, 22; 16, 6). Selbst die früher von Josaphat mit Ochozias angeknüpften wurden von Gott getadelt und die „Tharsisschiffe" durch Sturm zerstört (vgl. 2 Par. 20, 36. 37). Die Politik Israels soll nach dem pentateuchischen Grundgesetz in Frömmigkeit und treuer Gesetzeserfüllung bestehen — unter dieser Bedingung will Gott das Land vor allen Angriffen schützen und den Angegriffenen glänzenden Sieg verleihen. Wenn sie aber nach auswärtiger Hilfe sich umsehen, soll das ihr Verderben sein (vgl. Lev. 26, 6—9. 25. Deut. 28, 7. 10. 25; 20, 1; 7, 17).

Dieses heidnische Unwesen tritt noch besonders zu Tage in übermäßigem *Luxus*, in *Kriegslust* und stolzem Vertrauen auf kriegerische Bereitschaft, und schließlich im *Götzendienst*. So V. 7: **„Angefüllt ist das Land mit Gold und Silber, und seiner Schätze ist kein Ende."** V. 8: **„Angefüllt ist ihr Land mit Rossen — unzählbar sind ihre Kriegswagen — und angefüllt ist das Land mit Götzen; das Werk ihrer Hände beten sie an, das, was ihre Finger gefertigt haben."** Durch diese kräftige Sprache und die nachdrückliche Wiederholung soll, wie Cyrillus durchführt, die Allgemeinheit des Uebels recht anschaulich gemacht werden. So ist das ganze Land der *grellste* Gegensatz zum Königsgesetze: non multiplicabit sibi equos, ... *non habebit* uxores plurimas, neque argenti et auri immensa pondera *Deut.* 17, 16. 17. Die Handelsverbindungen brachten wohl Reichthum in's

Land, Joatham selbst, kriegerisch gesinnt, befestigte das Land und führte gewinnreiche Kriege (2 Par. 27, 4. 5). Aber die Anhäufung von Kriegsmaterial und das stolze Selbstvertrauen widerstreitet dem Geiste der Theokratie, hi in curribus, et hi in equis, nos autem in nomine Domini Dei nostri invocabimus Ps. 19, 8. Das ist die Norm für das Gottesvolk, vgl. Ps. 32, 17; 43, 4. 7; 146, 10 u. s. f. Am Schluß erscheint dann als Gipfelpunkt des antitheokratischen Geistes der Götzendienst. Die vorhergehende Aufzählung bildet gleichsam Weg und Stufe zu dem äußersten Gräuel. Die Thorheit des Götzendienstes beschreibt der nachdrückliche Zusatz „Werk der Hände, der Finger". Dadurch aber wird Gottes Gericht herausgefordert, da die sonst so übermüthig Stolzen vor diesen Machwerken sich so demüthig niederwerfen, eine empörende Unwürdigkeit, deren Bestrafung zu fordern es den Propheten in heiliger Entrüstung drängt. V. 9: **„Und es beugt sich der Mensch und es demüthigt sich der Mann; daher lasse es ihnen nicht ungestraft hingehen!"**

Die Uebersetzung der Vulgata ne ergo .. fordert nothwendig den dargelegten Sinn. Dieselbe Auffassung begegnet bei den Griechen (Cyr., Bas., Theod., Proc.); sie stellen die nachdrückliche Sprache des Propheten gut in's Licht, erörternd, wie unwürdig der Mensch, Gottes Ebenbild und der geborene Herrscher und König alles Irdischen, seinen Adel mit Füßen tritt u. s. f. „Der Prophet ist schmerzlich bewegt über die so große Schmach der menschlichen Natur," so u. a. Cyrillus. „Mensch, Mann"; d. h. alle, niedrig und hoch, gering und vornehm. Ein solcher Frevel erheischt Ahndung. Richtig erläutert Malv.: ne ergo . . . epiphonema est patheticum, quo propheta exardescens zelo gloriae Dei judicium ipsius severissimum in idololatras imprecatur.

Mit dieser Auffassung, wie sie auch bei Mald., Mar., Men., For., a Lap., Tir., Schegg, Loch, Allioli vertreten ist, stimmt auch das Hebr., obgleich es von den Meisten im Sinne der Gerichtsandrohung verstanden wird: „so werden gebeugt denn Menschen, und erniedrigt Herren und vergeben ihnen — nein das wirst du nicht". Allein dagegen ist erstens das Vav conversivum; das „Beugen und Bücken" ist in Einer Zeitlinie mit dem vorhergehenden „angefüllt sein", und es ist Willkür, hier das Imperfect mit Vav „mit futurischer Währung" anzunehmen; zweitens paßt dazu auch nicht das zweite Glied „vergib ihnen nicht". Dieser Wunsch des Propheten nach Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit fügt sich in der ersten Erklärung psychologisch nothwendig an; bei dieser aber, da die Ankündigung der Strafe ja schon da ist, erscheint er als müßiger, jedenfalls unmotivirter Zusatz.

3) V. 10—22.

Kaum hat der Prophet der beleidigten Gerechtigkeit den Tribut entrichtet, so schaut er auch schon das hereinbrechende Gericht. Schon sieht er, wie Cyrillus bemerkt, die feindlichen Heere anstürmen, die gottgesendeten Rächer der Gottlosigkeit. Daher der erschütternde und aus dem Taumel falscher Sicherheit aufrüttelnde Zuruf, der den Ernst der Zukunft malt; V. 10: **„Verbirg dich in Felsenhöhlen, verstecke dich in Erdlöchern vor dem Schrecken des**

Herrn und vor der Herrlichkeit seiner Majestät!" So wird es mit allem Pomp und Gepränge plötzlich zu Ende sein. Nur schimpfliche Flucht, das nackte Leben zu retten, erübrigt. Zur Zeit der größten Bedrängnisse bargen sich ihre Vorfahren in Höhlen und Klüften (vgl. Jud. 6, 2. 1 Kön. 13, 6; 14, 11), daran mahnt sie der Seher. Die Furchtbarkeit des Gerichtes ist zugleich eine Offenbarung der Glorie, mit der Gott umgeben ist als Richter, und die der Prophet den nichtigen Götzen gegenüber hervorhebt. Man denke z. B. an das Gericht über die Rotte Kore's (Num. 16). Das Ergebniß dieses richterlichen Einschreitens skizzirt bündig V. 11: **„Des Menschen hochmüthige Augen werden gedemüthigt und gebeugt wird der Männer Stolz, erhöht aber der Herr allein an jenem Tage."** Dieser V. gibt den Kerngedanken, der im Folgenden weiter entfaltet und in seine Theile zerlegt wird. So soll das Gericht Gottes recht anschaulich und damit eindringlich dargestellt werden. Das Hebr. „Augen der Höhe", ein Attribut des Stolzen, der den Blick hochträgt und weit umherwirft (vgl. 10, 12. Ps. 17, 28). Erklärend und bestätigend geht die Rede voran V. 12: **„Denn ein Tag des Herrn der Heerschaaren (bricht herein) über jeden Stolzen und Hochmüthigen und über jeden Anmaßenden und er wird gedemüthigt."** Wirksamer noch, weil allgemeiner lautend, ist das Hebr. „über alles Emporragende und Hohe und über alles Erhabene und es wird niedrig". Gut Cyrillus: „den Krieg und die Zeit des Zornes gegen sie nennt er den Tag des Herrn". Die Majestät Gottes ist hier beschrieben als die des Gottes Sabaoth, des Herrn der himmlischen Heerschaaren, dessen Umgebung und Hofstaat die Engelheere und — am äußeren Himmel die Heere der Gestirne und der Schmuck des Weltalls bilden (vgl. zum Ausdruck 3 Kön. 22, 19. Ps. 102, 20; 148, 2. Dan. 8, 10. 11. Gen. 2, 1 f. und Zschokke, Theologie der Propheten S. 17 f.).

So malt der Seher Gottes Hoheit, vor der nun alles Irdische in Staub sinkt. Was V. 12 summarisch zusammenfaßt, spezialisirt die folgende Aufzählung, welche in kräftigen Zügen all das Prunkvolle in Natur und menschlicher Thätigkeit, weil es dem Hochmuth dient, als dem Verderben geweiht vorführt; über den Trümmern menschlichen Stolzes glänzt dann Gottes Herrlichkeit allein auf. V. 13: **„Und über alle Libanonscedern, die hohen und stolzragenden und über alle Basanseichen,"** V. 14: **„und über alle hohen Berge und über alle erhabenen Hügel,"** V. 15: **„und über jeden aufragenden Thurm und über jede Befestigungsmauer,"** V. 16: **„und über alle Tharsisschiffe und über alles, was herrlich anzuschauen ist"** — V. 17: **„und gebeugt wird der Menschen Stolz und erniedrigt der Männer Hochmuth und erhöht der Herr, er allein an jenem Tage."** Die prachtvolle und großartig angelegte enumeratio partium, die Natur und Kunst, Land und Meer umfaßt, sodann der Refrain V. 17 und V. 11 machen diese Stelle zu einer der poetisch schönsten und wirkungsvollsten; dazu trägt auch (im Original) der mehrmalige Gleichklang bei. V. 13—16 bieten die Gegenstände und den Grund des menschlichen Hochmuthes; diese werden niedergeworfen und in und mit ihnen der Menschen Stolz. Freilich fassen die älteren Erklärer (Cyr., Basil., Proc., Hier., Mald., Sa, Mar., For., a Lap., Calm., Clarius) obige Ausdrücke im übertragenen Sinne zur Bezeichnung

von stolzen Menschen u. s. f. und Ephräm von den Götzen; allein, auch abgesehen von der Häufung und Tautologie, welche bei dieser Erklärung vorliegt, ist ein solcher unvermittelter Tropus unerhört und wird hier ohne allen Grund angenommen. Nicht viel besser ist, was auch schon bei einigen ältern sich findet (z. B. Eusebius, dem. ev. 8, 4, Lyranus, a Lap.) und was Knobel befürwortet, unter den Cedern und Eichen die in Jerusalem aus dergleichem Material erbauten Gebäude oder kurzweg Jerusalem selbst zu verstehen. Auch eine solche Uebertragung ist gezwungen. Mit richtigem Takte schreibt Theodoret: „Wenn die Feinde zum Angriffe vorrücken, tödten sie nicht bloß Menschen, sondern verwüsten auch das Land, fällen Bäume, errichten Bollwerke gegen die Mauern und hindern durch Beherrschung des Meeres den Handel.“ Die Natur nimmt nun einmal Theil an dem Schicksale und an der Züchtigung des Menschen. Diese Gegenseitigkeit ist schon im ersten Fluche über die erste Sünde ausgesprochen: maledicta sit terra in opere tuo u. s. f. Zeugen sind die ehedem so fruchtbaren Gegenden von Sodoma, Babylon, Ninive, von Palästina selbst. Treffend vergleicht sich dazu Amos 1, 2: Dominus de Sion rugiet . . . et luxerunt speciosa deserti et exsiccatus est vertex Carmeli. — Die hohen Thürme und festen Mauern sind offenbar Anspielungen auf die Bauten von Ozias und Joatham (vgl. 2 Par. 26, 9; 27, 3. 4). — Da nun V. 15 Thürme und Mauern und V. 16 die Tharsisschiffe, welche die oben berührten Handelsverbindungen Joathans besagen, im eigentlichen Sinne verstanden werden müssen, so ist das ein neuer Fingerzeig für dieselbe Auffassung des V. 13 u. 14. Die Tharsisschiffe, eigentlich Schiffe, die nach Tharsis, Tartessus, dem alten phönizischen Handelsplatze in Spanien fahren, scheinen hier überhaupt für große Kauffahrteischiffe zu stehen, etwa, wie wir sagen: Ostindien-, Grönlandfahrer u. s. f. (Winer, R. W. u. Tharschisch.)

Der fremdländische Handel brachte allerlei künstliche und kostbare Geräthe mit sich, d. h. omne quod visu pulchrum est. Diese Uebersetzung bei Hier. ist sprachlich und sachlich am gerechtfertigtsten. Andere Erklärungen, als Schiffszeichen, Flaggen, Bildsäulen, Lustwarten in Gärten, liegen in jeder Hinsicht fernab.

Wie Eingangs die Götzen den Schluß in der Aufzählung des untheokratischen Prunkes und Wesens bildeten (V. 8), so auch hier in der Gerichtsscene. V. 18: **„Und die Götzen werden ganz und gar vernichtet.“** Kurz und kräftig im Hebr.: „Und die Nichtigen — das Ganze geht dahin“, ihnen wird vollständig der Garaus gemacht. Und die Thörichten, die auf sie vertrauten? Der Seher fährt fort V. 19: **„Und sie fliehen in die Höhlen der Felsen und in die Klüfte der Erde vor dem Schrecken des Herrn und vor dem Glanze seiner Majestät, wenn er sich erhebt, das Land zu schlagen.“** Das Wortspiel im Hebr. (laärotz, haaretz) etwa ut conterat terram (Malv.) oder ut terreat terram (Del.). Wozu der Prophet anfangs (V. 10) mahnte, als er Gottes Gericht aufleuchten sah, das sieht er jetzt thatsächlich in der Vision schon eingetreten. Wie den Götzen der Garaus gemacht wird, schildert das Folgende. Der gedemüthigte Mensch selbst, der in Felsenlöchern und Erdklüften Zuflucht sucht, wird nach diesem handgreiflichen Beweise ihrer Nichtigkeit zornig sie wegschleudern; in all seiner Ohn-

macht hat er noch Kraft genug zur Entthronung und Vernichtung der Götzen; und weil er so Nichtigen gedient, soll er seine eigene Thorheit zerstören. Das ist göttliche Ironie. Daher V. 20: **„An jenem Tage wird der Mensch die Götzen seines Goldes und die Bildgötzen seines Silbers, die er sich machte um sie anzubeten, die Maulwürfe und die Fledermäuse, von sich wegwerfen,“** V. 21: **„und wird sich bergen in die Felsenspalten und in die Höhlen des Gesteines vor dem Schrecken des Herrn und dem Glanze seiner Majestät, wenn er sich erhebt, das Land zu schlagen.“** Die gleichmäßige Wiederholung soll durch Laut und Bild Geist und Sinn festbannen in der einen Wahrheit des Gerichtes und diese recht allseitig und tief dem Bewußtsein gleichsam aufnöthigen. Die Stelle enthält zugleich die Erklärung zu 1, 29. Die empörende Unwürdigkeit des Götzendienstes zeichnet scharf der Ausdruck: Götzen seines Goldes, seines Silbers u. s. f. Der Mensch ist es, der mit seinem Reichthum und seiner Kunst den Götzen erst Dasein, Schönheit, Wohnung schafft. Zugleich greift Isaias die schmachvollste Form des Götzendienstes auf. Hier. versteht die Worte als Vergleich: istiusmodi animantibus idola comparata sunt, quae coeca et tenebrosa coluntur a coecis. Cyrillus: Die Tempel böten den Fledermäusen eine willkommene Wohnung, als wären selbe eigens für sie erbaut. Aber zu einer solchen Abschwächung dürfte kein Grund ersichtlich sein. Der Wortlaut besagt den Thierdienst. Von diesem verstehen ihn auch schon Ephräm, Theod., For., Mald., Mar., Men., Calm., Schegg. Und mit Recht. Bekannt ist ja schon durch den Kälberdienst, wie sehr die Israeliten zu dem ägyptischen Götzendienste hinneigten. Es verschlägt hiebei nichts, falls bewiesen werden könnte, daß Maulwürfe und Fledermäuse nicht zu den heiligen Thieren gehört hätten. Dem Propheten ist es darum zu thun, die Verächtlichkeit des Thierdienstes recht plastisch darzulegen. Uebrigens beweist eine Stelle aus Plinius, daß man die Maulwürfe für besonders weissagungskräftig erachtete (30, 3: Peculiare vanitatis fit argumentum, quod animalium cunctorum talpas maxime mirantur . . . nullis aeque credunt extis, nullum religionis capacius judicant animal, ut si quis cor ejus recens palpitansque devoravit, divinationes et rerum efficiendarum eventus promittant. Vgl. auch Aug. de civ. D. 4, 8. 11).

Heutzutage übersetzt man das Hebr. fast durchgängig „der Mensch wird seine Goldgötzen . . . d e n Maulwürfen und Fledermäusen hinwerfen“ und erklärt: er wirft sie in die Rumpelkammer, versteckt sie in Löcher und Spalten, wo sich dergleichen Thiere aufhalten. Allein der hebräische Text kann ganz gut so gefaßt werden, wie ihn die LXX und Hier. verstanden. Grammatisch ist diese Verbindung nicht bloß möglich, (da הִשְׁתַּחֲוָה mit לְ verbunden wird, vgl. Gen. 23, 7), sondern sogar vorzuziehen, weil die Beziehung auf das so weit getrennt stehende projecit nach all den Zwischengliedern gezwungen erscheint, die andere aber durch die unmittelbare Nähe sich von selbst empfiehlt. Mit jener Auffassung wäre der Gedanke gegeben, daß sie die Bilder, „um sie den Augen des Richters zu entziehen, in Fledermauslöcher und Maulwurfshaufen stecken, um dann nach Wegwerfung der unnützen und verdammlichen Bürde sich selber zu flüchten“ (Del.). Aber diese Idee erscheint kleinlich und unpassend. In gerechter Entrüstung und getäuschter Hoffnung schleudern sie selbe von sich: das ist wohl der einfachste und natürlichste Gedanke.

So vernichtet Gottes Gericht das heidnische Wesen aus seinem Volke. Dieses hängt sich an Fremde mit Vertrauen (V. 6) und damit auch an deren Götzen.

Der Herr aber zerbricht ihm alle diese Stützen, die einheimischen (V. 15) und die von auswärts erborgten (V. 16. — Der Gedanke des hl. Cyrillus, daß die Vernichtung der Tharsisschiffe auch die Zerstörung der phönizischen Macht miteinbegreife, läßt sich kaum abweisen). Daher schließt sich jetzt als Schlußgedanke einzig passend die Mahnung an, die unmittelbare Folgerung aus der vorstehenden Zerstörungsscene, V. 22: **„Lasset also ab vom Menschen, dessen Lebenshauch in seiner Nase ist, denn ist er für erhaben geachtet?"** Der Schlußsatz quia excelsus reputatus est ipse muß entweder als Frage gelesen oder ironisch gefaßt werden: lasset ab vom Menschen, weil das geschilderte Gericht ihn in seiner ganzen Größe und Erhabenheit, die eben Nichtigkeit ist, zeigt. Das Hebr. ist zu übersetzen: „o lasset doch fahren den Menschen, in dessen Nase ein Hauch ist; denn wofür ist er geachtet?" (Mald., Est., Mar., Calm.) Gut Theod.: „Die prophetische Rede ermahnt uns, nicht bloß die Götzenanbetung zu fliehen, sondern auch die Natur der Menschen selbst genau kennen zu lernen und auf ihren Schutz nicht zu vertrauen; denn das Leben haben sie, sagt er, in ihren Athmungsorganen; verschließest du ihnen diese, so beraubst du sie des Lebens. Diesem gleichen Davids Aussprüche Ps. 145, 2—4." Aehnlich Ephräm, Mald., Sa, Vat., Calm., Est., Mar. Treffend der Chaldäer: „Höret auf, den Menschen euch sklavisch zu unterwerfen . . . denn heute ist er lebendig und morgen ist er nicht mehr." Cujus spiritus in naribus ejus schildert die Hinfälligkeit des Lebens, das an einem schwachen Hauche hängt, ein Hauch ist, den man leicht ersticken kann. Also ein schwacher Grund und Boden für das Vertrauen. Für den Ausdruck vgl. Gen. 2, 7. Job 7, 7; 27, 3.

Die Uebersetzung des hl. Hier. quia excelsus reputatus est beruht seiner Darlegung im Comm. gemäß auf seinem Bestreben, eine messianische Stelle zu gewinnen. Er erklärt den Zuruf, sich an dem Menschen Christus nicht zu ärgern, nicht zu vergreifen — und polemisirt gegen die Juden. Ebenso ihm folgend Haimo, Thomas, a Lap., Men., Tir. Aber schon Estius bemerkt: alii fere omnes tam vetusti quam recentiores interpretes illam posteriorem sententiae partem vertunt per interrogationem: in quo enim reputatus est ipse? et sensum reddunt, desinite timere hominem mortalem, cui vita consistit in spiratione qua cessante extingui eum necesse est, nam quanti talis aestimandus est? quasi dicat nihili. Diese Erklärung entspricht allein den Worten und dem Zusammenhang.

4) 3, 1—11.

Lasset ab vom Vertrauen auf Menschen, denn — und hiemit lenkt der Seher von den mehr allgemeineren Aussagen 2, 13—22 zu einer ganz bestimmten für sein Volk über — denn der Herr wird von Juda und Jerusalem alle Stützen, die wahren und die eingebildeten, wegnehmen. So Kap. 3, 1: **„Denn sieh', der Allherrscher, der Herr der Heerschaaren nimmt weg von Jerusalem und Juda den Starken und Tapferen, jede Stütze des Brodes und jede Stütze des Trankes, V. 2: den Tapferen und den Krieger, den Richter und Propheten und den Wahrsager und den Greis, V. 3: den Befehlshaber über Fünfzig und den Angesehenen und den Rathgeber und den Kundigen aus den Baumeistern und den Erfahrenen in geheimnißvollem Spruche."**

Das Hebr. beginnt die Aufzählung mit der zusammenfassenden Angabe, „er nimmt hinweg Stützmittel und Stützen", d. h. Stützen jeglicher Art. Sodann geht die Rede über auf die Grundbedingung des Lebens, Speise und Trank, auf die Stützen im Kriege und im Frieden, welche in zwei Reihen aufgeführt werden: das Kriegshandwerk ist an der Spitze des 2. u. 3. V. vertreten; die anderen Theile dieser Verse beschreiben die Stützen des Friedens, diejenigen, welche in richterlicher, religiöser, socialer und gewerblicher Hinsicht Vertrauen genießen und einflößen. So gestaltet sich die Aufzählung zu einer alle Verhältnisse durchdringenden und eben damit ist gesagt, daß Gott mit Juda und Jerusalem gründlich aufräumen werde. „Stütze des Brodes", wie Lev. 26, 26. Ez. 4, 16; 14, 13. Ps. 104, 16. Die feindlichen Einfälle und Verheerungen hatten Hungersnoth im Gefolge; bei der schließlichen Belagerung durch die Chaldäer stieg die Noth auf's Höchste (Lam. 2, 20).

Was der Seher Eingangs 2, 8 getadelt, das kriegerische Aussehen des Reiches und die Kriegslust, dem verkündet er hier speziell den Niedergang. Gott wird wegnehmen den Tapferen u. s. f. Krieg und Kampf soll Israel nicht retten; die Krieger fallen oder die Feinde führen sie in Gefangenschaft. Unter diesen Schlägen sinkt auch die sociale Einrichtung zusammen. Ein Zustand ohne Richter, also ohne geordnete Rechtspflege, ohne „Aelteste", also ohne Gemeindevorstände und Berather, ohne Männer, die durch Erfahrung, Einsicht und Ansehen in schwierigen Verhältnissen helfen könnten, besagt eben die Auflösung des Volkswesens, die größte innere Zerrüttung. Da werden auch weder Propheten noch Wahrsager helfen können; jene nicht, entweder weil Gott keine erweckt (vgl. Ps. 73, 9), oder zur Strafe des Volkes ihnen keine Antwort ertheilt (Lam. 2, 9), oder weil die warnende Stimme vergebens verhallt (Jer. 43, 2 u. f.). Diese nicht, die Wahrsager und Zauberer (hebr. kundig des Flüsterns), weil sie mit ihren Verheißungen und Beschwörungen durch die Ereignisse gründlich Lügen gestraft, in ihrer Gaukelei entlarvt und selbst dem Verderben anheimgefallen sind. Daß Wohlstand und Blüthe des Volkes untergraben und ein neuer Aufschwung gelähmt sein soll, ist durch die Hinwegnahme des „Weisen aus den Baumeistern" oder (wie andere das Hebr. übersetzen) „des Meisters in Künsten", „des Kunstverständigen" ausgedrückt. Hier. gibt gut den Wortbegriff „in artibus mechanicis exercitatus easque callide tractans"; ähnlich Mald., Mar., Malv., Calm., For. In der That führten die Deportationen die Handwerker, Schmiede, Waffenschmiede u. s. f. weg, damit das Land arm und ohne Mittel der Vertheidigung gelassen werde (Jer. 24, 1; 29, 2. 4 Kön. 24, 14).

Die Auffassung mehrerer (Men., Tir., Vat.) von den Baumeistern kriegerischer Maschinen ist zwar richtig in sich, aber zu eng. In Betreff der Erfüllung gibt bereits Malv. den beachtenswerthen Wink: haec autem judicia non uno tantum certo tempore effecta sunt, sed ad tempora omnia consequentia pertinent, quibus omnia haec mala mutationesque Judaei perpessi sunt. Der Prophet schaut und verkündet die Zerrüttung und den Sturz. Ob die Katastrophe mit einem Schlag eintrete, ob sie allmählich in verschiedenen Stadien und mit zeitweiliger Unterbrechung sich vollziehe, wird hier nicht gesagt. Nur die Norm wird aufgestellt, das

Ziel bezeichnet — und wir wissen, Gottes Mühlen mahlen langsam, aber sicher.

Den Uebergang zum Folgenden und den Gedankenfortschritt bezeichnet kurz und gut Hier.: sublatis *bonis* dabit Dominus *mala*, und Thomas: subtrahuntur idonei, praeficiuntur indigni. V. 4: **„Und ich gebe ihnen Knaben zu Herrschern und Weichlinge sollen über sie gebieten.“** Ein weiteres Moment der inneren Zerrüttung. Ganz passend verweisen hier die meisten Erklärer auf Eccl. 10, 16 vae tibi terra, cujus rex puer est, d. h. wie Haimo erläutert: juveniliter agens; dabo principes lascivos et dissolutos more puerorum. Non enim pueros solummodo aetate debemus intelligere, sed moribus et conversatione. Und Tir.: pueros moribus, imprudentia, stultitia, imbelles, lascivos, temerarios. Tales pueri fuerunt Manasses, Joakim, Sedecias. Doch näher liegt der Gedanke an Achaz; aber nicht an ihn allein, wie V. 6. 7 zeigen. — „Weichlinge“ das Hebr. gibt man: Mißhandlung, Hudelei, Bubengelüste, bubenhafte Willkür, wie auch For. und Malv. ludicra puerilia u. dgl. übersetzen. Die Regierung, der Ordnung und Kraft entbehrend, ist Laune, Willkür, Befriedigung der Leidenschaften und Tyrannei geworden; also völlig in's Gegentheil der Theokratie verkehrt.

Alsdann beschreibt der Seher — so führen Cyr. und Proc. den Gedanken weiter — welchen Ausgang diese Zustände haben und welche Schädigung eintreten werde bei der allgemeinen Verwirrung und inmitten der Auflösung. V. 5: **„Und man bedrängt einander, der eine gegen den andern und jeder gegen seinen Nächsten; der Knabe wüthet gegen den Greis und der Niedrige gegen den Vornehmen.“** Das Beispiel der Willkür von oben wirkt auf die Bevölkerung. Alle Bande lösen sich. Thomas erklärt den Inhalt: perturbatio populi in universali dissensione, in amicitiae dissolutione, in ordinis confusione. Aehnlich Sasbout: totius populi dissolutio: nec aetatis nec dignitatis ullus servabitur ordo.

Die Schilderung schreitet fort zum höchsten Grade der Auflösung und des Elendes. So sehr liegt alles darnieder, daß Niemand mehr Lust verspürt, König zu sein. V. 6: **„Denn es faßt einer seinen Bruder an, den Hausgenossen seines Vaters: du hast ein Kleid, sei unser Fürst; dieser Trümmerhaufe sei unter deiner Hand.“** V. 7: **„Er antwortet an jenem Tage, sprechend: ich bin kein Arzt und in meinem Hause ist weder Brod noch Kleid; machet mich nicht zum Fürsten über das Volk.“** Klarer ist die Verbindung im Hebr.: „wenn einer anfaßt, oder dann“ u. s. f. domesticum; Hebr. „im Hause seines Vaters“. Der Zusatz kann nicht müßig sein. Einige verstehen ihn als Aussage, daß jener ein väterliches Erbe hat, den man zum Könige machen will (so Kn.) — allein dann erscheint die folgende Anrede: „du hast ein Kleid“ unpassend, — Delitzsch meint: „die Bevölkerung wird durch Hungersnoth so dünn und muthlos geworden sein, daß mit ein wenig Energie sich, wer Regent sein solle, innerhalb des engen Kreises einer Familie ausmachen und durchsetzen ließe“. Da muß aber doch zu viel eingetragen werden. Annehmbarer ist, was Kn. außer der ersteren Auffassung bringt: „zurückgezogen von dem Unfuge, hält er sich in seinem Hause auf; man dringt aber zu ihm hinein“. Schegg versteht darunter den Erstgebornen; aber es ist nicht

abzusehen, wie diese Bedeutung herauskommen sollte. Der griechische Text vermeidet die Dunkelheit: „es wird einer anfassen seinen Bruder oder den Hausgenossen seines Vaters". Der syrische legt die Auffassung nahe, man ziehe ihn gewissermaßen aus dem Hause heraus. Der Gedanke scheint zu sein, er lebe zurückgezogen im Hause und man müsse ihn dort aufsuchen. Die allgemeine Verwirrung und Unordnung hält alle halbwegs Wohlhabenden zurück, ihre Wohnungen zu verlassen. In der Anrede selbst erblickt Chrysostomus mit Recht den Ausdruck äußersten Elendes: „selbst wenn die Herrschaft um ein Kleid oder um ein Brod feil ist, wird sie Niemand kaufen". Und Hier.: maxima omnium rerum penuria, cum is qui cibum ac vestimentum habuerit, potens et inclytus et dives reputabitur. Dieser Trümmerhaufe, diese zusammengestürzte, nach dem Vergleiche bei Amos (9, 11) diese zerfallene Hütte, dieses zerrüttete Staatswesen sei deiner Gewalt und Leitung anvertraut. Aber es graut ihm vor dieser Zumuthung. Er will und kann nicht Arzt, eigentlich „Verbinder" sein: non potero curare aut sanare vulnera vestra. So Malv. Und der Grund ist triftig genug: ne meis quidem domesticis difficultatibus possum consulere, quanto minus suscipere vestras. Mit dieser Verschmähung der angebotenen Königswürde, die sonst im höchsten Ansehen stand, ist nach Cyr. thatsächlich der tiefe Sturz und das unsägliche Elend der Verhältnisse des jüdischen Reiches beschrieben.

Diesen Gedanken spricht auch der Seher aus und fügt zugleich die Begründung hinzu. V. 8: **„Es stürzt nämlich Jerusalem und Juda bricht zusammen, weil ihre Zunge und ihre Unternehmungen gegen den Herrn sind, um die Augen seiner Majestät zu beleidigen."** Vor den Augen Gottes, der auf Sion thront, entfalten sie ohne Scheu ihre Wort- und Thatsünden, die schnurstracks gegen die von Gott eingesetzte theokratische Ordnung anstürmen. Darin sind Stadt und Land einig. Das Hebr. auch, um zu reizen, Trotz zu bieten. Damit ist das Wesen der Sünde gezeichnet, die Gottes Strafgerechtigkeit nothwendig provocirt und der sich offenbarenden Herrlichkeit Trotz statt Anerkennung entgegenbringt. Und da dieses am Orte der Wohnung des Herrn geschieht, ist das Unrecht um so größer. Es wächst durch die dreiste und unverschämte Frechheit ihrer Sünden. V. 9: **„Das Aussehen ihres Antlitzes spricht gegen sie und ihre Sünde verkündigen sie laut wie Sodoma und verbergen sie nicht. Weh' ihrer Seele, denn Uebles wird ihnen vergolten."** Der Vers erklärt zugleich 1, 10. Gut erläutert a Lap.: intuitus vultus contestatur, ipsos hoc excidium meritos esse . . . ibi scriptam legent causam et culpam suam; frons impudens dabit luculentum procacitatis et nequitiae testimonium. Aussehen und Sprache hat alle Sündenscheu abgestreift; sie rühmen sich derselben, wie die Sodomiter ihr Laster laut kundgeben (Gen. 19, 5). Prägnant ist der Schlußsatz im Hebr.: „denn sie fügen sich selbst Böses zu".

Nach Verkündigung des speziellen Strafgerichtes (3, 1—7) und dessen Begründung (V. 8. 9) folgt in V. 10 u. 11 ein ähnlicher Einschnitt, wie oben nach der ersten Reihe der Gerichtsverkündigung V. 22. Der Seher legt eine praktische Ermahnung vor. Diesesmal ist es ein Hinweis, daß die Schrecken des Gerichtes dem Gottlosen gelten, daß aber für den Gerechten

Friede und Glück gewahrt bleibt inmitten der Blitze von Gottes Heimsuchungen. Ein lichter Stern inmitten des Dunkels der Drohweissagungen! Hiemit ist zugleich der Wahrheit Rechnung getragen, daß Gottes Gerichte, der Vernichtung des Bösen geltend, die wahre Gerechtigkeit befördern und bringen, und ist Ruf und Einladung zur Besserung und diese selbst als Mittel, den niederschmetternden Folgen des Gerichtes zu entrinnen, angedeutet. V. 10: **„Saget dem Gerechten, daß ihm gut sei, daß er die Früchte seiner Unternehmungen genießen werde.“** V. 11: **„Wehe dem Gottlosen, zum Unheil! Denn Vergeltung seiner Hände (seiner Thaten) wird ihm werden.“** Man achte auf die nachdrückliche Form der Einschärfung. Es ist das alttestamentliche quae seminaverit homo, haec et metet (Gal. 6, 5).

5) V. 12—4, 1.

Wie der Prophet nach dem ersten Einschnitte 2, 22 in 3, 1—9 speziell auf das jüdische Reich und dessen Zerrüttung einlenkte, so bringt er jetzt nach dem zweiten Einschnitte V. 10. 11 in noch speziellerer Weise die bereits vorhandenen treibenden Ursachen des Verfalles und nationalen Unglückes zur Sprache (Cyr.). Indem er zwei Klassen namhaft macht und ihnen die entsprechenden Drohverkündigungen mittheilt, liefert er zugleich zu dem vorhergehenden vae impio eine neue Illustration. V. 12 gibt den Gesammtinhalt, bezeichnet die exactores und die mulieres als die Quellen des Unheils. Die folgenden Verse führen das weiter aus und zwar 13—15 in Betreff der exactores, 16—4, 1 in Betreff der mulieres. Beiden wird Sünde und Strafe vorgehalten.

V. 12: **„Mein Volk haben seine Zwingherrn geplündert und Weiber herrschten darüber. Mein Volk, die dich glücklich preisen, die gerade täuschen dich und vereiteln den Weg deiner Schritte.“** In V. 14 werden diese näher bezeichnet als „Aelteste und Fürsten“. Habsucht und ungerechte Bedrückung macht sich breit in dem herrschenden Kreise; dazu der verderbliche Einfluß der Weiber. Manche wollen hier mulieres als von weichlichen und weibischen Männern gesagt auffassen (so Hier., For., Mald., Malv., Calm., Drusius, Ros.), dazu ist aber kein Grund vorhanden. Die Propheten haben auch sonst herbe Worte für den verderblichen Einfluß der Frauen, vgl. 32, 9. Amos 4, 1. Prov. 5 u. ö. Es bleiben darum mit Recht die Meisten auch hier beim Wortlaut stehen. Der hl. Thomas erinnert beispielshalber an den durch Weiber verführten König Salomon. Andere wollen hier schon das Regiment Achaz des Wüstlings erblicken, der gegen Ende der Regierung Joathams sich bereits hervorgewagt oder noch vor Joathams Ableben die Zügel der Herrschaft ergriffen habe (so Del., Kn.). Diese Anklagen sind neue Beweise für das Verbreitetsein des untheokratischen Geistes, der die leitenden Kreise besonders ergriffen hat. Der Seher bestätigt und erklärt dadurch den in 2, 6 angeschlagenen Ton. Indem er dann eine dritte Klasse von Volksverführern, die falschen Propheten kennzeichnet, wiederholt er schmerzlich bewegt über das Unheil, das sie dem armen Volke zufügen: mein Volk, die dich glücklich preisen. . . . Damit schildert er, wie Chrysostomus gut ausführt, den Charakter der falschen Propheten, die reden,

wie das Volk es gern hört, ihm schmeicheln; die Frieden und Glück den Sündern verkünden und so diese in täuschende Sicherheit einwiegen und dadurch gerade ihnen den Boden unter den Füßen wegziehen, d. h. sie unrettbar dem drohenden Verderben überantworten (vgl. Jer. 23, 13. Lam. 2, 14. Mich. 3, 5. Ez. 13, 10). Das Hebr.: „den Weg deiner Pfade verschlingen sie“, den Weg, der dein Pfad sein sollte, vertilgen, vernichten, verbergen sie vor dir, so daß du ihn nicht finden und betreten kannst. Sonst übersetzt man das Hebr.: „deine Leiter sind Verführer“, und Anfangs des Verses: „deine Zwingherren sind Buben“ [1]. Die Schilderung jener „Leiter“, —. auch die Auffassung des lat. und griechischen Textes ist im Hebr. ganz gut begründet, vgl. Gesenius Thesaurus s. v. אִשֵּׁר — paßt auf die Pseudopropheten (so auch Ephräm, For., Calm., Mald., Est.); darum ist diese Auffassung festzuhalten (gegen Kn.); es verschlägt nichts, daß sie im folgenden V. 14 nicht speziell genannt sind; die dort gegebene Charakteristik der „Fürsten und Aeltesten“ begreift theilweise auch ihr Treiben.

Ueber diese leitenden Kreise muß Gottes Gericht hereinbrechen. Der Seher schaut, wie der Herr, der allgemeine Völkerrichter, gerüstet dasteht; das spezielle Gericht ist ja bloß ein Moment in der Gerichtsthätigkeit, womit der Herr alle Völker und Zeiten umspannt. Daher V. 13: **„Es steht da der Herr zum Gerichte, und steht da, die Völker zu richten.“** In dieser Eigenschaft sieht er sich das Treiben der Fürsten an, um dann richterlich einzugreifen, wenn es ihm in seiner Weisheit beliebt. Aehnlich das Hebr.: „hingetreten ist, um zu rechten, der Herr“. V. 14: **„Der Herr wird zum Gericht kommen gegen die Aeltesten seines Volkes und seine Fürsten; denn ihr habt den Weinberg abgeweidet und das den Armen Geraubte ist in eurem Hause.“** V. 15: **„Warum zertretet ihr mein Volk und zerfleischet der Armen Angesicht? spricht der Herr, Gott der Heerschaaren.“** Ursache und Gegenstand des Gerichtes sind die Sünden der ungerechten Bedrückung und Bereicherung. Die Rede gewinnt an Nachdruck, wenn wir mit Hier. und den Meisten in 14b die Worte des Herrn selbst anerkennen, was V. 15 bestätigt. Weinberg ist ein häufiges Bild für das auserwählte Volk, die Pflanzung Gottes vgl. Deut. 32, 32. Vineam de Aegypto transtulisti Ps. 79, 9. Diejenigen, welche zu Hütern des Weinberges bestellt waren, haben ihn selbst wie wilde Thiere verwüstet. Darauf spielt der hebr. Ausdruck בער an, vgl. Ex. 22, 5. — Das Hebr. in V. 15 drückt entschiedener die Frage der Entrüstung aus: quid vobis est quod contudistis? (Malv.) was fiel euch an, was unterstandet ihr euch? Zu den Ungerechtigkeiten gegen Hab und Gut fügen sie noch Mißhandlungen gegen die Personen selbst hinzu. Ergreifend ist es, wie Gott für sein armes und bedrängtes Volk eintritt, ihre Leiden aufzählt. Es ist das alttestamentliche Vorspiel zu dem misereor turbae Matth.

---

[1] Das Hebr. מעולל wird vom griech. (χαλαμῶνται ὑμᾶς) und syr. und chald. Uebersetzer von עלל vindemiare abgeleitet; daher auch das spoliaverunt der Vulgata. Der Chaldäer umschreibt populum meum moderatores sui exspoliarunt quasi vindemiantes vindemiam — vgl. Mar., Malv., For., Tir. — in der Bedeutung „Buben“ fassen es Mald., Bat., For. u. a.

15, 32 — oder misertus est eis quia erant vexati et jacentes sicut oves non habentes pastorem Matth. 9, 36. Die Schilderung dieser Brutalitäten ist zugleich ein konkreter Beleg für V. 8 u. 9. Das Gericht selbst bedarf keiner näheren Beschreibung, da dieselbe schon 2, 10 u. f. und 3, 1 u. f. gegeben ist.

Den Zusammenhang der Prunksucht der Frauen mit den eben gerügten Verbrechen deuten schon Chrys., Cyr., Hier. an: ob quarum delicias atque luxuriam depasti sunt exactores vineam Domini. Der Seher geht demnach zu der zweiten in V. 12 angeführten Klasse über. V. 16: **„Und es spricht der Herr: dafür, daß die Töchter Sions hochmüthig sind und emporgereckten Halses einherschreiten und unter Blinzeln der Augen einhergehen und klirren und mit den Füßen trippeln und gezierten Schrittes einherstolziren,“** V. 17: **„wird der Herr kahl machen den Scheitel der Töchter Sions und der Herr wird ihr Haar bloßlegen.“** Die Schilderung des buhlerisch frechen Wesens beginnt mit der allgemeinen Angabe, sie sind hochfahrend, hoffärtig, und gibt sodann aus Haltung und Gang drastische Einzelheiten. Den Kopf tragen sie gar hoch und stolz; der Bezeichnung „emporgereckten Halses“ mag man wohl die vom Seher empfundene Entrüstung, das Verächtliche, anfühlen, etwa wie unserm „die Nase hochtragen“. Plastisch a Lap. instar gruum vel cygnorum; habitus hic est insolentis ac procacis. Dazu das coquettirende und lüsterne Augenblinzeln; gut erläutern a Lap., Men., Tir.: oblique oculos in juvenes et amasios convertendo et petulanter illis adnictando. Sodann das Buhlerische im Gange, das, wie Cyrillus ausführt, im schroffsten Gegensatze zur Sittsamkeit und Zucht Wollust und Prostitution zur Schau trägt. Der lat. Text hebt ein dreifaches hervor: plaudebant, klirren, was man am besten auf das Klirren mit den Fußkettchen und Fußspangen bezieht. Zum Frauenschmuck gehörten außer Hals- und Armketten, Armspangen, Ohren- und Nasenringen u. s. f., auch Fußringe, die oberhalb der Knöchel angelegt und mit Schrittkettchen verbunden wurden. Vielleicht waren letztere, wie dieß heutzutage und ähnlich bei indischen Tänzerinnen geschieht, auch noch mit Schellen versehen. So war der Eitelkeit und lüsternen Frechheit Gelegenheit geboten, durch Klirren und gezierteS Trippeln, da die Schrittkettchen nur kleine Schritte erlaubten, sich bemerklich und auffällig zu machen. Gut Mariana: crepitacula in pedibus gerebant. Schließlich wird noch überhaupt das affektirte und pomphafte Einherstolziren erwähnt, was einige auch erklären: se ad numerum movebant quasi in tripudio (Mar.).

Der griech. Text hebt beim Gange das rauschende Nachschleppen der herunterwallenden Kleider hervor. Der hebr. hat für das dreifache des lat.: „trippelnden Ganges dahergehen und mit den Fußspangen klirren“; oder genauer im ersten Gliede „zu gehen und zu trippeln gehen sie“, was wohl das unstäte Hin- und Herlaufen und die Sucht, sich überall zu zeigen und bemerklich zu machen, hervorheben soll. [Doch herrscht über die eigentliche Bedeutung des nur an dieser Stelle sich vorfindlichen טפף unter den älteren sowohl als den neueren Erklärern und Lexikographen keine Einhelligkeit. Eine ganze Musterkarte bietet aus früherer Zeit Malv.; das Targum wird auch verschieden gedeutet; einige „mit falschen Haartoupets sich umgebend“, andere

sehen darin eine unzüchtige Bewegung u. s. f. — Beim suffixum pronominis steht im Hebr. hier einmal das Masculinum; diese enallage generis halten manche für bedeutungsvoll; so Malvenda, unter den neueren Delitzsch, der darin das mannstolle Treiben ausgedrückt findet. Allein dieser künstlichen Erklärung bedarf es nicht, indem gerade im Plural ziemlich oft das Masculinum als der allgemeinere Ausdruck sich findet, vgl. Gen. 31, 9. Am. 3, 2. Jer. 9, 19. 2 Sam. 1, 24. Zach. 11, 5 — siehe Ewald, Gr. § 184 c.]

Dafür kündigt V. 17 die entsprechende Strafe schimpflicher Demüthigung und Entstellung an. 'Das stolzgetragene Haupt soll schmachvoll auch der natürlichen Zierde beraubt werden. Das erste Glied verstehen manche, besonders nach dem Hebr. vom Aussatz oder Grind, wodurch ihr Scheitel schändlich entstellt werden soll — freilich eine derbe Züchtigung für so feine Damen! so z. B. Mald., Malv., Vat., auch bei a Lap., Tir., Calm. und von Neueren Ges., Ew., Del., Diestel, Net., Drechs. Diese Erklärung wird durch den Gebrauch des wurzelverwandten (oder besser identischen) Wortes Lev. 13, 2; 14, 56 in der Bedeutung Ausschlag, Schorf, Grind gerechtfertigt und empfiehlt sich durch den scharfen Gegensatz. Das zweite Glied versteht man ziemlich allgemein in älterer und neuerer Zeit von schmachvoller Entblößung und Entehrung. Mit Recht. So begreift die Strafandrohung den ganzen Umfang des sündhaften Treibens in Prunk und Lüsternheit und es bewahrheitet sich in quo quis peccavit, in eo et punietur. Diesen Grundsatz entwickelt der Prophet noch detaillirter im Folgenden. Den Frauen soll aller eitler Schmuck zunächst genommen und durch abschreckende Gegenstände und Zeichen der Trauer und des Elendes ersetzt werden.

Bei der Bestimmung der nun folgenden 21 Toilettegegenstände sind die Uebersetzer und Erklärer in manchen getheilter Ansicht. Geben wir zuerst den lat. Text möglichst genau. V. 18: **„An jenem Tage wird der Herr wegnehmen den Schmuck der Schuhe, und die kleinen Halbmonde**[1]**,“** V. 19: **„und die Halsketten**[2] **und Halsbänder**[3] **und Armspangen und Kopfbinden**[4]**,“** V. 20: **„und die Haarnadeln und Kniebänder und Schrittkettchen**[5] **und Riechfläschchen und Ohrringe,“** V. 21: **„und Fingerringe und die Kleinodien, die an der Stirne hängen,“** V. 22: **„und die Wechselkleider und die Mäntelchen**[6] **und die Tücher und Nadeln**[7] (Broschen zum Zusammenhalten der Ueberwürfe?),“ V. 23: **„und die Spiegel**[8] **und die feinen Zeuge**[9] (Musselingewänder?) **und die Haarbinden**[10] **und Sommerkleider“** (Florkleider?)[11],

---

[1] Hieronymus erklärt habent mulieres in lunae similitudinem bullulas dependentes. [2] Ad pectus usque dependentes. [3] Allgemeiner faßt Hier. monilia: uno sermone omnia ornamenta significant. [4] Capitis ornamenta. [5] Murenulas, quae auri atque argenti texuntur virgulis [6] Mutatoria et pallia, quae significantius Symmachus transtulit ἀναβόλαια (Ueberwürfe), ornamenta sunt vestium muliebrium, quibus humeri et pectora proteguntur. [7] Hier. erklärt hier acus, quibus ornatorum crinium compago retinetur, ne laxius fluant et in sparsos dissipentur capillos. [8] Habent et specula, quibus considerant vultum suum et si quid deesse viderint, addunt ornatui. [9] Habent sindones, quae vocantur amictoria. [10] Vittas, quibus crines ligantur. [11] Theristra, quae nos pallia possumus appellare, quo obvoluta est et Rebecca. Et hodie quoque Arabiae et Meso-

V. 24: „und sein wird statt des süßen Duftes Gestank, und statt des Gürtels ein Strick und statt der gekräuselten Haare eine Glatze und statt der Brustbinde ein härenes Gewand."

Durch diese lange Aufzählung soll den Frauen recht drastisch bedeutet werden, wie sie der schmachvollen Entstellung anheimfallen werden (Cyr.). Stück um Stück des eitlen Tandes wird ihnen abgerissen. Trefflich bemerken Chrys. und Cyr., daß die Nennung der einzelnen Gegenstände die prophetische Drohrede schneidend und eindringlich mache. Der Luxus soll ihnen voll und ganz vorgehalten und ihm gegenüber durch die eingehendste Zeichnung der Beraubung und des Elendes Furcht und Entsetzen erregt werden. Diese konkrete und häßliche Ausmalung am Schlusse soll erschütternd wirken, ob sie vielleicht zeitig zur Bußgesinnung zurückkehrten.

Ohne uns weiter auf sprachliche Erörterungen einzulassen, wollen wir doch nach den bewährtesten Ansichten auch eine Uebersetzung und Erklärung des hebr. Textes versuchen. Der Herr wird entfernen den Schmuck der Fußspangen (d. h. Metallringe über dem Knöchel, mit denen die Frauen zu klirren pflegten — heute noch sind in Syrien, Aegypten und Abyssinien dergleichen Knöchelringe in Gebrauch — vgl. bei Knobel-Diestel die Belegstellen) und die kleinen Sonnen und die Möndchen (d. h. die um den Hals getragenen sonnenartigen kleinen Kugeln und die mond- oder halbmondförmigen Schmucksachen aus Metall), und die Ohrgehänge und Armspangen und Schleier, die Diademe (Kopfbund?), und die Schrittkettchen, die die Fußringe mit einander verbanden und kurz gehalten einen affektirt trippelnden Gang und vermehrtes Geklirr zur nothwendigen Folge hatten — andere erklären Armbänder, so der griech. Text; eine Erläuterung, die gut zur Umgebung paßt, da Schmucksachen am Oberkörper vorher und nachher erwähnt werden, und auch sprachlich durch 2 Sam. 1, 10 gestützt werden kann. Sodann die feinen Obergürtel und Riechfläschchen, die an einer Kette an der Brust getragen wurden (vgl. Keil, Archäol. II. 49) und die Ohrenringe, zu unterscheiden von den Ohrgehängen mit Glöckchen oder perlenartigen Formen; diese Ohrenringe sind eine Art Amulete mit Zaubersprüchen, am Ohr getragen, damit dieses vor jedem Zauber durch Stimme oder Worte beschützt sei (vgl. Gesen. s. v. לחש — andere verstehen darunter abergläubische Zierrathen aus goldenen Schlangen) und die Siegelringe, am Finger getragen, und die Nasenringe, die in der durchbohrten rechten oder linken Nasenwand, auch in der Scheidewand der Nase bis über den Mund herabhängend getragen wurden. Von dem Flitter, der an den Füßen, am Haupte und seinen Theilen, an den Armen und Händen zur Schau gestellt wurde, wendet sich der Seher zum eigentlichen Kleiderluxus. Er fährt fort V. 22: und die Feierkleider, eigentlich Auszieh-, Wechsel-, Galakleider, und die Mäntel — andere erklären weite und lange Aermelkleider, und die Umwürfe und die Taschen und die Spiegel, polirte Handspiegel aus Metall, etwa als Putz in der Hand getragen? oder wie im heutigen Orient in der Form von Fingerringen (andere erklären der griech. Uebertragung folgend Gaz- und Florgewänder) und die feinen Hüllen (Sindubecken, Decken von Hinduzeug? Del.) und die Turbane, (die aus buntfarbigen Tüchern zusammengeschlagenen Kopfbunde), und die Schleierkleider, wohl feine, schleierartige Ueberwürfe über die anderen Kleider. Eine bestimmte Ordnung der Aufzählung erscheint nicht eingehalten. Uebrigens bildet sie eine reiche Illustration zu den Klagen 2, 6. 7 über die Sucht nach ausländischem Prunk und über die Anhäufung von Reichthümern. Die Vernichtung dieser Eitelkeiten entspricht der Drohung 2, 12 „der Tag des Herrn über alles Hohe u. s. f." Daher V. 24: und an die Stelle des Balsamduftes

---

potamiae operiuntur feminae, quae hebraice dicuntur Ardidim, graece θέριστρα; ab eo quod in θέρει, hoc est, in aestate et caumate corpora protegant feminarum. Vgl. die sprachlichen Erörterungen bei Gesenius — außerdem Ugolini Thesaurus antiq. t. 29 col. 419—452.

wird Moder (Gestank) treten u. s. f., die Zeit theils der Trauer über den Sturz des Reiches und den Tod der Angehörigen, theils des Elendes, der Gefangenschaft, wird sich in erschreckenden Zügen in dem Aeußeren der sonst so üppigen Frauen abprägen. Statt der prächtigen und buntschimmernden Gürtel — ein Strick, wohl nicht bloß „weil man sich in der Trauer so schlecht als möglich kleidete" (Kn.), sondern eine Hindeutung auf die Gefangenschaft, auf Sklaventhum (Mald., a Lap., Calm., Del., Drechs.).

Das Hebr. fügt noch ein fünftes Glied hinzu, das Vatablus, Mald., Malv. u. a. richtig geben: adustio pro pulchritudine, Brandmal an die Stelle der Schönheit. Das erklären einige von der Entstellung der Gesichter, die dem Sonnenbrande und dem Ungemach der Witterung ausgesetzt sein werden (Mald., Malv.), a Lap. ganz allgemein facies et corpora exesa, consumpta; andere von den eingebrannten Sklavenzeichen (Ges., Del.); andere von „den Ritzungen und Zerkratzungen im Gesicht vor Schmerz und Trauer" (Kn.).

Diese Detailschilderung von V. 16 u. f. trifft so ganz und gar die Frauen, daß man sich billig wundert, wenn hier „keine wirklichen Weiber, sondern eine Personifikation Jerusalems aus rhetorischen Gründen" erblickt werden sollen (vgl. die Psalmen von Hupfeld II. Aufl. von Riehm zu Ps. 48, 12). Diese Meinung ist übrigens schon alt. Bereits Hieronymus erzählt alii metaphorice de urbibus Judaeae dici arbitrantur, quae appellantur filiae Sion: minores scil. civitates, vici et oppida. Noch seltsamer ist Foreiro's Auffassung, der hier principes et magistratus more feminarum deliciis deditos findet (ähnl. Rupert von Deutz, Sasbout). Diese Erklärungen werden auch durch das Folgende ausgeschlossen. Eine andere faßt mulieres = animas; wohl nur zum Zwecke der Erbauung.

Das über die Frauen hereinbrechende Gericht schildert alsdann der Prophet noch von einer andern Seite. Ist ihnen nämlich der eitle Schmuck entrissen, so sollen sie auch den wahren Schmuck einbüßen, nicht bloß durch häßliche Entstellung, sondern auch, indem sie der Männer beraubt, eine traurige Wittwenschaft erfahren müssen und der im alttestamentlichen Sinne so entehrenden Schmach der Kinderlosigkeit anheimgegeben sind. Dieses Schlußbild der jammernden Weiber und der massenweise hingerafften Männer schließt zugleich in passender Weise die durch die drei Strophen sich hindurchziehende Gerichtsdrohung über Vernichtung alles Hohen und Stolzen ab. Der Eingangsvers 2, 6: projecisti populum tuum ist dadurch grell beleuchtet, und die 2, 22; 3, 10. 11 eingestreuten Mahnungen sind nachdrücklicher gemacht. V. 25: **„Auch deine schönsten Männer werden durch das Schwert fallen und deine Tapferen im Kampfe."** V. 26: **„Und klagen und trauern werden ihre Thore, und trostlos sitzt sie auf der Erde."**

Die Trauer der Frauen zusammenfassend, erblickt der Seher in ihr in poetischer Weise die Trauer der gemeinsamen Mutter aller, der Metropolis, der Mutterstadt Jerusalem. Daher deine Männer. So wird die Trauer der Einzelnen durch den Hinweis auf den Hintergrund, den Sturz des Reiches, die Verödung, Vereinsamung und tiefe Demüthigung der Hauptstadt wirksamst erhöht. Jerusalems Thore klagen, weil sie verlassen sind; die Männer kommen nicht mehr zu den Versammlungen, fröhliche Schaaren ziehen nicht mehr durch sie ein und aus.

Isaias schlägt hier ein ergreifendes Motiv der Klagelieder im vorhinein an (Lam. 1, 4). Jerusalem selbst ist verödet, leer, der Einwohner beraubt; sitzt auf der Erde, ist in Trümmer zerfallen, tief gedemüthigt. Elend und Trauer der Einzelnen ist zugleich Laut und Echo der Nationalklage. Gerade das Nationalunglück vollendet und vertieft das einzelne. Dieses „sedet in

terra“ ist eine packende Parallele zu 2, 9. 10. 17 und 3, 8. Gut erinnern hier a Lap. und Calm. an die römische Denkmünze, die zur Feier der Zerstörung Jerusalems geschlagen wurde: quomodo sedet sola civitas (Thren. 1, 1), sic et Vespasiani nummus exstat, in quo Judaea quasi mulier sedens ad palmae radices pingitur cum hac epigraphe ‚Judaea capta‘. Vor dem trauernden Weibe steht in drohender Haltung ein Krieger.

Die Schmach und Demüthigung der Mutterstadt spiegelt sich wieder, erfüllt sich thatsächlich in der Schmach und Verlassenheit der Frauen. Denn, wie Hier. bemerkt, um nicht jenem Fluche zu unterliegen: maledicta sterilis et quae non facit semen in Israel (nach Deut. 7, 14), greifen sie zu einem verzweifelten Auskunftsmittel. Sie bieten sich selbst zur Ehe an in größerer Zahl bei einem Manne und verzichten noch auf den sonst vom Manne zu gewährenden Unterhalt. Kap. 4, V. 1: **„Und ergreifen werden sieben Weiber einen Mann an jenem Tage, sprechend: unser Brod wollen wir essen und mit unsern Gewändern uns bedecken: nur dein Name soll über uns genannt werden; nimm hinweg unsere Schmach!“** Es steht numerus certus pro incerto (Mald.). Nach Ex. 21, 10 ist es des Mannes Pflicht, Nahrung und Kleidung den Frauen zu verschaffen; „dein Name nur werde genannt ...“ ist eine Redensart, welche die Zugehörigkeit ausdrückt, ut dicaris vir noster, nosque dicamur uxores tuae, wie Mald., Sa, Mar. u. s. f. richtig umschreiben. Dasselbe liegt in der Benennung nach dem Manne zu Tage, z. B. Maria Kleophae (a. Lap., Men.). Das Dringende der an sich so unnatürlichen und den weiblichen Gefühlen so widerstrebenden Bitte ist durch die Verzichtleistung scharf hervorgehoben, beides aber geeignet, die Demüthigung der stolzen Frauen nach allen Seiten hin zu vollenden. Das Gericht greift züchtigend in alle Beziehungen hinein, damit die Vielgestaltigkeit der Strafe und des Sturzes der Vielgestaltigkeit der Sünde und des Stolzes entspreche. Nehmen wir den Inhalt der sachlich gleichen drei Strophen zusammen, so ist das Thema 2, 12 nach allen Richtungen durchgeführt. Alle gottwidrigen Verhältnisse sind dem Gerichte verfallen. Aber das ist nach Ausweis der Berufungsvision und der Einleitungsrede gerade der Weg zum Heile für den Rest Israels. Wie die erste Strophe mit 2, 22, die zweite mit 3, 10. 11 endete, jene mahnend und dadurch auch verheißend, diese verheißend und drohend, damit sie wählen mögen, so schließt sich jetzt 4, 2—6 der herrliche Ausblick an auf die den Gerichten folgende messianische Zeit. So kehrt der Seher zu seinem Ausgangspunkte zurück 2, 1.

6) 4, 2—6.

V. 2: **„An jenem Tage wird der Sprosse des Herrn zur Pracht und Herrlichkeit sein und die Frucht der Erde erhaben und Jubel denen, welche aus Israel gerettet werden.“**

Als Ergebniß des Gerichtes ist oben 2, 11. 17 bezeichnet: exaltabitur autem Dominus solus in die illa. Diese Verherrlichung Gottes wird nun hier näher bestimmt. Schon diese unverkennbare Beziehung entscheidet, wie „Sprosse des Herrn“ zu fassen ist. Unmöglich kann germen Domini vom Reste des Volkes gesagt sein, wie es freilich bereits Thomas, For. und

besonders prot. Erkl. (Grotius, Eichhorn, Ges., Kn.) verstehen. Denn damit streitet der Schluß des Verses, der ausdrücklich den Rest des Volkes nennt und hervorhebt, was für ihn aus der Verherrlichung Gottes erstehen soll. Deutlicher das Hebr.: „und die Frucht des Landes zur Hoheit und Pracht den Geretteten aus Israel“. Ferner entscheidet der ganz parallele Gedanke 28, 5: in die illa erit Dominus corona gloriae et sertum exultationis residuo populo suo. Daß *germen* Bezeichnung des Messias sei, erhellt aus den unanfechtbaren Benennungen 11, 1. 10; 53, 2 virga, radix, virgultum; und dafür spricht auch, daß gerade unser Ausdruck (צֶמַח) späterhin beim Propheten Zacharias (3, 8; 6, 12 hebr.) einfachhin Eigenname des Messias wird; den Uebergang hierzu finden wir bereits bei Jeremias vor 23, 5 suscitabo David germen justum und 33, 15.

Die chaldäische Paraphrase erklärt daher richtig: „und der Gesalbte Jehovahs (מְשִׁיחָא — Christus) wird sein zur Freude und Herrlichkeit“; ihr stimmen auch die meisten Erklärer bei. Der Messias wird dadurch als ein Reis, ein Sprößling bezeichnet, den Jehovah aus dem Stamme Jesse's (11, 1), aus dem übrig gelassenen Wurzelstock des auserwählten Volkes (vgl. 6, 13) aufsprießen läßt, und der, weil in besonderer Weise von Gott geschenkt, ihm angehörend und von ihm stammend, „Sproß des Herrn“ heißt. Die Majestät Gottes, die sich im Gericht geoffenbart hat, concentrirt sich nach demselben gewissermaßen im Messias und in dessen Erhöhung und Verherrlichung, ihm ist ja alles Gericht vom Vater übergeben — diese Herrlichkeit des Messias strahlt dann hinüber auf seine „Geretteten aus Israel“, die in ihm die unversiegliche Quelle des Jubels, des Ruhmes und der eigenen Glorie haben. Er ist das Urbild, an dessen Verklärung sie theilnehmen; freilich nur die „Geretteten“, ein Rest, der aus den Gerichten geläutert hervorging. Die Erklärung für germen weist auch den Weg zum Verständniß des entsprechenden Gliedes fructus terrae. Schon die damit verbundene Bestimmung (sublimis, hebr. לְגָאוֹן — was dem in gloria des ersten Gliedes genau entspricht) verbietet, fructus terrae anders zu fassen, als einen etwas modifizirten Ausdruck für germen Domini. Dieser Sprößling des Herrn ist, weil er eben aus dem Boden des geheiligten Landes, aus der Mitte seines Volkes, aus Davids Samen, thatsächlich aufsprießen soll, im wahren Sinne fructus terrae. Göttliche und menschliche Natur sind andeutungsweise hier beschlossen. Germen Domini vocat propter divinitatem, et fructum terrae propter humanitatem. So Mald. u. a.

Die folgenden Verse führen nun näher aus, worin die auf die Geretteten überfließende Herrlichkeit des Messias bestehen wird. Es ist zunächst der Glanz wahrer Heiligkeit (zugleich der beste Gegensatz zu dem oben geschilderten unheiligen Treiben). V. 3: **„Und es wird sein, Jeder, der übrig gelassen wurde in Sion und übrig geblieben ist in Jerusalem, wird heilig genannt werden, Jeder, der zum Leben eingeschrieben ist in Jerusalem.“** Sie werden heilig genannt, d. h. es sein, da der Name etwas Wirkliches besagt; so entspricht der gerettete Rest dem Heiligen Israels. Damit aber dieser Charakter der Heiligkeit und Gottangehörigkeit vorhanden sei, müssen sie als Bürger oder Kinder Jerusalems in's Buch des Lebens eingeschrieben sein. Jerusalem erscheint hier, wie Psalm 86 in ähnlicher Weise,

als die Metropole, die Mutterstadt der Völker; nur wer da geboren ist, ist eingetragen in die Reihe der vor dem Herrn Lebenden. Die Idee ist entlehnt von der Führung der Geschlechtsregister, durch die Jemand seine legitime Abstammung und damit seine Rechtsansprüche beweisen mußte (vgl. Esdr. 2, 62). Ganz wie oben 2, 3 durch die Bezeichnung „zum Hause des Gottes Jakobs", so wird hier durch „Aufgeschriebensein in Jerusalem" die Nothwendigkeit des Anschlusses an die neue Theokratie beurkundet: hier wird allen eine neue Geburt zu Theil, „Jeder ist dort geboren", und wenn der Herr das Verzeichniß der Bürger seines Reiches anfertigt, so sieht er auf den Rechtstitel, wer dort geboren ist (so der Sinn von Ps. 86, 6). Damit ist eng verkettet die Idee vom „Buche des Lebens" (Ex. 32, 32. Dan. 12, 1. Phil. 4, 3. Luc. 10, 20. Hebr. 12, 23), daher viele Erklärer ohne weiteres erläutern omnis praedestinatus (so z. B. Mald., Mar., Malv. mit Hinweisung auf Act. 13, 48, Sasbout, For. — ähnlich schon Theod., Euseb., Cyrill.) — insofern richtig, als freilich nur diese in einem für ewig bleibendem Sinne „heilig" sind und genannt werden (a Lap., Men., Calm.).

Hier ist zugleich die im N. T. für die Getauften übliche Benennung „Heilige" begründet. Der folgende Vers erklärt, wie diese Heiligkeit bewerkstelligt wird: sie ist ein Werk des Herrn. V. 4: **„Wenn der Herr den Unflath der Töchter Sions abgewaschen und die Blutschuld Jerusalems aus seiner Mitte weggetilgt hat durch den Geist des Gerichtes und durch den Geist der Feuergluth."** Die Zweitheilung schließt sich eng an 3, 12 an. Die Blutschuld steht wie 1, 15 als Gipfelpunkt der ungerechten Bedrückung für alle Sünden der Volksoberen. Die Reinigung geschieht durch das Gericht, das eben ein Läuterungsfeuer ist; so wohl am besten im Anschlusse an 1, 25: excoquam ad purum scoriam tuam (Chrys., Theod., Cyr., Haimo, Sanchez, Tir., For.). In dieser Auffassung empfiehlt sich die Uebersetzung: „durch den Hauch des Gerichtes" besser. Doch steht nichts im Wege, obigen Ausdruck prägnant zu verstehen, so daß Gott eben durch seinen Geist die Reinigung vollzieht, durch seinen richtenden und daher strafenden und das Unheilige vertilgenden, gleichsam wegbrennenden Geist. Hiermit sind dann einerseits die Wirkungen der Gnade im Processe der Rechtfertigung gekennzeichnet — denn die Gnade ist eben das Agens des göttlichen Geistes in uns — andererseits aber mag man, die Ausdrücke in ihrem ganzen Umfange fassend, dem Eusebius beistimmen, der schreibt: „sieh' zu, ob nicht diese Redeweise ganz genau mit dem evangelischen Zeugnisse über unsern Heiland übereinstimmt: er wird euch taufen im heiligen Geiste und Feuer." Aehnlich auch Hier., Theod., Theodor von Heraklea, Malv., Calm. Hiernach ist treffend in alttestamentlicher Ausdrucksweise zugleich das dem neuen Bunde Eigene mitgegeben; es ist denselben Bildern und Wörtern nur ein tieferer Inhalt zu Theil geworden. Auch solche an und für sich kleine Berührungspunkte tragen dazu bei, den einen inspirirenden Geist beider Testamente uns klarer zu zeigen.

Der Seher fährt nun fort in der Schilderung der Theilnahme an der Herrlichkeit des Messias. Glanzvoll wird der Herr über seinem heiligen Volke walten, es bereichernd und schützend. V. 5: **„Und schaffen wird der Herr über die ganze Stätte des Sion, und, wo er angerufen wird, eine**

Wolke bei Tag und Rauch und Glanz leuchtenden Feuers bei Nacht — denn über all das Herrliche wird Schutz sein."

Das Hebr. hat: „und über dessen Versammlung", d. h. über jegliche Stätte des Sion, und über alle, die daselbst heilige Festversammlung abhalten. Sion ist also als Mittelpunkt der Völker gedacht, die als heilige Gottesversammlung ihn umlagern (2, 2—4). Dieses neue Gottesvolk soll hinter dem aus Aegypten ausziehenden nicht zurückstehen. Mald.: alludit ad nubem et flammam ignis, qua olim Deus Hebraeos ex Aegypto deduxit. Cf. Ex. 13, 21; 14, 19; 40, 34. Num. 9, 15; 14, 14. Die Glanzwolke, und 3 Kön. 8, 10 der den Tempel bei der Weihe erfüllende Rauch, waren Zeichen und Unterpfänder der besonderen gnadenreichen Gegenwart Gottes. Diese Thatsachen des alten Bundes geben das prophetische Bild ab für die Einwohnung Gottes unter dem neuen Volke des Heiles. Während dort das Symbol der göttlichen Gegenwart nur auf die Bundeslade, das Allerheiligste beschränkt war, dehnt es sich jetzt aus über das ganze heilige Volk; die Scheidewand des Allerheiligsten ist gefallen; der ganze Sion und die ganze heilige Völkerversammlung ist durch das Symbol selbst zum Allerheiligsten geworden. Das Wunder der Glanzwolke ist ein allgemeines, ein dauerndes geworden. So das Bild. Und die Erfüllung, der Sinn der prophetischen Anschauung? Die Erhabenheit des neuen Bundes springt hier von selbst in die Augen schon durch die Ausdehnung der Glanzwolke. Sodann ist eine dem neuen Bunde entsprechende besondere Gnadengegenwart von selbst gegeben; die wahrste Erfüllung bietet uns der Tabernakel unserer Kirchen; ohne ihn ständen sie ja dem Bundeszelt und Salomonstempel nach. Unzertrennlich damit verbunden ist die Idee der sicheren zweifellosen Leitung durch die Wüste des Lebens, der göttlichen Lehre und Mittheilung, die sich im Lehramte der Kirche darstellt, des wirksamsten Schutzes, der Vernichtung der Feinde. Denn all dieses floß den Israeliten aus der Glanzwolke zu. Der Seher betont besonders das Moment des Schutzes. Die Herrlichkeit Gottes ist so ausgegossen über den neuen Sion und dessen Angehörige, daß Gott das Verbleiben dieser Herrlichkeit noch ausdrücklich zusagt. So waltet über „all das Herrliche sein Schutz". Diesen beschreibt näher V. 6: **„Und ein Zelt wird sein zum Schatten am Tage gegen Hitze und zum Schutz und zur Verbergung vor Sturm und Regen."**

Das Nächstliegende ist wohl, mit Mar. zu erklären: ea protectio erit instar tabernaculi . . . Das Bild ist klar. Es enthält aber die Idee, daß auch dem neuen Gottesvolke noch arge Feinde auflauern, Feinde mannigfacher Art, deren Angriffe der sengenden Gluthhitze, dem Gewittersturm und dem überschwemmenden Regen verglichen werden. Aber machtlos, erfolglos prallen sie ab vom Zelte Gottes. Ein Zelt mag sonst Sturm und Regen wenig Stand halten; aber Gott liebt es, durch einfache Veranstaltungen Großes zu erzielen. Gut bemerkt Theod., daß hier das neutestamentliche „portae inferi non praevalebunt adversus eam" enthalten sei. Schön führt Cyrillus aus, wie Christus den Seinigen in allen Bedrängnissen eine kühle Wolke ist, Licht zugleich spendend und Frische bei der Hitze der dämonischen Angriffe und der Leidenschaften.

Der Gedanke bleibt derselbe, wenn man auch mit Del. als Subjekt

Sion denkt; also: Sion wird sein ein Zelt. Bietet Sion (die Kirche) Schutz, so ist Sion a fortiore selbst vor allen feindlichen Angriffen und Ueberwältigungen sicher. Doch erscheint es grammatisch gezwungen, hier Sion zu ergänzen, das auch im Vorstehenden nicht Subjekt ist.

Dieser Schlußpassus ergänzt demnach in schönster Weise die Idee der Kirche, wie sie 2, 2—4 bereits vorgelegt wurde. Die fortdauernde und wirksame Gnadengegenwart Gottes, die derselben entsprechende und der Kirche wesentlich verbleibende Heiligkeit, sodann die Unüberwindlichkeit treten hier deutlich als Kennzeichen der Kirche auf. Alle diese Güter aber stellen sich dar als überfließend von der Herrlichkeit des Messias auf sein Volk und dieses mit seligem Jubel erfüllend. Wir haben hier ganz die Idee des neuen Bundes, die in der Sprache und den Thatsachen des alten ausgedrückt und versinnbildet ist (vgl. Hier. a Lap.).

7) Kap. 5.

In der eben betrachteten Prophetie geißelt der Seher das untheokratische Wesen seiner Zeit durch den Hinweis auf den Beruf und die Zukunft des auserwählten Volkes. Die nachfolgende Spruchrede vervollständigt das Gemälde des Abfalles durch eine Rückschau auf die Vergangenheit des Volkes. Gott nämlich hat seinerseits alles gethan und aufgeboten, um sein Volk in der Gerechtigkeit zu erhalten; der Abfall ist zugleich schnödester Undank. Vergangenheit und Zukunft sprechen der Gegenwart das Verdammungsurtheil. Der Seher kehrt hier, wie schon Chrys. und Rupertus von Deutz andeuten, zur näheren Entwickelung dessen zurück, was er in der Einleitung bündig vorlegte: filios enutrivi et exaltavi, ipsi autem spreverunt me. Er gibt eine Umschreibung der mosaischen Klage haeccine reddis Domino, popule stulte et insipiens? (Deut. 32, 6.)

Die folgende Gleichnißrede ist für die Verdeutlichung des Gedankens und für den psychologischen Eindruck treffend gewählt. Das Bild des Weinberges, so recht aus dem Leben gegriffen und daher dem Interesse und Verständnisse ungemein angepaßt, ist bereits durch das Lied Moses' in der Anwendung auf das auserwählte Volk eingeführt (Deut. 32, 32) und daher bei den Propheten nicht selten (vgl. Osee 10, 1. Jer. 2, 21. Ez. Kap. 15) und schließlich durch Christi Mund selbst geheiligt (Matth. 21, 33).

Das Kapitel zerfällt in zwei Theile: die Parabel nebst Erklärung und Anwendung (V. 1—7) und die in drei ansteigenden Absätzen gegliederte Begründung, respektive Darlegung, warum und wie der Gehalt der Gleichnißrede sich verwirklichen werde (V. 8 u. f.).

a) V. 1—7.

Eine der Spruchdichtung angepaßte Einleitung soll die Aufmerksamkeit auf die Gleichnißrede lenken und diese selbst als eine dem Seher von einem „Geliebten" übermittelte einführen.

5, 1: **„Singen will ich meinem Geliebten: ein Lied meines theueren Freundes von seinem Weinberge."**

Die allgemein und vag gehaltene Einleitung hat verschiedene Auffassungen verursacht. Wer ist der Geliebte? Die nächste Antwort ist, daß der Seher die Gleichnißrede als ein seinem Freunde zugestoßenes Ereigniß im Tone der Erzählung beginnt „ein Weinberg gehörte meinem Geliebten“ ... und somit Einleitung und Ueberschrift zur poetischen Einkleidung und Fiktion der Situation gehören. Allein bei genauerer Betrachtung scheint diese Antwort unbefriedigend. Denn bereits im 3. V. inmitten der Erzählung spricht nicht mehr der fingirte „Freund“ des Sehers; die anfängliche Fiktion erscheint aufgegeben und die thatsächliche Situation, daß es sich um Gott und sein Volk handelt, bricht bereits klar durch den dünnen Schleier der Parabel. Das wird bekräftigt durch den unmittelbaren Anschluß von V. 7: vinea enim Domini etc. ... Daher empfiehlt es sich anzunehmen, der Geist des Dichters habe schon in der Einleitung den Standpunkt eingenommen, auf den wir ihn nach Ausweis des V. 3 finden; er spreche, freilich noch unbestimmt für andere, aber klar in seiner Anschauung von Gott als dem Geliebten, dem er singen (ebenso Ephräm), dem er die eigenen Gedanken über seinen Weinberg nachdenken wolle und auf den als Urheber er sein Lied selbst zurückführe. Wir gewinnen dadurch für die Parabel selbst einen erhabenen Hintergrund: der Prophet liest sie heraus aus den Gedanken Gottes. Jetzt klingt V. 3 ganz natürlich und ist keine Veränderung des einmal gewählten Standpunktes, sondern nur die Consequenz des gleich anfangs eingenommenen. Die Einkleidung selbst aber spricht in einfachster Form das Wesen der prophetischen Rede aus. Der Prophet ist als vertrauter Freund Gottes Mitwisser der Gedanken Gottes, er spricht und singt, was er von Gott gehört, „das Lied seines Geliebten“ und seine Rede gilt wiederum „diesem Geliebten“, dessen Preis und Ehre.

Cyr., Theod. und diesen folgend a Lap., Estius, Men., Tir., Gord. verstehen unter dilectus unmittelbar Christus: was sachlich zwar richtig ist, aber durch V. 7 ist Dominus exercituum als der Inhaber bestimmt. — Der hl. Hieronymus schwankt in der Erklärung. Zweierlei legt er vor: dilectus (Christus) carmen lugubre fecit vineae suae, quod ego cantabo dilecto et miserabili populo meo. Und cantabo Deo Patri canticum Christi qui est patruelis meus i. e. ex eadem mecum gente generatus. Das Wort דוד, das er hier patruelis übersetzt, gibt er im hohen Liede z. B. mit dilectus. Die Erklärung, unter dem Geliebten das Volk zu verstehen, findet sich auch bei Chrys. und Thomas; allein sie wird durch das folgende: „ein Weinberg ward meinem Geliebten“, ausgeschlossen. Ebenso wenig kann eine Theilung vorgenommen und das Wort einmal auf Gott und dann auf das Volk bezogen werden.

Der Erklärung Drechsler's: „auf, ich will singen im Namen und Auftrage meines Geliebten“, ist die Maldonats nicht unähnlich: suscipiam personam dilecti mei, i. e. Dei. Sonst wird das Hebr. noch erklärt: ein Lied in Beziehung auf m. G., von dem es handelt (Kn.), dem es gilt, indem es ihn und sein Verhältniß zum Weinberge betrifft (ähnlich Del.).

„Ein Weinberg war meinem Geliebten auf üppig fruchtbarer Höhe.“ Eigentlich in cornu, auf einem Horne, einem einzeln aufragenden Hügel oder Berg, filio olei, ist die bekannte hebräische Umschreibung für die mangelnden

Beiwörter „Sohn des Oeles, des Fettes" (hebr.); ähnlich Sohn der Bosheit, für bös, lasterhaft u. dgl. — Lage und Bodenbeschaffenheit waren demnach überaus günstig für reichen Ertrag gewählt. Dazu kommt noch die besondere Sorgfalt und Mühe des Besitzers. V. 2: **„Und er umzäunte ihn, und las die Steine aus ihm heraus und bepflanzte ihn mit Edelrebe, und baute einen Thurm in seiner Mitte und richtete eine Kelter in ihm her, und erwartete, daß er Trauben brächte, und er brachte Herlinge."** Er schützte den angelegten Weinberg vor Verheerung durch schädliche Thiere; so nach dem Lat. Das Hebr.: „er grub ihn um", um so den Boden aufzulockern und die Bedingungen der Fruchtbarkeit herbeizuführen; säuberte ihn von Steinen und Geröll und bepflanzte ihn mit Sorek, welches Wort der griech. Text und Hier. im Commentar beibehält: et plantavit eam vineam Sorec, quam solus Symmachus *electam* interpretatus est . . . ajunt enim Hebraei, Sorec genus esse vitis optimae, quod uberes fructus faciat atque perpetuos. Aehnlich auch Cyrillus. Er baute einen Thurm für den Wächter des Weinberges; neuer Beweis der Sorgfalt. „In der Gegend von Jerusalem, Bethlehem und Hebron befinden sich fast in allen Weinbergen kleine thurmähnliche Häuschen von Stein, welche zur Aufbewahrung der Geräthe, zur Behausung der Hüter und zum Aufenthalt des Besitzers während der Weinlese dienen" (Knobel, mit Belegstellen aus Reisewerken). Und auch eine Kelter — so das Hebr., so sicher hoffte er auf lohnenden Ertrag — hieb er aus im Felsengrunde. Wie gerecht war die Hoffnung! Aber der Weinberg bringt „böse, schlechte, übelriechende Dinge" (hebr.), also Wildlinge, wilde Ranken; oder „Dornen" (griech.), oder labruscas (Vulg.), Klarettrauben; Herlinge, eigentlich Herblinge (Weigand, D. W.), also Beeren der wilden Rebe — Gegensatz zur Edelrebe. Daher die gerechte Entrüstung, mit der an das gesunde Urtheil der Menschen appellirt wird:

V. 3: **„Nun also, Bewohner Jerusalems und Männer von Juda, richtet zwischen mir und meinem Weinberg!"** V. 4: **„Was ist's, was ich meinem Weinberg außerdem noch hätte thun sollen und nicht gethan habe? Oder warum erwartete ich, daß er Trauben bringe, und brachte er Herlinge?"** Schon oben 3, 14: vos depasti estis vineam, sprach Isaias von dem Volke als einem Weinberge. Wenn also jetzt die Spruchrede von einem Weinberg erzählt, der trotz aller Sorge des Besitzers nur saure, nichtsnutzige Beeren trägt, so mögen die Zuhörer schon gleich den wahren Sinn des Gleichnisses ahnen. Und sollten sie bisher unachtsam geblieben sein, so muß die nachdrucksvolle Aufforderung in V. 3 und die Größe der hier geschilderten Situation sogleich den wahren Sinn klar legen. Es wird ja ganz Jerusalem und Juda, sonach das ganze Reich, zum Schiedsrichteramt berufen. Da handelt es sich natürlich um keine Privatsache mehr, und wer so aufrufe als Herr des Weinberges, kann auch nimmer dunkel sein. Der Nachdruck liegt gerade darin, daß den Schuldigen ihre Schuld in einer Einkleidung vorgetragen wird, in der sie sich selbst unweigerlich das Urtheil sprechen müssen. Gut Menochius: non alia ratione melius causae aequitas ostendi potest, quam si actor ipsi reo sententiam ferendi potestatem faciat. Aehnlich Chrys. Und Hier.: tale quid et Nathan ad David missus loquitur (2 Reg. 12, 5) et interrogat eum per parabolam, ut

dum de alio judicat, de se promat sententiam. Das lat. an quod exspectavi ist einer mehrfachen Auslegung fähig. Das einfachste scheint zu sein, daß an die Frage noch einmal aufnimmt an quid est, quod ... Anders der hl. Hier.: nisi forte in hoc erravi, quod pro labore meo exspectavi, ut uvas faceret, non labruscas, quas inculta ac deserta vinea afferre consuevit. Der Sinn: oder habe ich etwa darin gefehlt, daß ich bezüglich des Weinberges gute Hoffnung hegte (a Lap., Men.), würde recht gut zur erregten Frage stimmen, aber mit Rücksicht auf den Urtext ist erstere Fassung allein berechtigt: „oder warum", d. h. warum brachte er, da ich doch mit triftigstem Grunde Trauben erwarten konnte und mußte, Herlinge? quid ergo causae habuit, ut meam exspectationem falleret, wie Mald. erklärt (ähnlich Sa, Malv., For., Calm.). Und, mögen wir mit Hier. fortfahren, illis tacentibus sibi ipse respondet. V. 5: **„Und jetzt will ich euch zeigen, was ich meinem Weinberge thue: wegnehmen werde ich seinen Zaun und er wird zur Verwüstung sein; niederreißen will ich seine Mauer, und er wird zur Zertretung sein."** V. 6: **„Und wüste will ich ihn machen; nicht soll er beschnitten und umgegraben werden; überwuchern sollen Gestrüpp und Dornen, und den Wolken werde ich befehlen, daß sie auf ihn nicht Regen träufeln."** Der Proceß der Zerstörung beginnt mit Entfernung des schützenden Geheges und der Mauer — die Raubthiere vollbringen dann ihr Geschäft ohne weiteres — vgl. Cant. 2, 15. Wie den Schutz, so entzieht ihm der Herr auch sonstige Sorge; daher zuerst das allgemeine, „er soll wüste werden", und dann das einzelne, was ihn in diesen Zustand bringt. Die Sorge, die den Reben, die dem Boden zu Theil wird, nimmt er weg, den Himmel selbst verschließt er; das Zeichen des Fluches (Gen. 3, 18) ist ihm in recht sichtbarer Weise aufgedrückt. Das Hebr.: „er soll aufgehen in Dornen und Disteln", also ganz damit überwuchert werden, seine ganze Triebkraft soll sich im Unkraut erschöpfen. Der Befehl an die Wolken charakterisirt ähnlich wie V. 3 nur noch klarer den Besitzer und den Sinn der Gleichnißrede.

Nun folgt die so gut vorbereitete Anwendung und Erklärung der Parabel V. 7: **„Denn der Weinberg des Herrn der Heerschaaren ist das Haus Israel und der Bewohner von Juda seine liebliche Pflanzung, und ich erwartete, daß er Recht übte und siehe da Lasterhaftigkeit — daß Gerechtigkeit und siehe da Klagegeschrei."**

Denn, d. h. der Gesammtinhalt der Parabel hat sich verwirklicht und soll sich noch verwirklichen, weil eben der Weinberg, von dem diese Erzählung gegeben wurde, Gesammtisrael ist. Verwirklicht hat sich die Sorge des Herrn und der unnatürliche Fruchtertrag des Weinberges. Die zweifache, wirkungsvolle Paronomasie im Hebr. (elegantem structuram sonumque verborum, Hier.) hat man verschieden nachzubilden gesucht. Schegg: „ich harrte auf des Rechtes Hut, aber siehe da des Gerechten Blut — und auf des Gerichtes Heil, aber siehe da über Gericht Geheul". Ges.: Recht — Unrecht; Gerechtigkeit — Schlechtigkeit. Knob.: auf gerechtes Wort und siehe Mord — auf Milde und siehe Unbilde. Del.: auf Rechtschaffung und siehe Zusammenraffung — auf Gerechtigkeit und siehe Wehgeschrei u. dgl. Doch mehr oder minder ungenau. Maldonats Bemerkung: elegans in verbis hebr.

paronomasia neque graecis neque latinis exprimi potest, gilt auch von diesen Nachahmungen; ähnlich Calm.

Neben dem Volke in seiner Gesammtheit (so domus Israel mit Theod., Mald., a Lap.) wird Juda noch insbesondere als „Pflanzung seiner Ergötzung" hervorgehoben; tribus enim Juda, so erklärt richtig a Lap., in hac totius Israelis vinea est germen, sive vitis, quae Deo unice placuit eique fuit in deliciis — vgl. 1, 21. Juda hatte ja, bemerkt Theod., den Segen der Verheißung erhalten und war durch den Tempel ausgezeichnet, so daß Huld und Wohlgefallen Gottes in bevorzugter Weise auf Juda ruhte. Aber solchen Gnaden entsprach es nicht. Clamor ist das Wehgeschrei der unterdrückten und mißhandelten Armen, denen Gerechtigkeit vorenthalten wird durch Gottlosigkeit, Habsucht und Hochmuth der Volksoberen. So ist (mit Mar., For., Malv., Tir.) zugleich der schärfste Gegensatz zu justitia gegeben, oder wie a Lap. das hebr. Wortspiel nachahmend schreibt: exspectavi justitiae dispensationem et ecce dissipatio. Andere fassen Geschrei als Ausdruck des wilden Tobens entfesselter Leidenschaften, und dem entsprechend als Bezeichnung der zum Himmel schreienden und Gottes Gerechtigkeit herausfordernden Sünden; so Eusebius mit Verweisung auf Gen. 4, 10; ähnlich a Lap., Sanchez, Calm. — gestützt könnte diese Erklärung noch werden durch Gen. 18, 21; 19, 13 clamor Sodomorum; aber der Gegensatz empfiehlt erstere Fassung, also wie Ps. 9, 13 clamor pauperum, oder wie Gen. 27, 34 Schmerzensschrei.

Diese bloß summarische Auslegung der Gleichnißrede ladet von selbst zu genauerer Ausführung der einzelnen Züge ein. Man muß zwar die Mahnung des hl. Chrysostomus vor Augen haben, daß solche Gleichnißreden nicht in allen einzelnen Theilen zu buchstäblich zu fassen seien, sondern daß ihr Zweck allein berücksichtigt sein wolle, und man sich damit zu begnügen habe; allein trotzdem ist eine reichere Ausbeutung der angegebenen Züge hier ebenso wenig abzuweisen, als etwa bei Ez. Kap. 16. Die ganze Leitung des Volkes durch Gott wird in solchen Parabeln versinnbildet. So mag man unter der „fetten Höhe" das fruchtbare, vor Feinden durch natürliche Schutzwehr gesicherte und für die Bestimmung des auserwählten Volkes so passende Land bezeichnet finden, ferner an die Abschließung durch die Gesetze und Gottes stets wachenden Schutz denken; die Säuberung und Bepflanzung mit Edelrebe gemahnt von selbst an die läuternden Gerichte, durch die das Volk von jeher für seine Bestimmung herangebildet wurde (andere nehmen speziell die Vertreibung der Stämme Kanaans), an die äußeren Gnaden des Gesetzes, des Prophetenthums, denen die inneren zur Seite gingen u. dgl. Das Centrum der Theokratie, Jerusalem und der Tempel, mag im Thurme erblickt werden; in ähnlicher Weise, doch im Einzelnen verschieden, Cyrillus, Eusebius, Ephräm, Theodoret, Theodor v. Heraklea, Hier., Cornel a Lap. u. s. f. Und da Gottes Heilsführung in analoger Weise sich bei der einzelnen Seele wiederholt, so besteht auch die Bemerkung des hl. Hieronymus zu Recht: cuncta quae dicuntur de vinea, possunt et ad animae humanae statum referri, quae a Deo plantata in bonum etc. . . . Doch liegt dieses jenseits der Grenzen der eigentlichen Erklärung.

b) V. 8—30.

Der zweite Theil der Parabel, der Zerstörungsproceß, findet V. 8—30 seine Erläuterung. In drei, dem Umfange nach wachsenden Absätzen (8—10; 11—17; 18—30) werden die Herlinge, die der Weinberg gebracht, aufgezählt; so wird die allgemeine Anklage in V. 7 spezialisirt und die entsprechende Strafe angedroht. Mit sechsfachem Weh werden sechs Klassen von

Sündern dargelegt: Habsüchtige, die üppigen Lebemänner, die frivolen Spötter, die Falschlehrer, die Geistesstolzen und Hochmüthigen und die sittenlosen Volksobern und Richter. — Das sind die Früchte, welche die „liebliche Pflanzung" eingetragen hat!

Das erste vae richtet sich gegen die Habsucht, „die Wurzel aller Uebel" (I Tim. 6, 9). V. 8: **„Wehe, die ihr reihet Haus an Haus, und Acker an Acker rücket bis zur Grenze der Flur; wollt ihr denn allein wohnen in Mitte des Landes?"** Gute Charakteristik des nimmersatten Erwerbes! Er verstieß gegen das mosaische Grundgesetz (Lev. 25, 25 u. f.). Hebr. eigentlich „bis zum Aufhören des Ortes", d. h. bis kein Platz mehr da ist „und bis ihr wohnen gemacht werdet allein im Lande". Daß sie diese Ausdehnung des Besitzes auf Kosten der Gerechtigkeit durch Vertreibung oder Beraubung der Aermeren bewerkstelligen, wird als selbstverständlich durch das vorhergehende iniquitas und clamor vorausgesetzt. Aehnlich klagt Mich. 2, 2; 3, 2. Am. 5, 11. Vgl. Job 22, 8.

Es folgt die Strafe V. 9: **„In meinen Ohren klingt dieses: es spricht der Herr der Heerschaaren: fürwahr, die vielen Häuser sollen öde werden, die großen und schönen ohne Bewohner."** V. 10: **„Denn zehn Morgen Weinberg sollen eine Maaß eintragen und dreißig Scheffel Aussaat sollen drei Scheffel eintragen."** Entsprechend V. 8 ist die Strafe zweitheilig, über Häuser und Aecker. Der Prophet kündet sie an auf eine besondere Mittheilung Gottes hin, indem er ausruft, daß die folgenden Drohworte des Herrn deutlich in seinen Ohren klingen. So Hier., der in seinem Commentar hat: in auribus meis sunt haec Domini exercituum, id est: verba, quae locutus est Dominus, adhuc resonant in auribus meis. Ihm folgen Haimo, Mald., Malv., Schegg. — Der griech. Text hat: „gehört wurde in den Ohren Gottes dieses." Auf das Vorhergehende beziehen die Worte Ephräm, Mar., Cornel a Lap., Men., Calmet — beides bei For. — in dem Sinne, daß das Geschrei der Ungerechtigkeit zu Gottes Ohren gelangt sei. Das Hebr. bekräftigt jedoch die erstere Auffassung. Ein Morgen, ein Joch, ist ein Stück Land, das ein Paar Ochsen an einem Tag umpflügen kann; zehnmal soviel Land soll ein Bath Wein bringen, was nach Josephus (Ant. 8, 2. 9) 72 römische Sextarien, nach den Rabbinern 432 Eierschalen voll faßte. Es war für Flüssigkeiten das, was für trockene Dinge das Epha. Die Ernte soll nur den zehnten Theil (Epha) der Aussaat (Chomer) eintragen.

Den zusammengerafften Reichthum wollen sie auch schwelgerisch genießen; daher schließt sich an V. 11: **„Wehe, die ihr früh aufsteht, um der Trunkenheit zu fröhnen und zu zechen bis zum Abend, daß ihr glühet vom Wein!"** Sie beginnen früh, am Morgen — Zeichen besonderer Schwelgerei; vgl. Eccl. 10, 16. Act. 2, 15. I Thes. 5, 7 — und halten lange dabei aus! Luxuriae se et voluptatibus tradiderunt, schreibt Hier., non solum in vescendo et bibendo, sed in aurium quoque oblectatione et in diversis musicae artis generibus. Daher V. 12: **„Cither und Laute und Pauke und Flöte und Wein bei euren Gelagen; aber auf das Werk des Herrn achtet ihr nicht und die Werke seiner Hände beachtet ihr nicht."** Sie leben lustig und jubilirend in den Tag hinein; die Zeichen der Zeit, etwa die

bereits von fern rollenden Donner der hereinbrechenden Gerichte Gottes verstehen und beachten sie nicht. Rauschende Musik und Weinhitze hält ihre Sinne gefangen. So, aber ausführlicher, Cyrillus. Gottes Walten in Israels Geschichte, sein Vorhaben und Ziel, seine Gebote, seine Drohungen und Mahnungen durch die Propheten, kurz alle seine Veranstaltungen in der Vergangenheit und für die Gegenwart und für die Zukunft — alles das ist ihnen aus eigener Schuld terra incognita. Das Leben des Taumels läßt solche Gedanken nicht zu. Dieser selbstverschuldete Mangel an Verständniß bringt sie ins Verderben. V. 13: **„Darum wird mein Volk gefangen weggeführt, weil es keine Einsicht hatte, und seine Vornehmen sterben durch Hunger und seine Menge verschmachtet vor Durst.“** Die frivole Ausgelassenheit und Lustigkeit wird durch die Trauer und das Elend der Gefangenschaft, die Schlemmereien und Gastereien durch bitteren Mangel gestraft. Der hebr. Text macht nach der jetzigen Punktation מְתֵי (LXX und Vulg. lasen מֵתֵי), „seine Herrlichkeit wird zu Leuten des Hungers, seine Menge zu Durstdurchglühten“, hier des Todes noch keine direkte Erwähnung; diese bringt erst V. 14. Der Fortschritt der Drohrede erscheint so gleichmäßiger. Ferner merkt auch schon Malv. die Erklärung absque scientia, d. h. inopinato, insperato, nihil minus cogitans an, welche viele Neuere (z. B. Ges., Drechsler, Del., Ret.) für die allein dem Hebr. entsprechende halten. Die Auffassung der Vulgata aber entspricht ganz gut dem Wortgebrauche (vgl. Ges. Thes. S. 209) und besser noch dem Sinne; „auch kam ihnen, wenn das Gericht einmal angegangen war, die Wegführung nicht gerade unversehens“ (Kn.).

Jetzt nimmt die Drohung weiteren Umfang an — alles Prunkvolle und Herrliche sinkt ins Grab. V. 14: **„Daher dehnt die Unterwelt aus ihre Gier, und sperrt auf ihren Schlund, maßlos weit, und hinunterfahren seine Starken und sein Volk und seine Großen und seine Herrlichen hinab zu ihr.“** Die Personifikation des Todtenreiches, das unersättlich seine Opfer verschlingt, macht die Drohung nachdrücklich, und das gewählte Bild selbst ist geeignet, den Schwelgern Furcht einzuflößen. So Chrys., Cyrillus: „Der Scheol reißt auf seinen Rachen, und was noch mehr ist, er wartet ihrer mit aufgesperrtem Schlunde“ (vgl. 14, 9. Job 28, 22). Kräftig schreibt Tirinus: Illi dilatant os suum ad cibum et potum absorbendum, sed infernus rictum quoque suum dilatabit ad illos absorbendos. Eindringlicher noch schildern die hebr. Abstrakta „und hinunterfährt sein Prunk und sein Getümmel und sein Getöse und der Jubelnde in ihm“ (Mald., Mar., Malv.). Ejus (sein), intelligitur Jerusalem et Juda, de qua Propheta loquitur; so Mald., Malv. und die Neueren.

Aller Saus und Braus, aller Pomp und Prunk ist verschlungen, begraben und zur lautlosen Ruhe gebracht im Scheol; da kehrt ungemein wirkungsvoll der Refrain wieder aus 2, 9. 11. 17. V. 15: **„Und gebeugt wird der Mensch und erniedrigt der Mann, und die Augen der Stolzen werden gedemüthigt,“** V. 16: **„und erhöht wird der Herr der Heerschaaren im Gerichte, und Gott, der Heilige, geheiligt in Gerechtigkeit.“** Der Seher spricht in erhabenen Worten den Zweck und untrüglichen Erfolg der göttlichen Gerichte aus: das, was bei der Berufungsvision die Seraphim singen

plena est omnis terra gloria ejus sieht der Seher durch die Gerichte angebahnt. Der niedergeworfene Weltpomp legt Zeugniß ab für den, der ist tu solus sanctus, tu solus Dominus. Gott erweist sich als den Heiligen, indem er Gerechtigkeit übend die Sünder züchtigt und vertilgt: ejus sanctitas cognoscetur ex justitia quam exercebit erga impios (Mald., Mar., Malv., Tir. u. s. f.), und die Zeugen derselben preisen Gott als gerechten Richter (Theod.). Wenn aber das Gericht so die Menschen heimsucht, wird auch ihr Land in Mitleidenschaft gezogen, denn Gottes Strafheimsuchungen drücken auch der Erde sichtbare Spuren ein, besonders in der Ordnung des alten Bundes. Deßwegen beschließt der Prophet diesen Abschnitt V. 17: **„Und Lämmer weiden nach ihrer Weise und die verwüsteten Stätten, in üppige Weide verwandelt, zehren Fremde auf."** Die schwelgerischen Bewohner sind hinweggerafft, die stolzen Städte zerstört; so ist das Land zur Oede und zu Weideland geworden, das Fremde von ihren Heerden abweiden lassen. Das die Aussicht, die der Seher den feldergierigen Besitzern und Schwelgern eröffnet. Das ist der einfache Wortsinn, wie ihn schon Hier. angibt: id ipsum aliis verbis dicitur, de quo supra legimus (1, 7): regionem vestram in conspectu vestro alieni devorant et deserta est atque subversa a populis externis. So auch Ephräm, Haimo, Mar., Schegg. Aeltere Erklärer sind hier, da auch der griech. Text die Verwirrung vermehrte, zu sonderbaren Deutungen veranlaßt worden, so daß schon Foreiro klagt tanta est varietas quot interpretes. Das Hebr.: „Und es weiden Lämmer wie auf ihrer Trift und die Wüsteneien der Reichen zehren Fremde ab;" das letzte Glied geben Andere mit Aenderung der masoretischen Lesart nach dem Griech.: „Die Wüsteneien der Fetten fressen Böcke ab" (Kn.); Del. „und Strotzender Oeden genießen Wanderhirten," d. h. die jetzt wüst liegenden Ländereien der vormals so habsüchtigen und üppigen Reichen; u. dgl. m.

Der folgende Abschnitt bringt zuerst Schlag auf Schlag vier Weh (18—23) und dann die Ankündigung der Strafe. Das folgende Weh, das dritte in der Reihenfolge, trifft die frivolen Spötter, die sich über die Drohweissagungen lustig machen und sogar Worte des Propheten höhnisch nachsprechen. Gut ist diese Menschenklasse an die Schwelger angereiht, da ja bei Wein und Musik auch sehr leicht blasphemischer Hohn sich breit macht, besonders gegen einen unliebsamen Mahner. Zuerst wird V. 18 die Charakteristik bildlich gegeben und dann V. 19 in eigentlichen Ausdrücken; ähnlich wie 1, 6. 7. 22. 23. 25. 26.

V. 18: **„Wehe, die ihr ziehet an der Missethat mit den Stricken des Truges, und wie ein Wagenseil ist die Sünde;"** V. 19: **„die ihr saget: es eile doch und komme rasch sein Werk, daß wir es sehen; es nahe sich und komme der Rathschluß des Heiligen Israels und wir mögen ihn erfahren!"** Dieser ungläubige Spott bildet die „Stricke des Truges", indem sie sich selbst belügen und blind machen gegen alle bessere Einsicht; mit diesen Stricken sind sie an die iniquitas fest angebunden und schleppen sie unaufhaltsam voran und mit sich herum; stark, unzerreißbar, wie das Wagenseil für das Zugthier, wird für sie diese Sünde, weil eben die frivole Gesinnung des Spottes gegen das Heilige eine Besserung unmöglich macht. Das scheint

der Sinn des vielgedeuteten V. 18 zu sein. Mit Recht sehen Basilius, Gregorius, Thomas in dem Bilde zugleich die Hartnäckigkeit und fortdauernde Häufung der Sünden angedeutet; ähnlich Mald., Malv., Calm., Vat. Andere erklären: Vae vobis, qui damnationem vestram adversum vos ipsos trahitis et magna vi nitimini, ut ad vos accedat, velut qui plaustrum onustum funibus trahunt; trahitis autem perditionem vestram funibus temeritatis, i. e. vestra temeritate, audacia, protervia. So For., bei Malv., ähnlich schon Chrysost., Cyr., Proc. und Sanchez; ebenso bei Men. und Tir., und unter den Neueren Ges., Kn.

Richtig ist, daß die Ausdrücke für Vergehung, Sünde, Unrecht öfter auch metonymisch für die Strafen der Sünde stehen, indem Sünde und Strafe unauflöslich zusammengedacht werden, mit der Ursache gleich die Wirkung bezeichnet wird; so Gen. 19, 15. Osee 10, 13. Zach. 14, 19 u. ö. Allein hier liegt kein Grund vor, von der ersteren Bedeutung abzugehen; der Seher schildert ja stets in diesen Wehrufen die Sünder und ihr sündiges Treiben; daß sie sich und wie sie sich damit Strafen zuziehen, behandelt er hernach. Das zweite Glied von V. 18 kann im Hebr. auch heißen „und mit Wagenseilen an der Sünde“, d. h. mit dicken, festen Banden haben sie sich selbst an die Sünde gespannt; der Parallelismus ist so vollständiger. Diese „Stricke des Truges“ erläutert V. 19; es sind die Spottreden; vgl. Jer. 5, 12. Ez. 12, 22. Höhnend wünschen sie das „Werk“, das Gericht, den Tag des Herrn herbei, daß sie doch endlich einmal auch die Erfüllung der Drohworte erleben möchten; vgl. Jer. 17, 15. Amos 5, 18. Ez. 11, 3. et sciemus illud ist entsprechend dem ut videamus „daß wir ihn thatsächlich an uns erfahren“. Cupimus tandem videre, quale futurum sit hoc consilium, quod tanta praemeditatione indiget, in quo per tot annos Dominus deliberare videtur. Men.

Von solchem Hohn nicht fern abliegend, aber ein weiterer Schritt auf der Bahn der Gottlosigkeit voran, ist die geistige Falschmünzerei (um ein Bild des hl. Cyrillus zu gebrauchen), welche die sittlichen und rechtlichen Begriffe verkehrt. Daher V. 20: **„Wehe, die ihr das Böse gut und das Gute bös nennt, hinstellend Finsterniß als Licht und Licht als Finsterniß, hinstellend das Bittere als süß und das Süße als bitter!“** Das sittlich Gute wird charakterisirt als Licht, wie auch das Gesetz des Herrn, der Ausdruck des Guten, so oft Licht, Leuchte u. dgl. heißt, weil es von Gott, dem Lichte stammt, zu ihm führt und Licht ausbreitet über die dunkeln Lebensfragen, und seiner Natur nach heilig, rein, glänzend, beseligend ist. Dieses letzte Moment findet noch besondere Erwähnung im dritten Gliede. Der Prophet zerlegt so den allgemeinen Begriff seiner Natur und seinen Wirkungen nach, um das Ungeheuere der grundstürzenden Begriffsverkehrung recht fühlbar zu machen, und zugleich das Thörichte und Vergebene solchen Beginnens zu zeigen. Nil novi sub sole. Die Theorie und „Wissenschaft“ soll der lockeren Praxis zu Ehren verhelfen: was der Prophet Irrthum und Sünde nennt, ist diesen Aufklärung und freie Lebensart (Usancen?). Auf dieser Geistesstufe angelangt, sind sie natürlich aller Belehrung durch den Propheten unzugänglich, weil der Geisteshochmuth sich selbst für weise hält und nur seine Ansichten duldet. Daher V. 21: **„Wehe, die ihr weise seid in euren**

Augen und vor euch selber klug!" Diese sind sich selbst Centrum und Norm, bekunden also jenen unbändigen Stolz, der sich allein als Maß und Regel für alle anderen hinstellen will. Die wahre Weisheitslehre warnt vor dem Vertrauen auf eigene Einsicht; **ne sis sapiens apud temetipsum — ne innitaris prudentiae tuae** (Prov. 3, 5. 7). Diese menschliche „Weisheit" sah im Anschlusse an die mächtigen Reiche der Heiden Vortheil und Gewinn; ihr mußten die Hinweise auf die Grundlagen der theokratischen Politik, auf alleiniges Gottvertrauen und Lebensbesserung als Mittel zu Siegen, thöricht erscheinen.

Das letzte Weh betrifft die theilweise schon V. 21 gezeichneten überaus selbstklugen und „tüchtigen" Volksoberen. Tüchtige Helden sind sie, ruft der Prophet ironisch, wenigstens bei Gelagen und in der Verdrehung der Gerechtigkeit. V. 22: **„Wehe, die ihr Helden seid, Wein zu trinken, und tüchtige Männer, um berauschendes Getränk zu mischen!"** V. 23: **„Die ihr den Verbrecher schuldlos erklärt für Geschenke und dem Gerechten seine gerechte Sache entreißet!"** Ihre Heldenkraft zeigen sie beim Zechen, ihre Thätigkeit in der Kunst, den Wein mit aromatischen Ingredienzen zu würzen und recht pikant und gaumenkitzelnd zu machen. Diese Schlemmerei hat Bestechlichkeit im Gefolge; kann der Arme sein gutes Recht nicht theuer erkaufen, so wird's ihm auch nicht. Diese Sünden der berufsmäßigen Hüter und Wächter des Gesetzes und der Gerechtigkeit bilden mit Recht den Schluß dieser ansteigenden Reihe von Gottentfremdung und untheokratischem Wesen. Der Prophet hat hinlänglich entrollt, wie durch und durch zerfressen das gesammte Staatswesen in allen seinen Theilen ist. Darum erfolgt jetzt, wie oben V. 9, 13, die Androhung der entsprechenden Strafe. Und zwar zuerst im Bilde V. 24, das alsbald V. 25 erklärt wird.

V. 24: **„Deßwegen, wie Stoppeln verzehrt Feuerszunge und der Flamme Gluth sie versengt, so soll ihre Wurzel sein wie Asche und ihr Schößling wie Staub aufsteigen."** Das Feuer räumt tüchtig auf; daher ist ein Gericht durch Feuer eben ein Gericht der vollständigen Auflösung und Zerstörung des bisher bestandenen Staatswesens; darum ist auch Wurzel und Schößling genannt. Sind beide zu Asche und Staub verbrannt, dann ist's mit dem Baume der Volksmacht (1, 30; 6, 13) zu Ende. Und die in Aussicht gestellten Gerichte entledigen sich mit der größten Leichtigkeit, Schnelligkeit und Gründlichkeit dieser Aufgabe; das besagt der Vergleich der Feuergluth und der Stoppeln. Mit den Volkshäuptern ist das ganze Staatswesen gezüchtigt. Der Vergleich war durch den landwirthschaftlichen Gebrauch, die Stoppeln durch Anzünden zum Düngen des Ackers nutzbar zu machen, an die Hand gegeben. Das gleiche Verfahren fand statt mit dem verdorrten Grase. Darum im Hebr.: „wie Stoppeln frißt Feuerszunge und dürres Gras in der Gluth vergeht." Das Bild ist der vorausgeschickten Parabel wegen um so packender. Solch ein Vertilgungsgericht kommt aber über diesen Weinberg nicht unverdient, ist er ja ganz in Herlinge aufgeschossen. **„Denn abgeworfen haben sie das Gesetz des Herrn der Heerschaaren und den Ausspruch des Heiligen Israels haben sie gelästert."** Das vorausgehende sechsfache Weh bildet dazu die Illustration. Die Willensäußerung des allmächtigen, über Himmel und Erde und alle ihre „Heerschaaren" gebie-

tenden Herrn, das von Alters her gegebene Gesetz und die prophetische Einschärfung, die Satzung des Heiligen, die er in nothwendiger Folge seiner wesenhaft innewohnenden Heiligkeit geben mußte, haben sie lästernd entweiht — welche Straftitel und welche Herausforderung für den allmächtigen und allheiligen Gott, der doch gerade in Israel eine Stätte seiner Verherrlichung und Huld sich gründen wollte! Die Rede unseres Propheten ist nervig und kurz und jedes Wort nachdrucksvoll gewählt. Der Hinweis auf die Verschuldung kehrt immer und immer wieder, ob er etwa, da ja doch ein Wassertropfen nach und nach einen Stein aushöhlt, auf die harten Herzen Eindruck mache. Folgernd aus dem sittlichen Zustande und zugleich das Bild erklärend, fährt der Prophet fort V. 25: „**Deßwegen ist erzürnt der Grimm des Herrn über sein Volk, und er streckt seine Hand über dasselbe aus und schlägt es und die Berge werden erschüttert und ihre Leichen sind wie Unrath in Mitte der Straßen. Bei alledem ist sein Grimm nicht abgewendet, sondern seine Hand ist noch ausgestreckt.**“ Die gnadenvolle Huld des Herrn ist in lodernden Grimm der Strafgerechtigkeit umgewandelt; Symbol der mächtig waltenden und rächenden Gerechtigkeit ist die „ausgestreckte Hand“, ein um so nachdruckvolleres Symbol, weil der Herr dereinst mit „ausgestreckter Hand“ sein Volk den ägyptischen Drängern entrissen und diese vernichtet hatte. Jetzt ist diese Hand ausgestreckt zum Schlage gegen das auserwählte Volk — ein mächtiger Schlag, so daß die Berge erbeben. Hyperbolice dictum sagt der hl. Hier. Doch pflegt die heilige Schrift das Auftreten des göttlichen Richters auf die gesammte Kreatur erschütternd wirken zu lassen (vgl. Ps. 95, 96, 97. Js. 13, 13; 24, 19; 29, 6. Mich. 1, 3. Hab. 3, 3) — weil eben Gericht und Beseligung des Menschen auch auf die ihn umgebende und ihm dienende Welt überfließen. Dieser Schlag besteht in einer gewaltigen Niederlage, dergleichen der syrisch-ephraimitische Krieg (2 Par. 28, 6 occidit Phacee de Juda centum viginti millia in uno die), die assyrischen und später die chaldäischen Feldzüge (vgl. Jer. 9, 21; 16, 4; 34, 20) über Juda brachten. Hier liegt die Beziehung auf erstere am nächsten und es schließt sich daran die Verkündigung, daß an diese Züchtigung sich noch andere anreihen werden, indem die strafende Gerechtigkeit noch nicht versöhnt ist, weil die ersteren Strafgerichte den von Gott gewollten Zweck einer gründlichen Umkehr nicht erreichen und daher Vorboten schwerer Heimsuchungen sind. Im wahren Sinne gilt das gleiche Drohwort auch für die Zeit nach der assyrischen, chaldäischen und römischen Katastrophe. Jedes dieser Gerichte war in resurrectionem et in ruinam, und über dieser ruina blieb jedesmal das Schwert göttlicher Strafe noch schweben. Trotz der Wahrheit dieser allgemeinen Norm ist hier der Zusammenhang für erstere Erklärung entscheidend. Die Androhung der noch ausgestreckten Hand leitet über zu V. 26. Treffend Malv. manus adhuc extenta, vexillo sublato accersens hostes et judicia exsequens.

In V. 26—30 vollzieht sich das Zerstörungsgericht über den Weinberg, das wie V. 25 anzeigt, nicht ohne vorbereitende Katastrophe eintritt. Was also V. 24 aussagt, die gründliche Zerstörung „von Wurzel und Schößling“ — und das entspricht der Drohung in der Parabel V. 5 und 6 — wird entwickelt in V. 25, der die Zerstörung anbahnt, und in V. 26—30. Die

Rücksicht auf die Parabel und ihre umfassende Bedeutung erklärt es, warum diese Schlußschilderung in die völlige Verwerfung der Synagoge ausmündet. Richtig Foreiro: Id ipsum quod v. 24 et 25 dixerat, nunc jam manifestius narrat, ipsum scil. exercitum hostium, per quos percutere decrevisset populum suum arboremque illam magnam exscindere, describens. Si haec autem de Assyriorum (?) exercitu accipere velis, sit tibi veluti typus adventus Romanorum.

Anmerkung. Ewald und Diestel glauben, 5, 25—30 passe nicht hieher, sondern sei als eigenes Orakel an 10, 4 anzuschließen. Ganz willkürlich. Denn erstens spricht der Umstand, daß V. 24 schon gründliche Vertilgung besagt, nicht dagegen, daß dieser ganz summarisch gegebene Gedanke im Folgenden noch ausführlicher entfaltet werde; eher läßt uns die Art des Isaias eine solche Entwickelung des zuerst kurz hingeworfenen Gedankens schon im voraus erwarten. Sodann wäre es auffallend, wenn in der Parabel die Verödung des Weinberges und seine Zertretung so ausführlich geschildert wäre und dann in der Anwendung so knapp nach V. 24 abgebrochen würde. Auch das Ebenmaß der drei Abschnitte wird durch jene Abtrennung ganz zerstört. Soll denn, während die Strafe nach dem ersten vae zwei Verse (9. 10), nach dem zweiten fünf Verse (13—17) beträgt, nach den gehäuften vier vae nur mehr ein Vers folgen? Wie der Text vorliegt, ist die Steigerung der drei Absätze eine fortschreitende. Und so ist jene Hyperkritik einfach abzuweisen.

V. 26: **„Und er wird ein Panier erheben den Völkern ferne und wird sie herbeirufen von den Grenzen der Erde; und sieh eilig kommt es alsbald.“** Das Gericht der schließlichen Zertretung des Weinberges werden ferne, fremde Völker vollziehen, die Gott hiezu ruft, denen er zum Zeichen der Kriegsbereitschaft und des Angriffes mit seinem Panier winkt, und die so gehorsam seinem Aufrufe folgen, daß er nur wie der Bienenwärter den Bienen (Cyr., Theod.) zu zischen, zu locken braucht (vgl. 7, 18) und sie schwirren zahllos heran und in größter Eile. Uebrigens nimmt der Seher nur die mosaische Drohung auf: adducet Dominus super te gentem de longinquo et de extremis terrae finibus . . Deut. 28, 49. Die Spötter riefen: festinet . . der Seher gibt ihnen das Wort zurück. Die nun folgende kraftvolle Schilderung beschreibt diese aus fernen Weiten, aus bisher unbekannten Ländern (daher von der Erde Grenzen) aufbrechenden Feinde als kräftige Naturen, die sich's dazu Mühe und Anstrengung kosten lassen und obendrein mit den tüchtigsten Kriegsmitteln, Waffen, Pferden und Wagen reichlichst versehen sind. Welche Verheerung wird ein solcher Feind bewirken!

V. 27: **„Kein Schwacher und kein Kranker ist unter ihnen** (dem Volke) **— es schlummert nicht und schläft nicht, der Gürtel seiner Lenden löst sich nicht, noch reißt ein Riemen seines Schuhes.“** So der rüstig heranziehende Feind; von fern kommt er, aber frisch und ungebrochen ist seine Kraft, ruhe- und rastlos, als kännte er keine Aufreibung, rückt er voran; selbst die Kleidung ist ein Abbild dieser Unverwüstlichkeit. Ephräm erinnert an Deut. 29, 5; so gleichsam sorgt Gott jetzt für die Feinde. Der Gürtel, an dem das Schwert getragen wurde, hält gut zusammen; nicht einmal ein Riemen, der die Sandalen befestigt, geht entzwei. Und zu dieser Kraft und rastlosen Mühe noch die Waffen, mit denen er, angriffsbereit, sich heranwälzt. V. 28: **„Seine Pfeile sind geschärft, alle seine Bogen gespannt. Die Hufe seiner**

Rosse wie Kiesel, und seine Räder wie Sturmesbrausen.“ Da die Rosse der Alten nicht beschlagen wurden, so war ein harter Huf besonders nothwendig; nun, die der Feindesrosse leisten das nur Mögliche; dazu sausen die Kriegswagen heran, wie ein Sturm, unwiderstehlich alles niederwerfend, zermalmend. Das wilde Kriegsgeschrei vermehrt das Schreckliche der Kriegsscene. V. 29: **„Sein Gebrüll wie das Gebrüll eines Löwen; er brüllt, wie junge Leuen, und knurrt und packt die Beute und hält sie fest, und Niemand kann retten.“** Sein Kriegsgeschrei ist ein Löwengebrüll, vor dem die Waldthiere erzittern; der Angriff und Sieg wird durch den mit dumpfem Knurren auf seine Beute losspringenden, sie mit mächtigen Tatzen packenden und siegreich, sicher vor jeder Wehr, forttragenden Löwen ebenso kurz als poetisch zutreffend gemalt. Eine blutige und gründliche Niederlage! Der Löwe ist ja Bild der unwiderstehlichen Macht, die bei aller Wildheit noch eine gewisse erhabene Majestät des Schreckens um sich verbreitet. Das Unwiderstehliche und Allgemeine bringt noch insbesonders V. 30 zum Ausdruck. V. 30: **„Und es braust über selbes an jenem Tage wie Meeresbrausen; wir blicken auf das Land und siehe — Finsterniß der Drangsal und das Licht ist erloschen in deren Dunkel.“** Die feindlichen Schaaren wälzen sich heran und überdecken das Land, wie ein Meer mit seinen tosenden Sturmfluthen, denen kein Damm widersteht; diese Fluth begräbt alles Leben und die ehedem blühenden Auen sind eine dunkle, schmutzige Wassermasse. So senkt sich denn die Finsterniß der Trübsal hernieder und lagert dicht auf dem Lande; kein Stern leuchtet mehr — rabenschwarze Nacht, aussichtsloses Dunkel. Es ist ja der Weinberg, der zertreten und öde sein soll, das Volk, das verworfen wird, weil es beharrlich allen Mahnungen trotzt. — Der hebr. Text des letzten Gliedes ist dunkel und wird daher verschieden gedeutet: „und das Licht ist finster geworden durch seine Wolken“, die auf das Land gelagerten Wolken verdunkeln das Licht (Kn.); oder: „man schaut zur Erde, und siehe da Finsterniß der Angst; und zum Lichte — es ist verfinstert durch ihr trübes Gewölk“ (Hitzig) — noch anders Drechsler: „siehe Finsterniß, Stein und Strahl (d. i. Hagel und Blitze), finster ist's an seinem Himmel“ u. dgl. m.

Welches Volk ist hier geschildert? Die Erklärer sind verschiedener Meinung. Manche denken an die Babylonier (Sa, Mariana, Calmet, Sanchez, Schegg) — andere an diese oder die Römer (Mald.) — an die Assyrer (Ephräm) — an diese und die Römer (Tir.) — an die Assyrer, als Typus der Römer (For.) — andere bloß an die Römer (so Cyrillus, Theod., Hier., Men., Gord., a Lap.); Malv. nennt: Syros, Assyrios, Aegyptios et Chaldaeos, quos excitavit Deus, ut perficerent judicium ipsius.

Die Gleichnißrede selbst gibt uns die Antwort; sie beschreibt nicht eine einzelne Phase oder Epoche aus der Geschichte des auserwählten Volkes, sondern gibt die Idee der ganzen Geschichte, bringt symbolisch und synoptisch den ganzen Geschichtsverlauf zur Darstellung und spricht das treibende Grundgesetz aus. Der Weinberg wird gründlicher Verödung preisgegeben. Es ist somit die Verwerfung der treulosen Synagoge ausgedrückt. Welches Volk speziell das letzte Verwerfungsgericht vollziehen wird, kümmert den Seher nicht. Seine Schilderung ist, wenn auch in einzelnen Zügen an die Assyrer

gemahnend, doch die denkbar allgemeinste. Es kümmert ihn auch nicht, wie viele Mittelstufen bis zur schließlichen Verödung der Synagoge noch zu durchlaufen seien; er spricht das schließliche Ergebniß aus, an dessen allmähliger Herbeiführung sich die Weltmächte nacheinander betheiligen (Assyrer, Babylonier), und das die Römer durch Zerstörung des Tempels äußerlich zum Abschluß bringen.

Anmerkung 1. Daß Kap. 2—5 der Zeit Joathams angehören, ist aus inneren und äußeren Gründen anzunehmen. Jene sind uns schon öfter in der Erklärung selbst begegnet. Die Schilderungen und Anklagen des Propheten setzen eine üppige, in falsche Sicherheit sich einwiegende Zeit voraus; es herrscht Reichthum, Luxus; daneben ist man stolz auf die kriegerische Bereitschaft, häuft Kriegsvorräthe an, weist auf Thürme und Festungsmauern hin und rühmt sich auch weitgehender einträglicher Handelsverbindungen; lauter Zeichen, die völlig zur Zeit Joathams passen (vgl. 2 Par. 27). Es ist noch Friedenszeit, die Gerichte Gottes haben noch nicht angefangen, sich zu entladen; aber sie bereiten sich vor, so daß eine aufmerksame Beobachtung, getragen besonders von der prophetischen Drohung, sie leicht als im Anzuge begriffen, erfassen könnte (5, 12). So gestaltet war Joathams Zeit. Das Reich stand noch auf der unter Azarias erklommenen Höhe, aber der Niedergang macht sich gegen Ende seiner Regierung bemerklich, die Angriffe der Könige von Syrien und Israel bilden bereits das Vorspiel zu den Bedrängnissen unter Achaz, dessen untheokratische Politik das Land an den Rand des Verderbens führt (4 Kön. 15, 37).

Die äußeren Gründe sprechen für dasselbe. Isaias ist nach Ausweis von 6, 1 im letzten Jahre des Azarias von Gott zum Propheten berufen worden; 7, 1 u. s. f. beginnt mit der ersten Regierungszeit des Achaz — so weisen Kap. 2—5 von selbst auf die dazwischen liegende Zeit, also auf Joatham hin. Die innere Zusammengehörigkeit von 2—4 macht eine Zertrennung unmöglich; die Gleichnißrede Kap. 5 ist durch 3, 14 schon in etwa vorbereitet und enthält den gleichen sittlichen Zustand. Man glaubte in den frivolen Spöttern (5, 19) einen Fortschritt der Gottlosigkeit zu erkennen, der eher in die Anfangszeit des Achaz passe. Doch 3, 9 enthüllt eine gleiche Gesinnung und gerade die Kriegsbereitschaft unter Joatham ist so recht geeignet, jene falsche Sicherheit zu erzeugen. Die freche Herausforderung setzt das übermüthige kriegerische Vertrauen voraus und ist gleichfalls in die Zeit zu setzen, bevor „Gott anfing, Syriens und Israels Könige in's Land zu schicken."

Anmerkung 2. Welche Ereignisse entsprechen den in diesen Reden enthaltenen Drohweissagungen? Dr. Neteler, der den Beziehungen zur Zeitgeschichte fleißig nachgeht, stellt folgende Vermuthungen auf: 2, 10 „die Aufforderung, sich in Felsen zu verkriechen, ist wahrscheinlich in der Zeit der Feldzüge des Teglathphalasar-Phul gegen Philistäa, Damaskus und Ostjordanland in Erfüllung gegangen." Allein da diese Feldzüge gar nicht gegen Juda gerichtet waren, so ist auch nicht ersichtlich, wie damals „wahrscheinlich" jene Aufforderung sollte erfüllt worden sein. Die Verse 12—21 bezieht der genannte Gelehrte auf die wiederholten Kriegszüge Sargons gegen das Reich Israel; V. 20 und 21 auf den Untergang Juda's und das babylonische Exil. Die im 3. Kap. 1—15 geschilderte Auflösung ist vielleicht in den Verhältnissen Juda's und Jerusalems zur Zeit des dritten Feldzuges des Sennacherib theilweise eingetreten, voll und ganz aber erst „in der Zeit, als die Gerechten in Juda und Jerusalem auf alle menschlichen Hilfsmittel verzichteten und sich an den Messias anschlossen." Aehnlich stellt derselbe Gelehrte für 3, 16 — 4, 1 ein Vorspiel auf während der Regierung des Ezechias, da viele Bewohner von Juda in die assyrische Gefangenschaft abgeführt wurden, sieht aber die volle Erfüllung in der Zerstörung Jerusalems durch die Römer (vgl. Dr. Neteler, Isaias S. 62—65). Doch legt die prophetische Rede selbst in ihrer Allgemeinheit und der ausgesprochenen Absicht gemäß, gerade den Sturz aller irdischen Größe darzulegen, offenbar dafür Zeugniß ab, daß es hier dem Propheten nicht um Vorhersagung speziell detaillirter Ereignisse zu thun war, sondern daß er nur das ideelle Grundgesetz, nach dem das ganze untheokratische Wesen dem Gericht verfällt, klar und eindringend vorlegen wollte. In wie vielen Abschnitten oder Perioden sich das auswirkt, ist hier von keinem Belang.

Kap. 6. Die Berufungsvision.

In einer Vision sieht Isaias den Herrn in majestätischer Pracht auf einem Throne sitzen, von Seraphim umgeben, die das dreimal Heilig singen, während die Erschütterung des Tempels und die ihn füllende Rauchwolke auch ihrerseits Zeugniß von der erhabenen Theophanie ablegen. Isaias selbst wird von Schauder ergriffen. Ein Seraph berührt seine Lippen und verheißt ihm Entsündigung. Jetzt wird an ihn die anregende Frage gerichtet quem mittam et quis ibit nobis? Er antwortet ecce ego, mitte me. Nun wird ihm die Art seiner Aufgabe entrollt, deren Erfolg nur die Verstockung des Volkes sein wird. Diese soll dauern, bis der Herr durch wiederholte Strafgerichte sein Volk heimgesucht und so zu einem heiligen Reste geläutert habe.

Zweierlei ist hier zu erörtern. Ist diese Vision wirklich die Berufungsvision? und wenn das, wie kommt sie an diese Stelle? Erstere Frage muß bei der Texterklärung besonders berücksichtigt werden; letztere soll am Schlusse der Auslegung selbst besprochen werden.

V. 1: **„Im Jahre, in dem Ozias starb, sah ich den Herrn sitzen auf einem hohen und erhabenen Throne, und was darunter war, erfüllte den Tempel."** Hebr.: „seine Schleppen füllten den Tempel", d. h. sein Prachtgewand wallt hernieder über die Stufen des Thrones und bedeckt, so weit der Entzückte schaut, den Boden — ein Symbol der alles erfüllenden und schmückenden Majestät des Herrn (ähnlich Mald., Sa, Mar., Malv., Men., Tir., Calm.). Mit wenig Strichen wird uns hier eine großartige Theophanie geschildert. Der große und erhabene Thron sinnbildet Gottes Hoheit und Majestät, der als König des Weltalls und seines Volkes dem geistigen Auge des gewiß in einer Ekstase befindlichen Isaias sich zeigt. Der natürliche Schauplatz der Scene ist der Tempel; hier mochte Isaias beten und der Gnadengegenwart Jehovahs gedenken; da — tritt plötzlich vor seine innere Anschauung die herrliche Gottesoffenbarung, deren Inhalt und Bedeutung ihm den Grundton für seine prophetische Wirksamkeit geben und zugleich Unterpfand seines von Gott ausgehenden Berufes und Trost in den Mühsalen sein sollte. Die Offenbarung der göttlichen Majestät wird im Folgengenden durch die Seraphimchöre in ihrer Erhabenheit weiter dargelegt V. 2: **„Seraphim standen oberhalb seiner; sechs Flügel hatte ein Jeder; mit zweien bedeckten sie ihr Antlitz, mit zweien bedeckten sie ihre Füße und mit zweien flogen sie."**

Die einzige Stelle der heiligen Schrift, in der Seraphim erwähnt werden. Sie erscheinen als Thronassistenten Gottes, die als dienende Engel vor ihm stehen: dieses die Haltung der Diener vor ihrem Herrn und der Ausdruck für die vor Jehovah dienenden Priester und Leviten (vgl. Gen. 18, 23. 3 Kön. 12, 6. Dan. 1, 5; 7, 10. Deut. 10, 8; 17, 12. hebr. 2 Par. 29, 11. 3 Kön. 22, 19) und von den Engeln Job 1, 6; 2, 1. Zach. 6, 5. Sie sind „stehend von oben zu ihm" so wörtlich und darnach ist zu erklären: sie umschweben in aufrechter Stellung den Herrn, so daß sie etwas höher sind, als der Herr, der sitzt; oder besser, höher als der Thronsessel (ähnlich Mald., Sa, Mar., Calm., Malv. — Hier. versteht super templum);

LXX κύκλῳ αὐτοῦ rings um ihn, und so wird auch von Manchen (schon Kimchi) die hebr. Redensart erläutert.

Anmerkung. Die etymologische Bedeutung von Seraphim ist nicht ausgemacht. Zwei Erklärungen verdienen Erwähnung. Die eine erläutert nach hebr. Wurzel: strahlende, leuchtende Wesen — so einige jüdische Gelehrte, z. B. Kimchi; sodann Grotius, Ros., Umbreit u. a. ardentes (Mald., For.), igniti (Mar., Calm.), urentes, comburentes, accendentes (Malv., Tir.), „ac proinde purgaturi bonos et consumpturi malos" (Malv.), und ähnlich schon Hier. Die zweite, von der arabischen Wurzel ausgehend, erklärt: die Hohen, Erhabenen; ähnlich wie die Engel principes heißen Dan. 10, 13 oder Job 21, 22 excelsi, so Döderlein, Gesen., Winer u. a. Daß sie als Engelwesen in der biblischen Anschauung gelten müssen, erhellt aus ihrer Stellung um den Thron Gottes (vgl. Dan. 7, 10. Tob. 12, 15), dem sie lobsingen, dessen Willen zu erfüllen sie bereit stehen, und der sich ihrer als Vermittler an die Menschen bedient V. 6 — lauter Züge, welche eben die Engelnatur in der heiligen Schrift bezeichnen; abgesehen von der einstimmigen kirchlichen Tradition, die allen Zweifel ausschließt.

Zu der latein. Uebersetzung duabus velabant faciem *ejus* bemerkt ihr Urheber, der hl. Hier.: hebraeum potest interpretari et ejus et suam, ut Seraphim juxta hebraei sermonis ambiguitatem et faciem pedesque Dei et suam faciem ac pedes operire dicantur. Letzteres ist natürlich der Fall; so schon im Griech. und so auch die meisten der latein. Erklärer. Die Engel erscheinen in menschlicher Gestalt, als der des Geistes würdigsten; die Flügel zeigen an, daß sie, als Geister, über die Gesetze der trägen Materie erhaben sind; diese Gestaltung selbst soll der Anschauung des Sehers die Wahrheit vermitteln, daß er keine menschlichen Wesen erblicke. Ihre Haltung ist die der größten Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät; daher das Verhüllen des Antlitzes; zwei Flügel schwingen sie, wohl zum Zeichen des intensiven Geisteslebens, das sie durchdringt und das sich nach anderer Seite hin im Lobgesange bethätigt, und zugleich zum Ausdruck der stets auf den Wink Gottes bereiten Thätigkeit und Energie. Leben ist ja Bewegung und Thätigkeit; so nahe am Throne des Lebendigen stehend, nehmen sie innigsten Antheil an seinem Leben, und das äußert sich im Geschöpfe eben im Preise und Dienste Gottes. Daher Gesang und Flügelschlag. Letzterer scheint zudem die Feierlichkeit und den imposanten Eindruck zu erhöhen und ist daher ein in mehrfacher Beziehung inhaltsreiches Symbol. Hier.: alas habere dicuntur propter velocitatem et in cuncta discursum; „sie fliegen," sagt Cyrillus, „weil ihr Sinn immer in die Höhe auf Gott zu gerichtet ist;" ähnlich Theodoret. Auch der Gedanke des a Lap. ist wahr: volaturiunt, ut significent ingens desiderium, quo rapiuntur ad videndum Deum utque in eum se totos immergant.

V. 3: „Und sie riefen einer dem andern zu und sprachen: Heilig, heilig, heilig, der Herr Gott der Heerschaaren; voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit."

Sie rufen, sagt der hl. Thomas richtig, ex magnitudine affectus. Die Vorstellung von nur zwei Seraphim ist aus dem latein. alter ad alterum entstanden, wird aber bereits ausdrücklich von den griech. Vätern abgewiesen, die sich auf „rings um ihn stehend" berufen (so Cyr., Eus., Proc.), und auch latein. Erklärer erkennen eine Vielzahl von Seraphim in der Vision an (Malv., For., a Lap., Tir.).

Am besten denkt man wohl mit den meisten Neueren an zwei Chöre, Reihen, die den Thron umschweben und antiphonenartig lobsingen. Der Lobspruch selbst schildert Gott in sich und in seinem Verhältniß zur Welt. Bedeutungsvoll wird gerade die Heiligkeit Gottes hervorgehoben. Als heiliger Gott will er Recht, Gerechtigkeit, haßt, straft, vernichtet er die Sünde; als heiliger Gott will er ein heiliges Volk. Das Volk Israel ist durch seine Entstehung, seine ganze Geschichte, diese Kette von Wunderthaten, dem Herrn geweiht als heiliges Volk, das er sich ausschied aus den Heiden; aber wie sehr ist es diesem Berufe untreu geworden! Wenn also jetzt der heilige Gott sich offenbart, so kann es nur sein, um Gericht zu halten und nach dem Gericht die Heiligkeit wieder herzustellen. Und darin gipfelt in der That der ganze Inhalt des isaianischen Buches. Die Herstellung dieser Heiligkeit in der Welt erscheint naturgemäß als die Fülle des Lichtglanzes Gottes, der sich ausgießt über die ganze Erde und der von ihr wiederstrahlt, so daß die ganze Welt ein Spiegelbild der Glorie Gottes werde, daß sie gewissermaßen umgebildet erscheine in die Lichtgestalt Gottes. Dahin drängt die Gott wesentlich innewohnende Heiligkeit; dieses ist ja der Heilsplan Gottes, der in Zeit und Ewigkeit seine Verwirklichung findet. Diese Norm der göttlichen Offenbarung wird durch den Engelgesang unserem Seher erschlossen. Was ist nun natürlicher, als daß gerade dieser Gedanke die ganze Weissagung Isaias' durchklingt? Er prägt so eigentlich den Namen Sanctus Israel; wer könnte hier das irdische Echo des Seraphhymnus verkennen? und wie häufig begegnet er? Er tritt uns schon an der Schwelle der Weissagungen entgegen 1, 4 und alsdann 5, 16. Ja selbst den Spöttern ist dieser Name schon aufgefallen 5, 19; veniat consilium sancti Israel, freveln sie — ebenso 5, 24. Das sind zugleich Fingerzeige, daß unsere Vision eben grundlegende Bedeutung hat, d. h. Berufungsvision ist. Und im Folgenden erscheint der Name: 10, 17. 20; 12, 6; 17, 7; 29, 19. 23; 30, 11. 12. 15; 31, 1; 37, 23; 40, 25; 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14. 15; 45, 11; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 54, 5; 55, 5; 60, 9. 14.

Dazu kommen noch die häufigen Bezeichnungen: mons sanctus; populus sanctus, die diese Wiederherstellung nach der Idee des Engelsgesanges beschreiben, z. B. 4, 3; 11, 9; 26, 10; 27, 13; 35, 8; 48, 2; 52, 1. 10; 56, 7; 57, 13. 15; 58, 13; 63, 15. 18; 64, 10; 65, 11. 25; 66, 20. Ebenso begegnet uns allenthalben der Klang plena est omnis terra gloria ejus. Die vorstehende Erklärung lieferte uns schon die besten Belege, vgl. 2, 11. 17; 4, 2. 5; 5, 16. Ein neuer Beweis, daß diese Reden aus der Idee unserer Vision entstammen, diese somit die Berufungsvision ist, die ja, wie das bei Jeremias und Ezechiel [1] nachgewiesen werden kann, dem Propheten die leitenden Gedanken und die einheitliche Grundidee liefert. Hiefür wird das Folgende noch überreiches Zeugniß ablegen.

Das dreimalige Heilig ist nach der, man kann hier sicher sagen, einstimmigen Erklärung der heiligen Väter und christlichen Ausleger ein Hinweis auf das mysterium Trinitatis in una Divinitate, daher Dominus Deus. Damit ist nicht gesagt, daß Isaias diese Kenntniß daraus schöpfte;

---

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach. 1879. B. XVII. S. 274 u. f.

sondern uns, die wir anderswoher das Geheimniß kennen, erschließt sich der innerste Grund der **Form** des Wechselgesanges. In solchen Andeutungen erkennen wir besonders den auctor principalis der heiligen Schrift, den inspirirenden Geist, der allein die Tiefen der Gottheit kennt und die Offenbarung derselben leise anbahnt — vgl. Gen. 48, 15. 16. Num. 6, 24—26 im Segen Jakobs und im hohenpriesterlichen.

Der hl. Thomas faßt den Hymnus in die Worte zusammen: personarum trinitas et majestatis unitas usque ad ultimas creaturas extendit diffusionem suae bonitatis.

Ist die Majestät Gottes durch den erhabenen Thron, die herabwallenden und weithin den Tempelgrund bedeckenden Schleppen, durch die ehrfurchtathmende Seraphimumgebung und den himmlischen Preisgesang versinnbildet, so soll auch der Eindruck und die Wirkung auf die äußere Umgebung selbst sie zum weiteren Ausdruck bringen. Daher die Angabe, wie der Tempel in seiner Weise Zeugniß von dem Gefühle dieser Majestät ablegt. V. 4: **„Und es erbebten die Schwellen** (Oberschwellen) **der Thürangeln** (hebr. die Grundfesten der Schwellen, d. h. der Tempel bis in seine Grundfesten) **vor der Stimme des Rufenden und das Tempelhaus ward erfüllt mit Rauch."** Wie sonst bei Gottes Erscheinen die Erde erbebt, die Berge erzittern, so hier der Tempel im Bereich der Vision bis in seine Grundlagen: „vor der Stimme des jedesmal Rufenden" ist collektiv gesagt; die Erschütterung ist somit zunächst Wirkung, irdisches Echo des Gesanges, der dadurch als ein mächtig ertönender charakterisirt wird, aber auch ein sinnenfälliger Ausdruck der durchgreifenden Machtfülle der göttlichen Heiligkeit und Glorie. Die „Erfüllung mit Rauch" bringt einen Zug, der bei sonstigen Gotteserscheinungen erwähnt zu werden pflegt. So schon Gen. 15, 17. Ex. 19, 9. 16. 18; 20, 18; 24, 16 habitavit gloria Domini super Sinai tegens illum nube. Bei der salomonischen Tempelweihe erscheint dasselbe Symbol der Gegenwart des Herrn nebula implevit domum Domini 3 Reg. 8, 10., und wenn der Hohepriester das Allerheiligste betrat, mußte durch Verbrennung von Rauchwerk eine Rauchwolke die Bundeslade einhüllen; also auch da ist die unnahbare Majestät Gottes durch Rauchwolken versinnbildet (Lev. 16, 13). Daher scheint dieselbe Bedeutung auch für unsere Vision maßgebend zu sein. Die Erscheinung Gottes tritt somit dem Seher unter schon bekannten, sie auch sonst begleitenden äußeren Zeichen entgegen (ähnlich fassen den Rauch als signum praesentiae div. Malv., Men., als symbolum gloriae D. For., a Lap., Tir., Gord., Calm.).

Aber, wirft Drechsler ein, sollte der Rauch hier dieselbe Bedeutung haben, so müßte offenbar nicht erst in V. 4, sondern gleich oben zu V. 1 seiner Erwähnung gethan worden sein. Mit nichten. Denn sollte dem Isaias, wie nach V. 1 und 5 unbezweifelt klar ist, ein Blick auf den Thronenden selbst vergönnt sein, so mußte die Offenbarung im ersten Moment in lichtvoller Klarheit sich ihm darstellen, und dann erst hüllte sich Gottes Majestät in das bekannte Symbol. So richtig Schegg. Nahe liegt auch die von Mar. bereits gegebene Erklärung, es sei der Rauch von den Opfern oder den Rauchopfern gemeint, der von dem Altare V. 6 aus sich verbreitet (so auch Kn.). Die Vision würde sich dann nahe an den Tempeldienst anlehnen: Morgens und

Abends wurden Rauchopfer dargebracht (Ex. 30, 7 u. f. 2 Par. 13, 11) und dabei von den Leviten Loblieder gesungen (1 Par. 23, 30). Auch bei dieser Auffassung muß der gleiche Zweck der Rauchwolke festgehalten werden. Darauf weist V. 5 hin. Denn offenbar kommt der Seher aus dem ekstatischen Anblicke durch die vollzogene Verhüllung des Lichtbildes zu sich; so lange es selbst sich ihm darbot, war er eben regungslos in den wonnevollen Anblick versunken.

Aeltere Erklärer (Theod., Cyr., Euseb., Hier., Thomas) sehen in der Erschütterung und im Rauche Sinnbilder der über Juda und Jerusalem auszuübenden Strafgerichte der Zertrümmerung und Verbrennung. Die Erschütterung allerdings muß als Bezeichnung der Wirkung gefaßt werden, die Gottes Erscheinung auch auf die leblose Kreatur hervorbringt, als begleitender Umstand, der die Energie seiner Heiligkeit und infolge davon auch weiterhin die Gerichte verkörpert; aber für das andere Sinnbild ist es vorzuziehen, bei den von der heiligen Schrift selbst gebotenen Analogien stehen zu bleiben. Diese geben eine sichere Grundlage für die Erklärung.

Festgebannt und trunken durch den herrlichen Anblick kommt der Seher erst zu sich und wird sich des erhaltenen Eindruckes mit Reflexion bewußt, als der Rauch das Lichtbild umschleiert. Die erste Aeußerung ist ein Ausruf des Schreckens. Ganz natürlich. Der Mensch erschaudert, wenn das Uebernatürliche an ihn herantritt. Diesen ersten Einfluß bekunden gemeiniglich die in der heiligen Schrift berichteten Erscheinungen; Ezechiel z. B. fällt auf sein Antlitz nieder (Ez. 2, 1). Daniel erschaudert (7, 15; 8, 18; 10, 7) und seine Begleiter sogar, die doch die Erscheinung nicht gewahren, entfliehen vor Schrecken. Auch der Apokalyptiker des N. B. stürzt nieder zu den Füßen der Erscheinung tamquam mortuus (Ap. 1, 17) u. s. f. Daher auch V. 5: **„Und ich sprach: wehe mir, weil ich schwieg, weil ich ein Mann bin befleckter Lippe und inmitten eines Volkes wohne, das befleckte Lippen hat, und den König, den Herrn der Heerschaaren schaute ich mit meinen Augen.“**

Symmachus und Hier. übersetzen: weil ich schwieg. Kräftiger das Hebr. perii, ich bin zernichtet, d. h. ein Mann des Todes (For., a Lap., Prado[1], Mald., Malv., Men., Calm. u. a.) und diesen Sinn hat auch das griech. κατανένυγμαι. Es ist derselbe Gedanke, wie Ex. 33, 20 non enim videbit me homo et vivet. Darum staunt auch Jakob: vidi Deum et salva facta est anima mea. Daher richtig Malv.: tangit vetustam opinionem in populo Dei receptam, ut quicunque Deum vel angelum vidisset, statim esset moriturus. Und Gedeon ruft entsetzt: heu mihi, quia vidi angelum Domini. Doch wird ihm alsbald die Zusicherung: pax tecum, ne timeas, non morieris Jud. 6, 22., vgl. 13, 22. Das lat. tacui ist daher = weil ich es geschehen ließ, d. h. meine Augen nicht wegwandte. Ferner fühlt er dem heiligen Gott gegenüber seine Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit. Treffend bemerkt Hier.: et Abraham postquam vidit Dominum et audivit vocem ejus terram et cinerem esse se dicit (Gen. 18). Aus dem Umstande, daß er den Lobgesang der Seraphim hört und sich unvermögend fühlt, in die erhabenen Laute einzustimmen, erklärt sich

[1] Zu Ez. 2, 1.

hier die besondere Form, in der das Gefühl menschlicher Nichtigkeit der Himmelserscheinung gegenüber sich ausspricht. Denn labium electum, ut invocent omnes in nomine Domini! (Soph. 3, 9). Man versteht den Ausdruck auch als Synekdoche: peccator sum et inter peccatores habitans (Malv., Mald.). Und nach der Idee der levitischen Reinheitsgesetze verunreinigt auch die Umgebung (Procopius), darum steigert sich seine Empfindung der Demuth aus dem Bewußtsein, in der Mitte eines sündigen Volkes zu leben. Ferner ist die Hervorhebung der Lippenbefleckung hier besonders an der Stelle, da er ja zum Träger der Worte Gottes soll geweiht werden. Die Gnade liebt es, daß der Mensch gerade da seine Unfähigkeit erkenne, wenn und wozu sie ihn befähigen will. Gut bemerkt noch der hl. Gregor, wie aus der Gotteserkenntniß sogleich Anerkenntniß der eigenen Schwäche und Anklage gegen sich selbst entspringe. Es fällt ihm drückend auf das Herz, in diesem Zustande der Unwürdigkeit die Offenbarung der königlichen Majestät des dreimal Heiligen gesehen zu haben: er fühlt das menschliche Nichts, das vor Gott nicht bestehen kann; es will ihm bedünken, daß der Heilige den Sünder aus seinem Anblicke entfernen, ihn dem Tode überantworten müsse. Doch dem demüthigen Bekenntnisse folgt die Erhöhung von Seite Gottes: was Isaias beklagt, das wird gesühnt, geheilt (so Bas., Origenes).

V. 6: **„Und es flog zu mir einer von den Seraphim und in seiner Hand war ein Glühstein, den er mit der Zange vom Altar genommen hatte,"** V. 7: **„und er berührte meinen Mund und sprach: sieh, das hat deine Lippen berührt und hinweggenommen wird deine Ungerechtigkeit und gereinigt deine Sünde."**

Auf dem Rauchopferaltare wurde das Rauchwerk durch Aufschütten auf Kohlen und erhitzte Steine verbrannt. Die Vision schließt sich auch hier an die gegebenen Verhältnisse an. Feuer ist das Element der Reinigung und Läuterung vgl. Num. 31, 23. Ps. 16, 3; 17, 31; 65, 10. Malach. 3, 2 u. ö. Hier nimmt es der Seraph mit einer Zange, wie sonst Priester und Leviten Kohlen vom Brandopferaltar nahmen — auch hier lehnt sich die Vision an bekanntes an und ahmt das menschliche nach, indem auch der Seraph den Glühstein nicht mit bloßer Hand faßt — die Reinigung geht vom Altar aus, vom Opfer, und geschieht durch den Dienst der Engel, durch ein äußeres Zeichen, das die begleitenden Worte erklären „sicut in sacramento est actio et verborum forma" (Thomas). Den Zusammenhang zwischen Opferaltar und Entsündigung betont hier gut der hl. Chrys. und Cyrillus. Einen ähnlichen Akt nimmt Gott selbst vor bei der Berufung des Jeremias, Jer. 1, 19.

Anmerkung. Bei vielen scholastischen Theologen herrschte die Meinung, daß die höheren Ordnungen der Engel, die assistentes, nämlich die Seraphim, Cherubim und Thronen, niemals als angeli ministrantes zu einer Dienstleistung gesandt würden, sondern daß nur die Engel niederer Ordnung dazu verwandt würden. Diese Meinung gründet sich hauptsächlich, wie ihr Vertheidiger Suarez sagt (de Angelis lib. 6 cp. 9 n. 6), auf das Ansehen des Pseudo-Areopagiten; sie wurde vorgetragen vom hl. Thomas, Bonaventura, Richardus, Aegidius u. A. Doch hatte auch die gegentheilige Meinung stets ihre Verfechter; dazu rechnen Alexander Halensis, Scotus, Durandus, Argentina, Marsilius, Molina u. A. Abgesehen von Hebr. 1, 14 nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi, wo von allen Engeln gesprochen wird, weil Christi Jesu Er-

habenheit über alle bewiesen werden soll, ist auch unsere Stelle so klar, als man nur wünschen kann. Unus de Seraphim volavit u. s. f. Die Erklärungen, mit denen jene Theologen den Wortlaut abschwächen wollen, sind exegetisch gekünstelt, also abzuweisen; so wenn man will illud opus tribui Seraphino, tamquam imperanti, non ut exsequenti; oder wenn Suarez meint: fortasse cum dicitur ‚in manu ejus calculus‘ per manum non incommode intelligere possumus illum angelum qui erat velut instrumentum Seraphini mittentis illum ad purganda labia Prophetae; et consequenter cum dicitur ‚et volavit ad me‘ non oportet intelligi quod per se volaverit, sed per ministrum suum (l. c. cp. 10 n. 8). Zutreffend äußert sich der hl. Gregor über diese Frage: nos affirmare nolumus, quod apertis testimoniis non probatur (vgl. Petavius, De Angelis II, 6. Gutberlet, Erklärung des Buches Tobias S. 308).

Nachdem die Lippen des Propheten berührt und seine Fehler getilgt sind — so leitet Cyrillus auf das Folgende über — hört er die Stimme Gottes und erbebt nicht mehr, sondern bietet sich muthig zur Uebernahme der göttlichen Botschaft an. V. 8: **„Und ich hörte die Stimme des Herrn, der sprach: wen soll ich schicken und wer wird uns gehen? und ich sprach: siehe hier bin ich, schicke mich.“**

Gut bemerkt die Glossa: Deus non cogit, sed voluntatem quaerit. Isaias autem tamquam purgatus offert se spontaneus. Die Frage des Herrn ist einladend, anregend, der Freiheit und der entgegenkommenden Bereitwilligkeit des Menschen Rechnung tragend. Proponit optionem, ut voluntas praemium consequatur (Hier.). Richtig sehen die Erklärer auch in dem „wer will uns gehen“, d. h. in unserem Auftrage und Namen, oder wen haben wir, den wir schicken können, um unsere Sache zu führen, ein Anzeichen der Mehrpersönlichkeit Gottes. Denn der sogen. Pluralis majestaticus war den Hebräern wenigstens in der vorexilischen Zeit unbekannt und man kann hier nicht mit Drechs. und Del. annehmen, daß der Herr „die gesammte Versammlung mit sich zu einer Einheit zusammenschließe“, weil der Herr mit den Seraphim keine Rathsversammlung hält und sein Zweck zur Sendung des Propheten auch nicht für ihn und die Seraphim ein gemeinsamer ist, ebensowenig wie der Auftrag, den er ertheilt. Mithin ist zu einem communikativen Wir keine Grundlage vorhanden.

Herrlich ist die Antwort des Sehers. Er erklärt seine Bereitwilligkeit, weiß aber, daß er der göttlichen Sendung, des ausdrücklichen Auftrages bedarf, um der unterstützenden Gnade sicher zu sein. Darum mitte me. Er kann nur Lehrer und Prophet sein als gesandt von Gott. Das die missio canonica des A. B. In dieser Sendung liegt für ihn Alles beschlossen. Hier.: Propheta non temeritate et arrogantia propriae conscientiae se ire promittit, sed fiducia. Das ist auch die Idee des Prophetenamtes in Deut. 18, 18. — Cyrillus versteht die Frage Gottes als indirekt das störrige Volk tadelnd: wer wird noch zu einem solch widerspenstigen Volke gehen wollen?

Die göttliche Antwort lautet nicht auf den Inhalt, sondern auf den Erfolg der Predigt. V. 9: **„Und er sprach: gehe und sage diesem Volke: Höret nur immerfort und verstehet nicht, sehet die Weissagung und erkennet nicht.“** V. 10: **„Verblende das Herz dieses Volkes und betäube dessen Ohren, und schließe dessen Augen, damit es nicht etwa mit seinen Augen sehe und mit seinen Ohren höre und mit seinem Herzen verstehe und um=**

lehre und ich es heile." Hiemit wird dem Propheten die Art seines Berufes gekennzeichnet. Seine Predigt wird beim weitaus größten Theil nur Verstockung bewirken. Darin wird ihm die eigenthümliche Art seines Berufes enthüllt. Gott bleibt seinen Verheißungen treu, deßwegen erweckt er seinem Volke Propheten und heißt diese in seinem Auftrage, als Wächter der theokratischen Grundsätze, als Verkünder des göttlichen Heilswillens zum Volke sprechen. Hat sich nun in der Masse des Volkes, besonders in den Kreisen der Volksobern bereits innerlich der Abfall von Gott und von der theokratischen Gesinnung vollzogen und ist an deren Stelle innerlich und äußerlich ein Anschluß an heidnisches Wesen getreten, so ist es psychologische Thatsache, daß der Kampf des Propheten gegen diesen Abfall eine heftige Reaktion des Unglaubens hervorrufen werde. Haben sich nämlich die leitenden Kreise einmal mit Bewußtsein und Entschlossenheit einer untheokratischen Politik und der Frivolität heidnischer Leichtlebigkeit hingegeben, so wird die Entrüstung, die strafende Mahnung, der Widerstand des Propheten sie nur reizen, sich mit um so größerer Zähigkeit an das heidnische Wesen anzuklammern. Erreicht ja doch die Gottlosigkeit und Leidenschaft ein Stadium, wo jeder Angriff auf sie die finsteren Mächte des verdorbenen Herzens nur dazu zu stählen scheint, daß sie mit größerer Energie sich an das Böse hingeben. Dazu ist noch in Betracht zu ziehen, daß Zurückweisung der oftmals angebotenen Gnade schließlich Verhärtuug und Verstockung, und die Sünde gegen den heiligen Geist, bewußten und gewollten Widerstand gegen die bessere Erkenntniß, im Gefolge hat.

Die Reden aus der Zeit Joathams aber bekunden hinlänglich, wie weit die Vornehmen und mit ihnen die große Masse gekommen waren. Man denke nur an den Spott im Munde eines Juden, der doch Beruf, Geschichte und providentielle Leitung seines Volkes kennen mußte: „es komme doch der Rathschluß des Heiligen" — ein Abgrund des Unglaubens, der bereits die verhärtende Wirkung des prophetischen Wortes nur zu klar aufweist. Denn **ohne** die prophetische Mahnung wäre es in Juda nicht zu solcher Blasphemie gekommen. Diese Erwägungen geben uns den Schlüssel zum Verständniß des Textes. Der Prophet soll sein wie ein Rufender in der Wüste. Er steht einer in sich fertigen Bosheit gegenüber und so sollen sie zwar fort und fort **hören**, aber das Hören bleibt wirkungslos; daher „und verstehet nicht". Es ist wie der Zuruf des Heilandes an die bereits zur That Entschlossenen: implete mensuram patrum vestrorum, oder an Judas: quod facis, fac cito. — Das prophetische Wort soll durch alle ihre Sinne reichlich eindringen, aber für das Verständniß haben sie sich selbst den Riegel vorgeschoben. Bei dieser Stimmung der Gemüther ist der Erfolg der Thätigkeit des Propheten eben der in V. 10 gegebene. Und der Prophet wird geheißen, diesen Erfolg hervorzubringen. Der Mißerfolg, ja die größere Verstockung, die er hervorruft, soll und darf ihn in seinem Amte nicht lässig machen. Und so lautet der Befehl: stelle ihnen ununterbrochen das Licht vor, das sie freilich reizt, ärgert, ihren blöden Augen weh thut und sie schließlich ganz blendet. Das natürliche und übernatürliche Licht ist, jedes in seiner Sphäre, eine der größten Wohlthaten: Gott hat sich verpflichtet, es zu spenden; er spendet es, trotzdem die menschliche Bosheit es zum größeren

Verderben mißbraucht. So geht's mit dem Volke und der prophetischen Warnung. Es ist in dem Stadium angekommen, das Paulus zeichnet: tradidit illos Deus in passiones ignominiae (Rom. 1, 26). Daraus fällt auch Licht auf den Nebensatz: damit es nicht sehe u. s. f. Hier ist zunächst der stufenweise Gang (in chiastischer Stellung zum vorhergehenden Gliede) angedeutet, den die Verkündigung zu ihrem Ziele einhält. Sie trifft in mannigfacher Weise die äußeren Sinne, bahnt sich so den Weg zum Innern, zum geistigen Verständnisse, wirkt von da aus die Umkehr, die Erneuerung und vollendet und krönt diese durch Heilung, dauernde, kräftige Gesundheit des ganzen innerlichen Menschen. Aber zu diesen Momenten und bewegenden Kräften des geistigen Processes soll in diesem Falle die Verkündigung nicht vordringen. Der thatsächliche Erfolg wird als Absicht hingestellt. Man wird weder dem Wortlaute noch sonstigen Stellen der heiligen Schrift gerecht, wenn man sich mit der Annahme begnügt, die Partikel sei hier ἐκβατικῶς und nicht τελικῶς gebraucht. Nicht dem Wortlaute; denn der Hebräer kann so gut, wie andere Nationen, die bloße Folge von der Absicht, von der gewollten Folge, unterscheiden. Nicht anderen Stellen der heiligen Schrift; denn zahlreich sind die Aeußerungen, die bekunden, daß Gott in einem wahren Sinne die Folgen und Strafen der Sünden will, daß er auch sie in den Plan seiner Vorsehung hineinverwebt und zu seinen Zielen anwendet. Wir nennen das allerdings gemeinhin und richtig Zulassung Gottes. Allein es ist von selbst einleuchtend, daß dieser Begriff in einer bloßen Negation sich nicht erschöpft. Die positive Seite der Zulassung nun besteht eben darin, daß Gott, um recht menschlich zu reden, auch mit dem Faktor des Bösen, des von der freien Kreatur frei gewollten Bösen, rechnet, daß selbst das Böse seiner Vorsehung dienen muß, und daß also folgerichtig zur Freiheit des Geschöpfes und zur gegebenen Möglichkeit des Mißbrauches dieser Freiheit auch das Böse in wahrem Sinne unter die Objekte gehört, betreffs welcher sein ordnender und leitender Wille thätig ist. So liegt das Böse auch innerhalb des Bereiches der Absichten Gottes, und das will die heilige Schrift ausdrücken, wenn sie in kurzer und kräftiger Weise den Erfolg als gewollten und beabsichtigten hinstellt; vgl. Joh. 9, 39. Marc. 4, 12. Luc. 8, 10. Joh. 12, 40. Röm. 11, 8.

Nach dem Gesagten ist also *excaeca* nicht abzuschwächen in praedic ac denuntia illos iri excaecatum, wie manche wollen (Thomas im Comm., vollständiger und besser I, II q. 79 art. 3. Deus proprio judicio lumen gratiae non immittit illis, in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiae est non solum ille qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus qui suo judicio gratiam non apponit. Ersteres Mald., Sa, Men., Tir., Gord., a Lap., Calm.).

Besser ist, was Gordonus noch äußert: excaecat, dum ea proponit populo efficaciter, quae ipsi rejicient et rejiciendo reprobabuntur.

Ueber die Abweichung des griech. Textes bemerkt schon Hier.: secundum LXX facilis interpretatio est, quod Isaias propheta Domino imperante praedicat, quid populus sit facturus. „Ihr werdet hören und nicht verstehen . . . denn verstockt ist das Herz dieses Volkes" u. s. f. Was den Gebrauch dieser Stelle im N. T. anlangt, so weist schon Procopius die

richtige Auffassung. Er bemerkt, daß das israelitische Volk als eine moralische Person und folglich als dasselbe zu allen Zeiten betrachtet wird und daher, was Isaias von seiner Zeit sage, auch gelte von Christi Zeit. In beiden Perioden war der Unglaube vorherrschend thätig, daher erweist sich auch die Norm Gottes beiderseits als gleiche. Isaias predigt meistens tauben Ohren, Christus, der größte der Propheten, will auch hierin das Loos seiner Vorbilder theilen. Isaias' Wort treibt die Ungläubigen noch tiefer in die Verstockung hinein, das siebente Kapitel bringt gleich ein Beispiel — das ist auch die Wirkung der Erscheinung Christi. So gilt denn mit Recht die Norm der isaianischen Zeit, die den fortgeschrittenen Unglauben zur Voraussetzung hat, auch für die messianische, bei der der Unglaube seinen Höhepunkt erreichen sollte. Es wird ein Gesetz Gottes verkündigt, das unter den gleichen Bedingungen eben mehrmalen in Kraft tritt. Daher heißt es Act. 28, 25 quia bene locutus est Spiritus S. per Isaiam *ad patres nostros* — und ist (gegen Reteler) keine ausschließlich messianische Beziehung anzunehmen (Matth. 13, 13. Joh. 12, 37. Röm. 11, 8).

Welche Aussicht für den Propheten, der so freudig und kühn gesprochen hatte: ecce ego, mitte me! Seine Sendung soll für den größten Theil nur zum Verderben gereichen. Er müßte kein Herz haben für sein Volk, wenn bei diesem Fernblick ihn nicht Schmerz erfaßte. Doch er weiß zugleich, daß der Herr sein Volk nicht verwerfen kann. Darum ist es ihm auch klar, daß dieses gerechte Gericht der Strafe und Verstockung nur ein vorübergehendes sein kann. Daher reiht sich so recht psychologisch aus seinem tieffühlenden Herzen die Frage an V. 11: **„Und ich sprach: wie lange, Herr?"**

Gut Hier.: quaerit sollicitus de populo: usquequo, Domine, haec sententia permanebit, ut audiens non audiat? . . . Und Chrys. merkt an, wie der Seher um Aufschluß über die Dauer und das Maß der Strafe bitte, weil er nicht wage, um gänzliche Nachlassung derselben zu bitten. Die Antwort Gottes geht darauf hinaus, daß ein Strafgericht der Zerstörung den harten Sinn des Volkes brechen werde: **„Und er entgegnete: bis daß verödet sind Städte ohne Bewohner und Häuser ohne Menschen, und das Land wüste gelassen wird."** V. 12: **„Und wegtreiben wird der Herr die Menschen in die Ferne und viel wird sein, was verlassen liegt in Mitte des Landes."** Also das von Moses bereits angedrohte Gericht wird unfehlbar hereinbrechen. Das Volk ist reif (Lev. 26, 31). Oede und Wüste im Lande der Verheißung — und das übrigbleibende Volk wirft der Herr hinaus in die Fremde. So das Gericht, das den Wendepunkt zum Bessern herbeiführen soll. Mit dem jetzigen Stand der Dinge, mit der Menge und Festigkeit der Städte, mit dem Luxus und Pomp der Häuser soll gründlich aufgeräumt werden. Und wenn beim ersten Heranbrausen des Gerichtes noch ein Theil unversehrt bleiben sollte, so wird trotzdem auch ihn der Herr noch treffen. So bitter ernst und gründlich droht das Gericht.

V. 13: **„Und ist daselbst noch ein Zehntheil, so wird es wiederkehren und zur Schau sein, wie eine Terebinthe und eine Eiche, die ihre Aeste ausbreitet; heiliger Same ist das, was übrig bleibt daselbst."** Dieser Vers ist aus der alten vorhieronymianischen Uebersetzung beibehalten, da der heilige Hier. in seinem Commentar die Stelle so übersetzt: et adhuc erit in ea

decimatio et rursum erit in depraedationem, sicut terebinthus et sicut quercus quae projecit fructus suos. Das stimmt im ersten Theile ganz gut mit dem Hebr. und Griech. überein. Darnach ist nun auch der Vulgatatext zu erklären; daher darf convertetur nicht (mit Calm., Loch, Schegg) für Vorhersage der Bekehrung dieses Zehntheiles gefaßt werden, sondern ist einfach, wie schon For., a Lap., Tir., Men. bemerken: et iterum, et denuo erit in ostensionem, in derisum et opprobrium. Daran fügt sich nun der Vergleich mit einer Terebinthe, oder Eiche quae emittit ramos aridos, demortuos, deformes, wie a Lap., Men., Tir. den Vulgatatext sinngetreu nach dem Original ergänzen. Das Volk- und Staatswesen, als blühender Baum vorgestellt, soll eben zerstört werden; doch die Lebenskraft wird nicht ganz ertödtet. Es bleibt noch ein „heiliger Same“, aus dem Baume wird noch ein neuer Sprößling entstehen. Der Grundgedanke ist demnach reliquiae tantum salvabuntur. Hebr.: „und ist noch darin ein Zehntheil, so fällt auch dieses wieder der Vertilgung anheim, gleich der Terebinthe und gleich der Eiche, von welchen beim Fällen ein Wurzelstock (ein Satz, Wurzelstumpf bleibt) — ein heiliger Same ist sein Wurzelstock.“ Damit ist dem Seher die Norm für Israels fernere Entwickelung und Geschichte gegeben, aber auch die Norm, die für seine prophetische Darstellung maßgebend ist. Wie sehr er sich derselben bewußt ist, hat die Erklärung der vorhergehenden Kapitel schon mehrmals gezeigt. „Sion wird durch Gericht erlöst“ verkündigt die Einleitung (1, 27). Denselben Weg zum Messiasreich zeichnet 2—4. Wie 1, 30 der Niedergang durch den Vergleich mit der Terebinthe illustrirt wird, so schildert Kap. 2 u. 3 stückweise die Ausführung der hier angedrohten Verödung. Aber beim Fällen bleibt ein Wurzelstock. Auf dieser Anschauung und dem „heiligen Samen“ beruht schon 4, 2 erit germen Domini in magnificentia, et fructus terrae sublimis. Das Volk kann nicht verworfen werden, weil es in sich den Beruf hat, den Messias aus sich hervorgehen zu sehen. So bewährt sich auch von hier aus die Annahme, daß wir es hier wirklich mit der Berufungsvision zu thun haben.

Für diese gelten außerdem noch folgende Gründe: Die Berührung der Lippen und die Reinigung spricht dafür, wie schon aus der Analogie mit dem Berufe des Jeremias erhellt, der in ähnlicher Weise zum prophetischen Amte geweiht wird (Jer. 1, 9). Die Frage quem mittam, die Antwort mitte me weist von selbst auf den ersten Auftrag, mithin auf die Wahl zum prophetischen Sendboten hin. Die Theophanie spricht gleichfalls, besonders wenn wir die ähnlichen Vorgänge bei Jeremias und namentlich in der Berufung Ezechiels in Betracht ziehen, entschieden dafür. Der Gesang der Seraphim gibt, wie bereits bemerkt, den positiven Gehalt der isaianischen Prophetie, und die vorhergehenden Reden sind davon bereits beherrscht — die Schlußverse zeigen den Weg zu jenem Ergebnisse, daher semen *sanctum*, dadurch wird Gottes Glorie auf der Erde angebahnt und der Seraphimgesang verwirklicht. So ist denn Kap. 6 wirklich die Wurzel, der Grundgedanke, woraus das prophetische Buch hervorwächst und somit enthält es die Berufungsvision, die dem ganzen Wirken des Propheten das charakteristische Gepräge ausdrückt.

Anmerkung. Schon Hesychius, Priester von Jerusalem, nennt dieses Kapitel χειροτονία τοῦ προφήτου (cf. Migne, Patrol. gr. t. 93 col. 1371). Und diese Ansicht ist auch in neuerer Zeit durchgängig angenommen. Es erübrigt noch kurz die Einwürfe zu würdigen, welche Drechsler und Neteler vorbringen. Ersterer befürwortet eine Betrachtungsweise, wie sie schon Malv. und Tir. andeuten, „die feierliche Ankündigung eines Wendepunktes in der Geschichte des Volkes, die solenne Publizirung der richterlichen Sentenz Gottes über Israel, daneben dann auch die offizielle Einweisung Jesaja's zu der speziellen Mission, mit welcher er von nun an in Beziehung auf das hiemit eröffnete Werk des Herrn betraut war." An und für sich wäre eine derartige Auffassung möglich; und die Vision könnte, wie bei Ezechiel mehrmals, in entscheidenden Momenten eingreifen. Allein auffallend wäre doch und durch keine Analogie zu belegen, daß eine spätere Vision zugleich alle nur erdenkbaren Charakteristiken der eigentlichen Berufungsweihe an sich trage. Die Reinigung der Lippen, die Entsündigung, die ganz allgemein lautende Frage Gottes, das Anerbieten des Propheten, diese allgemeine Sendung zu übernehmen (während er schon die prophetische Sendung hat!), die allgemein lautende Norm über den Mißerfolg und die Gerichtsverhängung in den denkbar weitesten Umrissen — alles das macht eben immer und immer wieder den Eindruck einer ersten Vision. Er wird verstärkt durch die Wahrnehmung, daß sie grundlegend ist auch für die voranstehenden Reden. Hier faßt Drechsler das Verhältniß so, daß die Vision der geistige und ideale Reflex der bereits gehaltenen Reden sei. „Weil die früheren Reden ihn angekündigt als den, der allein hoch ist (2, 10. 11. 17), hoch im Gerichte (5, 15. 16), erblicken wir ihn hier sitzend auf erhabenem Throne; weil früher schon beschrieben als seine Heiligkeit im Gerichte bethätigend (5, 16), erscheint er hier nun wirklich und bethätigt sie in der Strafsentenz" u. dgl. Allein mit der Würde und Erhabenheit ebenso, wie mit der Bestimmung der Vision ist es einzig im Einklang, sie zur Grundlage und zum Ausgangspunkte für den Propheten zu machen, nicht die Vision nach den bereits gehaltenen Reden zu construiren. Die Vision soll und will ja dem Propheten Belehrung und Anregung bringen, wie aber das, wenn sie ihm nur die bereits bestimmten entwickelten Gedanken in allgemeinen Umrissen und Symbolen vorführt?

Neteler führt gegen unsere Auffassung zwei Gründe vor: „Wäre die Vision eine Prophetenweihe, so würde sie an den Anfang des Buches gestellt sein, und ihr Inhalt würde keine Entwicklung oder Weiterführung von vorhergehenden Reden sein." Um mit letzterem Grunde zu beginnen, so hat die Erklärung bereits gezeigt, daß und warum das umgekehrte Verhältniß obwaltet. Man denke an 4, 2; an den „Rathschluß des Heiligen Israels", an die detaillirten Gerichtswege in Kap. 2. 3. 5, während 6, 11—13 nur die farblose allgemeine Grundidee zeichnet u. dgl. m. Aber warum steht sie dann nicht am Anfange?

Es ist wohl von selbst einleuchtend, daß Isaias mit diesem Berichte der Vision und seinem nolite intelligere .. excaeca u. s. f. seine prophetische Thätigkeit nicht wird eröffnet haben. Er mag sie später vorgetragen haben, als die Unempfänglichkeit der Massen und die Erfolglosigkeit seiner Predigt schon offen vorlag und wohl auch bei dem Häuflein der Gottergebenen Anstoß erregte. Diese mochte er beruhigen durch den Hinweis, mit welchem Bewußtsein er sein Amt angetreten. Dazu scheint aber das Ende der Zeit Joathams oder der Anfang der Regierung Achaz' am besten geeignet. Die vorangegangenen Anstrengungen des Propheten hatten keine Besserung erwirkt; mit Achaz beginnt eine noch schlimmere Zeit des Unglaubens; die Gewitter Gottes drohen ja schon und werden den ungläubigen König, in der verhängnißvollsten untheokratischen Politik Hilfe suchend und Gottes Hilfe verschmähend, aufzeigen. Da steht nun als Erläuterung zum Folgenden, als Antwort wegen der Erfolglosigkeit des Vorhergehenden ganz passend Kap. 6 die Berufungsvision. Sie ist die Einleitung in die Achaz'sche Zeit. Hier soll ja das excaeca handgreiflich werden. Und Achaz ist es, der dem Feinde die Wege bahnt, der Juda in das Getriebe der Weltmächte hineinverflicht und so geradezu das in 6, 11—13 geweissagte Vernichtungsgericht einleitet. Deßwegen steht sie, auch vom rein schriftstellerischen Standpunkt aus betrachtet, passend gerade an dieser Stelle, und nicht am Anfange; vgl. 7, 1.

Zweiter Cyclus. Zeit des Achaz.

Kap. 7—12.

In den Bedrängnissen des syrisch-israelitischen Krieges verschmäht Achaz die ihm durch den Propheten angebotene Hilfe Jehovahs und nimmt seine Zuflucht zum Assyrerkönig Theglathphalasar. Dieser untheokratischen Politik gegenüber enthüllt der Prophet Gottes Plan. Syrien und Israel sollen allerdings wegen des frevlen Unterfangens gegen den Thron und das Haus Davids gezüchtigt werden; aber auch Juda soll sein gottwidriges Vertrauen auf Assyrien büßen; der Assyrer wird schwere Züchtigung über das Land bringen, schließlich aber wegen der an Davids Haus geknüpften Messiashoffnung, wegen Emmanuel, unterliegen. In diesem Rathschlusse Gottes liegen zugleich die fruchtbarsten Momente zum Troste und zur Belehrung der frommen Gläubigen in Juda für die hereinbrechenden Tage der Trübsal.

Soviel im Allgemeinen. — Vorstehender Theil zerfällt in drei Abschnitte, die eine innere fortschreitende Entwickelung aufweisen. Kap. 7. Kap. 8—9, 7; 9, 8—12.

Erster Abschnitt.

Kap. 7.

Kap. 7 präcisirt den Standpunkt und gibt die Grundlinien des von Gott einzuhaltenden Verfahrens. Jenes wird durch die geschichtliche Einleitung erreicht, die zugleich den Ausgangspunkt für die ganze folgende Bewegung bildet.

1) V. 1—9.

V. 1: **„Und es geschah in den Tagen Achaz' des Sohnes Joathams, des Sohnes des Ozias, des Königs von Juda, da zogen Rasin, König von Syrien, und Phacee, Sohn des Romelias, König von Israel, heran gegen Jerusalem, um zu streiten wider dasselbe, und sie vermochten nicht es zu bewältigen."**

Wie bedeutungsvoll sich gerade an die vorausgehende Erzählung der Vision dieser Abschnitt anknüpfe, hebt bereits Rupert von Deutz trefflich hervor. Es fällt ihm auf, daß der Prophet ein nach so langer Zeit — liegen ja zwischen Ozias und Achaz 16 Jahre — eingetretenes Ereigniß ohne weiteres mit der conjunctiuncula *et* anreihe. An diese Aeußerlichkeit aber knüpft er die wahre Bemerkung: quid putamus, nisi quia in diebus Achaz fecit id, quod sibi tunc praeceptum fuerat, vid. ut cor populi excaecaret. Zuerst müssen wir die Zeitlage selbst in's Auge fassen. Der Prophet skizzirt sie kurz. Etwas ausführlicher bieten sie die Berichte in 4 Kön. 16 und 2 Par. 28. Daselbst wird zuerst auf Achaz' Gottlosigkeit und Götzendienst hingewiesen und sodann summarisch der Kriegsverlauf berichtet. Achaz erlitt schwere Niederlagen; doch Jerusalem selbst ward nicht eingenommen. Juda verlor die Hafenstadt Ailath an Syrien; die Idumäer

und Philisther machten gleichfalls erfolgreiche Einfälle, nachdem beide feindliche Könige große Beute aus Juda weggeschleppt hatten. Die Reihenfolge der in beiden Berichten gegebenen Ereignisse genau zu fixiren, will nicht gelingen. Ob zwei verschiedene Feldzüge gemeint sind, ob die beiden feindlichen Könige getrennt operirten und erst später zum entscheidenden Schlag sich gegen Jerusalem einten, wie viele Schlachten Achaz verloren, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln — aber auch glücklicher Weise zum Verständniß unseres Propheten nicht nothwendig. Genug, daß beide Verbündete sind und es auf den Sturz der Davidischen Dynastie abgesehen haben, wozu sie sich, wohl nach den 4 Kön. 16, 6. und 2 Par. 28, 5. 6. berichteten Siegen, als zum letzten Entscheidungskampfe mit vereinten Kräften rüsteten. Wir verstehen dann das „et non potuerunt debellare eam“ mit Cyrillus, Ephräm und Thomas als die vorgreifende Darlegung des Resultates. So auch Gord., Del., Kn.; debellare, hebr. eigentlich „streiten wider es, bekriegen“, gibt den Sinn richtig, vgl. 4 Kön. 16, 5. Nachdem so V. 1 die Lage kurz geschildert und den schließlichen Ausgang vorweggenommen hat, wird von V. 2 an das Einzelne näher dargelegt; so Cyrillus.

V. 2: **„Und man meldete dem Hause Davids, sprechend: niedergelassen hat sich Syrien auf Ephraim, und es bebte sein Herz und das Herz seines Volkes, wie die Bäume des Waldes beben vor dem Winde.“**

Indem der Prophet das Haus Davids erwähnt, dem diese Kunde der drohenden Gefahr zukommt, bringt er gleich seine ganze Darstellung unter den höheren theokratischen Gesichtspunkt. Ganz Juda weiß ja, welche Verheißungen sich an das Haus Davids knüpfen. Wenn nun trotzdem eine so ungemessene Furcht, ein Zittern wie Espenlaub sie befällt, so enthüllt das schon hinlänglich, wohin es mit dem Glauben gekommen. Requievit Syria erklärt Mar. gut: Syrorum copiae ad Ephraim venerunt, ibique castra metatae sunt, ut junctis viribus cum Israel veniant contra Jerusalem. Ephraim, der mächtige und zahlreiche Stamm, bildete den Mittelpunkt des Reiches Israel, dem er auch anfangs Könige gegeben hatte, und ist häufig Gesammtname für Israel (vgl. Os. 4, 17; 5, 9), „und das Herz seines Volkes“, ein deutlicher Beleg, daß die Gottlosigkeit Achaz' weit und breit Anklang gefunden. Man denkt dabei unwillkürlich an: audiens autem Herodes rex turbatus est et omnis Jerosolyma cum illo (Matth. 2, 3). Die Größe der Furcht macht es jedenfalls wahrscheinlich, daß bereits Niederlagen vorausgegangen seien. In diesem panischen Schrecken verläßt der getreue Gott sein Volk nicht.

V. 3: **„Und es sprach der Herr zu Isaias: gehe hinaus, Achaz entgegen, du und der zurückgelassen ist, Jasub, dein Sohn, an das Ende der Wasserleitung des oberen Teiches auf dem Wege zum Walkerfelde.“**

Der Name des Sohnes lautet hebr. Schear-Jaschub „der Rest bekehrt sich“ und ist so eine reale Weissagung. Indem Isaias geheißen wird, diesen Sohn mitzunehmen, soll durch ihn und seinen Namen sowohl der Unglaube der großen Masse (— nur ein Rest bekehrt sich) thatsächlich angeklagt, als auch ein Unterpfand der in einem gläubigen Reste siegreichen Treue Gottes gegeben werden. So enthält der Name das Grundgesetz für Juda's fernere Geschichte. Der Platz, wo Achaz angetroffen werden soll, ist die Wasserleitung

des oberen Teiches. Er ist also daran, Vorkehrungen wegen einer bevorstehenden Belagerung zu treffen. Das erhellt aus der Natur der Sache und aus Js. 22, 9—12. In letzterer Stelle schildert Jsaias, wie man sich gegen den bevorstehenden Angriff in Vertheidigungszustand setze und nennt dabei congregastis aquas piscinae inferioris ... et lacum fecistis inter duos muros ad aquam piscinae veteris. Etwas dergleichen haben wir nun auch für die Zeit Achaz' zu denken. Der obere Teich, im Westen der Stadt gelegen, versah die Stadt mit dem nöthigen Wasser. Am Ende der dazu angebrachten Wasserleitung auf dem Wege zum Walkerfelde soll er ihn antreffen. Dort war zugleich ein Hauptzugang zur Stadt, und daher Grund genug für Achaz, seine Maßregeln zu treffen. Wir mögen uns leicht denken, wie besorgt Achaz betreffs der Belagerung war. Mitten in diesen beängstigenden Sorgen wird ihm Gnade und Rettung verkündet, angeboten. V. 4: **„Und du wirst zu ihm sprechen: sieh zu, daß du ruhig seiest; fürchte nicht und dein Herz zage nicht vor den beiden Stummeln rauchender Feuerbrände bei der Zorneswuth Rasins, des Königes von Syrien, und des Sohnes des Romelias."**

Im Hebr.: „hüte dich", d. h. vor gottentfremdetem Vorgehen, vor untheokratischer Politik, vor dem Vertrauen auf Assur (vgl. 4 Kön. 16, 7) — er soll im Vertrauen auf Gott, der durch den Propheten zu ihm spricht, zur ruhigen Sicherheit des Glaubens zurückkehren. Um ihm das zu erleichtern, schildert er ihm die ohnmächtige Wuth seiner Gegner. Verächtlich nennt er sie duas caudas titionum fumigantium; als solche, die, wie Cyr. sagt, bald nachher aufhören sollen zu herrschen und die jetzt schon, wie Proc. bemerkt, der Gewalt der Zerstörung entbehren. Höchstens vermögen sie noch, wie ein rauchendes Holzstück, dem Verlöschen nahe, etwas lästig zu werden (Mald., Malv.), ein eigentlicher Kriegsbrand ist von diesen beiden Stummeln (eigentlich Schwänzen) nicht mehr zu fürchten. Verächtlich klingt auch die Benennung „Sohn des Romelias". Was soll dieser dem Hause Davids und dessen Verheißungen gegenüber? Der einzige Rechtstitel des Königs von Jsrael ist „Sohn des Romelias" — und dadurch allein ist er, da die Theokratie nur eine Herrschaft Davids kennt und anerkennt, als Usurpator gebrandmarkt, einer der vielen, die in Jsrael auftraten. Eine solche Bezeichnung scheint auf gemeine Abkunft hinzuzielen; denn diejenigen, welche z. B. David höhnen wollen, nennen ihn „Sohn Jsai's" 1 Kön. 22, 9; 25, 10. 2 Kön. 20, 1. 3 Kön. 12, 16.

Feierlich bestätigt der Prophet im Folgenden seine Aussage, indem er ein heiliges Gotteswort anführt. V. 5: **„Deßwegen, weil wider dich einen Plan zum Bösen gefaßt Syrien, Ephraim und der Sohn Romelias', sprechend"**: V. 6: **„laßt uns hinaufziehen gegen Juda und es aufwecken und an uns reißen, und laßt uns in seiner Mitte zum König einsetzen den Sohn Tabeels"** — V. 7: **„spricht dieses der Herr Gott: nicht wird es zu Stande kommen und solches wird nicht geschehen."**

Die Rede gewinnt an Nachdruck, und wird auch psychologisch geeignet, Eindruck zu machen durch die spezialisirte Aufzählung der Gegner und die volle Enthüllung ihres Planes. Der Haß gegen Juda treibt sie, sie wollen das Erbe Gottes „für sich erobern" und statt der von Gott gesetzten Dynastie

in Mitte Juda's, d. h. Gott und seinem heiligen Wohnorte zum Hohn, den Sohn Tabeels, also einen unberechtigten Emporkömmling, zur Herrschaft verhelfen. Ein solches Unterfangen muß scheitern — und wenn noch etwas Glaube in Achaz vorhanden ist, so muß gerade diese Ungeheuerlichkeit des Unternehmens ihm die zweifelloseste Bürgschaft des Mißlingens sein; um so mehr, da ein ausdrückliches Wort des Adonai Jehovah, des allwaltenden Gottes, ihn dessen versichert. „Es aufwecken", aufscheuchen, ist wohl ironisch gesagt, d. h. ihm zu schaffen geben, es aufrütteln. Das Hebr. auch: ihm Grauen und Entsetzen einjagen (schon Malv., For.). Ueber Tabeel ist nichts bekannt. Nur geschieht in den Inschriften Theglathphalasars mehrmals eines Tabeels Erwähnung (vgl. Schrader, Keilinschriften und das A. T. S. 250).

Man beachte auch die nachdrucksvolle Verneinung in der Antwort Gottes. Im Folgenden wird die Vorhersagung noch detaillirter und daher wirkungsvoller. Gott legt seinen Plan vor betreffs der Zukunft beider gegnerischen Reiche. V. 8: **„Sondern Syriens Haupt sei Damaskus und das Haupt von Damaskus sei Rasin und noch 65 Jahre und Ephraim hört auf ein Volk zu sein."** D. h. für Syrien soll es einstweilen bei den alten Grenzen bleiben; Damaskus soll Syriens Hauptstadt bleiben und außerhalb Syrien von Juda nichts an sich reißen, und damit bleibt auch Rasins Herrschaft im alten Gebiet. So richtig Chrys., Theodor., Thom., Mald., Mar., Malv., Bat.

Dem Reiche Israel aber, das zur Bekämpfung Juda's den Bund mit den Heiden einging, wird die schließliche Auflösung in Aussicht gestellt, die nothwendige Folge des Abfalles. Die 65 Jahre haben den Erklärern manche Schwierigkeit verursacht. Schon Hier. bemerkt, daß die Zeitbestimmung nicht auf den Sturz des israelitischen Reiches gehen könne, da ja dieser schon nach 23—24 Jahren erfolgt sei; igitur Hebraei, fährt er fort, hunc locum ita edisserunt, ut *Amos* primus prophetaverit contra Israel ... volunt autem annum fuisse 25. Oziae, quando haec acciderunt. Somit erübrigen für ihn noch 27, dazu 16 Jahre Joathans, 16 weitere für Achaz und dazu noch sechs Jahre des Ezechias, denn in dessen sechstem Jahre ward Samaria erobert, gibt die benöthigte Summe. Diesen Nothbehelf der Juden bieten auch Eusebius und Procopius; und manche, nicht bloß ältere Exegeten, wie Mald., Mar., Tir., a Lap. (— anderer Berechnungen und Erläuterungen bei Bat., For. und Sanchez nicht zu gedenken —), sondern auch neuere, wie Schegg, zollen ihm Beifall. Allein hiefür ist gar kein Anhaltspunkt im Text; es läßt sich also exegetisch eine solche Rückbeziehung nicht rechtfertigen. Sie ist auch nicht nöthig. Das Richtige findet sich schon bei Malvenda und Calm.; man erwäge, daß mit der Eroberung Samaria's die gänzliche Auflösung des Volkes noch nicht gegeben war: verum omnino populus esse tum demum destitit, cum per Esarhaddon novae coloniae introductae sunt. Einen ähnlichen Gedanken scheint auch bereits Cyrillus gehabt zu haben, wenigstens betont er neben der Eroberung Samaria's gleichsam als Schlußpunkt und Besiegelung die Ansiedlung jener Völkerschaften (4 Kön. 17, 24. Esd. 4, 2) und fährt dann fort: dieses Ereignisses Erzählung erwähnt der Prophet u. s. f. Hierauf beziehen die 65 Jahre auch die Neueren, Drechsler, De-

litzsch — dazu Haigh, Zeitschrift für ägypt. Sprache 1871. S. 75 u. f. Daß mit dem Falle Samariens nicht gleich das Reich selbst aufhörte, ist aus den assyrischen Keilinschriften gewiß. Darin wird noch ein Menahem von Samarien erwähnt, der (im J. 701) an Sennacherib — und ein Abibaal, König von Samarien, der mit Manasses in den Jahren 681—673 an Esarhaddon Tribut zahlt. Aber da im Jahre 646 unter Sardanapal ein assyrischer Präfekt von Samaria Eponym war, so muß in der Zwischenzeit das bisher noch von den Assyrern geduldete Reich vollständig aufgehoben worden sein. Diese zweite Katastrophe Samariens kann also recht gut, wie auch von Gutschmid meint, die 65 Jahre zu Ende gebracht haben und ist wohl mit der oben berührten Ansiedlung identisch (vgl. Studien und Kritiken 1878, S. 757). Vielleicht kann sie auch mit der Abführung Manasses' nach Babylon in Verbindung gebracht werden, die nach Seder Olam in's 22. Jahr seiner Regierung fällt; eine Zeitbestimmung, die trefflich zu den 65 Jahren paßt (14 Achaz + 29 Ezechias + 22 Manasses = 65). Es ist ja leicht denkbar, daß der Schlag gegen Juda auch das stammverwandte Reich in seinem letzten Reste traf. Selbst Diestel, der dagegen Widerspruch erhebt, gibt zu, daß die Verpflanzung der heidnischen Völker in das Land (4 Kön. 17, 24. Esd. 4, 2) wohl in jene Zeit fallen kann.

Völlig grundlos wollen Neuere (Eichhorn, Gesenius, Maurer, Hitzig, Ewald, Umbreit, Diestel) 8 b als Glossem streichen. Man sagt, es zerstöre den symmetrischen Parallelismus. Allein sieht man genauer zu, so ist nur durch 8 b ein völlig ebenmäßiger Bau der V. 8. 9. vorhanden. Der Spruch des Herrn ist einerseits tröstend, anderseits drohend. Tröstend für Juda: daher zeigt 8 a und 9 a, wie sich das in V. 7 angekündigte „non stabit et non erit“ verwirklicht; beide feindliche Reiche bleiben vor der Hand auf ihr Gebiet eingeschränkt. Drohend klingt dagegen 8 b und 9 b; jenes absolut für Ephraim wegen seines gottwidrigen Bundes mit den Heiden gegen das theokratische Königshaus; 9 b bedingt drohend für Juda; es kann zwar nicht untergehen, allein Art und Umfang seiner Rettung soll von der Bethätigung seines Glaubens abhangen. Es verschlägt Nichts, daß der völlige Untergang Ephraims vorher V. 8 b schon angesetzt ist. Er ist noch in fernere Zukunft gerückt; daher gibt V. 9 Verhalten und Norm für die anbrechende Zeit, und beseitigt die Besorgniß, ob nicht Israel trotz des schließlichen Unterganges etwa noch in der Zwischenzeit Juda meistere. Gerade die Stellung beider Reiche in der nächsten Zeit normirt V. 9: **„Und das Haupt Ephraims sei Samaria und das Haupt Samaria's der Sohn Romelias'; wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht bleiben.“** Juda ist in der bedrängten Lage vor eine Glaubensprobe gestellt: sein Schicksal wird sich bestimmen, je nachdem es mit Glauben und Vertrauen an seinem Gotte festhält oder in Mißachtung und Zagen sich von ihm abwendet. Glauben und festen Stand behalten, d. h. siegreich sein, dauernden Glückes und Heiles genießen, sind unlöslich mit einander verbunden. Dieser innere Zusammenhang soll auch äußerlich ihr Ohr treffen, die eigene Sprache ihnen denselben aufzwingen. Daher das Wortspiel: im lo taaminu, lo teamenu. Man hat es verschiedentlich nachzubilden versucht. Ges. und Drechs.: glaubet ihr nicht,

so bleibet ihr nicht — Schegg: wenn's euch nicht frommet, dann ihr umkommet, oder: zeigt ihr euch störrig, dann euch zerstör' ich[1]. Ein Zuruf, der in Juda bereits hohe geschichtliche Bedeutung hat; denn mit denselben Worten ermuntert Josaphat zum Vertrauen (2 Par. 20, 20); und der herrlichste Erfolg bezeugt die Kraft des Glaubens. Isaias ruft somit bekannte Klänge und Erinnerungen an. Wofür wird sich Achaz und mit ihm das Volk entscheiden?

2) V. 10—16.

V. 10: **„Und der Herr sprach noch einmal zu Achaz"**: V. 11: **„fordere dir ein Zeichen von dem Herrn deinem Gotte, tief hinab zur Unterwelt oder zur Höhe hinauf."** Et adjecit und der Herr fuhr fort zu reden. Damit ist uns auch die Haltung Achaz' zum Vorhergehenden charakterisirt. Er hört stumm und schweigend die Verheißungen des Propheten; er steht vor der bezeichneten Alternative. Aber schon das kalte, vornehme Schweigen, in das er sich hüllt, läßt ahnen, daß das prophetische Wort nur seinen Unglauben zur Bethätigung reizt. Oder sind die Vorhersagungen angesichts der drohenden Gefahren zu unglaublich, daß sie einen schwachen Glauben erdrücken? Letzteres Hier.: illo non credente, ipse loquitur ad Achaz; quia tibi, inquit, videtur difficile quod regna potentissima brevi tempore finienda sint et tu cum populo tuo libereris, pete tibi signum, ut cum signum acceperis, credas futura quae dixi. Aehnlich Theodoret. Es ist ein letzter Versuch der Gnade. Kann sich Achaz nicht zur Höhe und Festigkeit des Glaubens erschwingen, wohlan, die zuvorkommende Gnade bietet ihm ein Mittel an, das seine äußeren Sinne treffen und so mit Macht auf den inneren Menschen wirken möge. Die ganze Welt, die ober- und unterirdische, wird ihm zur Verfügung gestellt; er soll als Unterpfand der Wahrheit jener prophetischen Worte ein Wunder fordern, wie und wo er es wolle, so mächtig und groß, als es zur Stärkung seines Glaubens nöthig ist — ein psychologischer Meisterzug der Gnade! Gut bemerkt Cyr. und nach ihm Proc., daß Gott den auf Erforschung der Zukunft und Zeichen der Götzen so erpichten Achaz hier durch diese Charakterneigung an sich heranzuziehen suche. Mit Recht anerkennen sie hier auch mit Chrys. die Güte und Herablassung Gottes. Das Hebr. wird verschieden gegeben. Entweder: „tief machend bitte, oder hoch machend oben" erbitte dir ein Zeichen unten auf der Erde, oder oben am Himmel. So Drechs., Kn. u. a. — ähnlich der griech. und syrische Text und der Chaldäer. Oder: „tief hinabgehend zum Hades, oder hoch hinauf zur Höhe droben." So Aquila (βάθυνον εἰς ᾅδην, μετεώρισον εἰς ὕψος) Symmachus, Theodotion (vgl. Migne Patrol. gr. t. 16 b 1652—1654) Vulgata. Der Unterschied liegt in Erklärung von שְׁאָלָה, ob Imperativ mit dem He der Aufforderung, oder pausale Nebenform für שְׁאֹלָה; für letzteres entscheiden sich For., Hupfeld, Ewald, Del. u. a.

---

[1] Der griech. Text hat hier: ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε. Daher das bei den Kirchenvätern häufige: si non credideritis, non intelligetis. Vgl. Augustin in Ps. 118, 18.

Und diese Auffassung wird einzig durch den völligen Gleichbau der Worte empfohlen, da ihm לְמַעְלָה entspricht, gerade so wie sich die zwei Zeitwörter (tief hinabgehend, hoch hinauf) gegenseitig decken. So haben wir gleichviele Worte, Gleichklang, und daher muß auch entsprechende Sinnesgleichheit resp. Gegensatz zur Wahrung der allseitigen Symmetrie angenommen werden.

In dieser zweiten Anrede und Aufforderung an Achaz liegt ein dreifaches vor. Es ist 1) eine wiederholte und energische Versicherung, daß Gott entschlossen sei zu helfen, 2) das Anerbieten, daß er zur Stärkung oder Wachrufung seines Vertrauens jetzt schon einen handgreiflichen Beweis der Macht und des Willens Gottes haben sollte; und das sollte ihm 3) ein reales Unterpfand für die Zukunft sein. Daraus erhellt auch, was signum bedeute. אוֹת ist im Allgemeinen: Merkzeichen, Kennzeichen, Abzeichen; Symbol, Wahr- und Wunderzeichen, Vorzeichen, Warnungszeichen, und Wunder überhaupt — auf die Vergangenheit gehend ist es ein Erinnerungszeichen; für die Gegenwart wird es zum sinnfälligen Ausdruck eines Uebersinnlichen; für die Zukunft zur Bürgschaft dessen, was geschehen soll. Wenn es, wie hier, von Gott gegeben oder angeboten wird, so ist es eine Handlung, ein Ereigniß, dazu dienend, Gewißheit über eine von Gott gewollte Sache zu verleihen. So legitimirt sich Moses durch Zeichen vor dem Volke (Ex. 4, 8); Saul erhält Zeichen, daß Gott ihn zum Könige erwählt, indem Samuel ihm verschiedene Vorgänge weissagt. Gedeon spricht da mihi signum quod tu sis qui loqueris ad me (Jud. 6, 17).

Die Aufforderung an Achaz ist demnach aus der Geschichte des auserwählten Volkes klar und mußte auch ihm in ihrer Bedeutung vollständig verständlich sein. Schwierig mag nur sein, wie man sich das Zeichen in der Unterwelt denken soll. Einige denken an Wunder in der Tiefe, so wie beim Auszuge aus Aegypten, wie bei Jonas (Procopius). Der hl. Thomas denkt an den Untergang von Dathon und Abiron; Hier. und Men.: ut grandi terrae hiatu pateat infernus, ähnlich a Lap. — Das Einfachste scheint, daß vom Erdinnern bis zum gestirnten Himmel hinauf ihm die Wahl eines Zeichens anheimgegeben wird. Er soll sich von der Macht des Herrn überzeugen, an den er nicht glauben will[1].

Jetzt tritt uns ein Beispiel zu 6, 10 entgegen. Das Anerbieten des

---

[1] Ergötzlich ist es, wie dieses Anerbieten zu jedem ober- oder unterweltlichen Wunder die rationalistischen Ausleger verdutzt macht und sie verleitet, eine gar sonderbare Weisheit zu Markte zu bringen. So meint Hitzig, der Prophet treibe hier ein gefährlich Spiel, und wäre Achaz darauf eingegangen, so würde Jehovah ihn wohl im Stiche gelassen haben. Meier bemerkt: an sich schon kann es einem Jesaia nicht in den Sinn kommen, ein Wunder thun zu wollen. Knobel frägt, was wohl der Prophet erforderlichen Falles für ein Wunder am Himmel gegeben haben würde, und antwortet: „vermuthlich eine einfache Sache". Andere glauben, Isaias habe sich, was die Todtenbeschwörer thaten, auch zugetraut, besonders im Dienste des wahren Herrn über Lebendige und Todte. Aber es kommt ja nicht darauf an, was er sich allenfalls zutraut, sondern was Achaz zu fordern für gut befindet! Isaias ist sich seiner Sendung und der Wundermacht Gottes bewußt — wer aber ein Wunder nicht für möglich hält, kann freilich einen Propheten nicht verstehen.

Propheten enthüllt so recht den Unglauben Achaz'. Er hat sich seine Pläne zurecht gelegt, von Gottes Hilfe will er nichts wissen. Daher V. 12: **„Und Achaz entgegnete: ich werde nicht fordern und nicht den Herrn versuchen."** Versuchen, d. h. prüfen, auf die Probe stellen. Das Maß des Vertrauens auf Gott sind seine Verheißungen; wer nun aus Mangel an Vertrauen zaghaft weniger hofft, also zweifelt, ob sich Gott als treu, mächtig erweisen werde — und ebenso, wer aus Vermessenheit mehr verlangt, als nach Gottes Gesetz und Offenbarung erwartet werden darf, der versucht Gott (vgl. Ex. 17, 6. Ps. 77, 18. Num. 14, 22. Deut. 6, 16. Act. 5, 9; 15, 10). Achaz versteht es hier in dem Sinne: ich will es nicht darauf ankommen lassen, ob Gott sich so wie der Prophet sagt erweise; ich werde daher mit keiner Forderung an ihn herantreten und so seine Güte und Willfährigkeit auf die Probe stellen. Ist es einfache Abweisung und Ablehnung des Unglaubens, der einmal von Gottes Hilfe nichts wissen und sich von ihr nicht in den vorgefaßten Plänen stören lassen will? Ist es zugleich Heuchelei, indem er den Grund anführt, daß es ja nach Deut. 6, 16 unfromm und verboten sei, „Gott zu versuchen"? Damit würde sich dann noch Hohn und Spott auf das Anerbieten des Propheten paaren. Hier. schreibt non humilitatis est, sed superbiae, quod non vult signum a Domino petere, und ebenso Haimo, Rupert. Heuchelei erblickt Cyrillus, a Lap., For. u. a. Vollen Unglauben Malv.: non mihi in animo est vires istius Jehovaeh experiri aut de ejus potentia periculum facere. Hiezu paßt wohl am besten das folgende Verhalten des Sehers.

V. 13: **„Und er entgegnete: Höret also, Haus Davids, ist es euch zu wenig, Menschen lästig zu sein, da ihr auch meinem Gott lästig seid?"** lästig sein, ermüden, nämlich durch Widerstreben, kaltes Ablehnen der angebotenen Hilfe. Nicht bloß den Propheten weist er ab, er verschmäht den Gott, der den Propheten gesandt, und zieht so seinen Zorn auf sich. Und solchen Unglauben findet der Seher im Hause Davids, dem Träger der Verheißungen! Dieser Unglaube ermüdet Gott, bricht seine Geduld und Langmuth, so daß er seine Norm „si non credideritis, non permanebitis" in baldige Erfüllung bringen wird. Der Seher weist ihn energisch darauf hin, daß er Gott selbst verachte und zum gerechten Gerichte reize. Das Emphatische des Einganges umschreibt Malv.: o ingratissimi, degeneres a Davide patre qui familia et genere Davidis vos jactatis, indigni eo nomine u. s. f. Ferner ist noch zu beachten, daß das „Haus Davids" Anspruch hat, vom Herrn gerettet zu werden; ja daß eben Gott seine Treue dafür verpfändet hat; diese Hilfe also zurückweisen, heißt auch von diesem Standpunkte aus Gott ermüden, ihn provociren dadurch, daß man von seinen Bemühungen und Absichten sich abwendet. Das gibt einen Wink für das Folgende.

V. 14: **„Deßwegen wird der Herr selbst euch ein Zeichen geben. Sieh', die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären und man wird seinen Namen Emmanuel (Gott mit uns) nennen."** Hebräisch: sieh' die Jungfrau (ist) schwanger und (ist) gebärend einen Sohn und nennt seinen Namen Emmanuel. — Die verbindende Partikel לָכֵן wird gewöhnlich erklärt: weil

nun Achaz kein Zeichen begehrt, will Gott selbst eines bestimmen; andere fassen es, was sprachlich angeht, im adversativen Sinne: dennoch, nichtsdestoweniger, d. h. Gott will, trotzdem ihr kein Zeichen verlangen wollt, dennoch euch ein Unterpfand der Rettung gewähren (ähnlich Reinke).

Letztere Auffassung schließt sich enge an das Vorhergehende an und braucht nichts zu ergänzen, während erstere Erklärung von dem in V. 13 ausgesprochenen Gedanken absieht und dafür einen nicht ausgedrückten sich einzuschieben erlaubt. So könnte man also bei der zweiten stehen bleiben und die Partikel „dennoch" übersetzen. Allein mit vollem Rechte halten schon die alten Uebersetzer den Sinn „darum, deßwegen" fest (griech., syr., chald., arab. Vulg.), nur muß die Erklärung ihn aus dem vorhergehenden Verse zu erschließen trachten. Warum aber der Herr selbst ein Zeichen geben will, liegt im „Hause Davids" und in der versuchten Abweisung seiner Hilfe. Das Haus Davids kann und darf den Plänen der Feinde nicht zum Opfer fallen, es darf nicht ausgerottet werden; und zur Bezeugung dieses seines Rathschlusses will Gott das entscheidendste und durchschlagendste Zeichen geben; das ist, wie wir sehen werden, der Messias selbst, der aus dem Hause Davids stammen soll. Und da die Widerwilligen ihn mit seiner Hilfe abweisen, reizen sie ihn, ihnen vermöge seiner Treue gerade recht eklatant zu zeigen, daß er und er allein auf die Weise, die ihm gut scheint, retten werde. Daher gibt er ein Zeichen, das freilich — nach 6, 10 kommt uns das nicht mehr unerwartet — die Verstockten noch mehr in die Verstocktheit hineintreiben mag.

Um uns den Weg zur Erklärung des Zeichens selbst zu bahnen inmitten der verschiedensten Auffassungen, denen eine ganze Literatur über unsere Stelle Ausdruck verliehen hat (Reinke führt allein 43 Spezialschriften darüber an), ist zuerst exegetisch festzustellen, wer dieser Sohn Emmanuel ist. Glücklicher Weise läßt uns dieser Cyclus von Orakeln darüber nicht im Unklaren. Wir treffen Emmanuel wiederum 8, 8. 10 aber in einer Verbindung, die ihn schon weit über alles menschliche Maß hinaushebt. Der Assyrer wird zu Grunde gehen, weil er „das Land des Emmanuel" angreift, und dieser Sturz Assurs erweitert sich dem Seher zum Sturz der gesammten gottfeindlichen Mächte, so daß er alle Völker auffordert, alle Macht ihrer Waffen, ihrer Klugheit, ihrer Einigung aufzubieten — nichts wird es ihnen nützen: dissipabitur, non fiet, *quia Emmanuel.* Derselbe erscheint in unwidersprechlicher Klarheit 9, 6. Wiederum geht die Idee der glorreichen Ueberwindung des Feindes voran, und als Grund folgt: parvulus enim natus est nobis, filius datus est nobis; und dieser Sohn wird alsbald geschildert als „starker Gott", „Vater der Ewigkeit", als Friedensfürst und Herrscher auf Davids Thron in Ewigkeit. Daß hier 9, 6 der Messias gemeint sei, geben selbst Rationalisten, wie Knobel, zu. Derselbe tritt uns Kap. 11 entgegen, indem hier der 9, 6 beschriebene Friedensfürst und Sieger der Feinde neuerdings in beiden Eigenschaften eingehender geschildert wird. Freilich wird erst die Erklärung des ganzen Cyclus diesen Nachweis in seiner zwingenden Schärfe herstellen und den Emmanuel als leuchtenden Mittelpunkt der drei Abschnitte in seiner messianisch-göttlichen Natur uns vorführen, aber unterdessen können wir trotzdem durch obige Hinweise mit aller Sicherheit

jenes Ergebniß vorwegnehmen[1]. Emmanuel ist also der Messias, ist „der starke Gott". Von da ausgehend, müssen wir die übrigen Worte der Weissagung auf ihren Gehalt prüfen. Ecce, virgo gravida et pariens filium.

Die Formel ecce tu gravida et pariens filium et vocabis nomen ejus Ismael, spricht (Gen. 16, 11) der Engel zu der bereits schwangeren Agar, ebenso ist (38, 24) ecce gravida gebraucht; aber Jud. 13, 7 ist der Ausdruck ecce tu gravida et pariens filium nach V. 3 ecce tu sterilis es et absque liberis, sed concipies von dem zukünftigen Zustande zu verstehen. Es ist ferner bei den Propheten und namentlich auch bei Isaias etwas Gewöhnliches, Weissagungen der Zukunft durch die Partikel ecce einzuleiten und so der Aufmerksamkeit ihrer Zuhörer zu empfehlen (vgl. Is. 3, 1; 5, 26; 8, 7; 10, 33; 13, 9. 17; 17, 1; 19, 1; 22, 17; 24, 1; 26, 21; 28, 16; 30, 27; 32, 1; 33, 7; 34, 5; 35, 4; 37, 7; 39, 6; 40, 9. 10; 41, 11; 42, 1; 44, 11; 52, 13; 54, 11; 65, 13; 66, 12 u. a.).

Daß mit derselben Partikel auch auf Gegenwärtiges und unmittelbar Eintretendes hingewiesen wird, bedarf keines Beleges. Wie die Formel in unserem Falle gemeint ist, erhellt aus der Einleitung: „Deßwegen wird der Herr selbst geben"; damit ist das wirkliche Eintreten des Zeichens in die Zukunft gerückt, die nicht näher bestimmt wird, somit das ecce virgo gravida von einem zukünftigen Zustande ausgesagt. Daß aber die Ankündigung dieses zukünftigen Zeichens und dessen von Gott gewollter Beziehung zur Rettung Juda's jetzt gerade in dem kritischen Momente vor sich geht, und daß sie von einem schon beglaubigten und anerkannten Propheten gegeben wird, darin liegt das Bedeutungsvolle für die Gegenwart und dadurch wird das zukünftige Ereigniß ein Unterpfand für die Gegenwart, freilich ein solches, das, um wirksam erfaßt zu werden, bei Achaz und seiner Umgebung den Glauben erheischte und voraussetzte. Wollte man sagen, Gott habe diese Art von Zeichen gewählt, um den Unglauben Achaz' zu strafen, so ist das hier aus den Umständen wohl, nicht aber aus der Natur eines solchen Zeichens ersichtlich. Denn Gott gab mehrmals Zeichen, die sich erst in der Zukunft erfüllen sollten, als Bekräftigungen für die Wahrheit und Sicherheit einer Aussage. Vgl. Ex. 3, 12. 1 Kön. 2, 34; 10, 1 u. f. 4 Kön. 19, 29.

Ein solcher Hinweis auf die Zukunft, der im Auftrage Gottes von einem beglaubigten Propheten ergeht, ist nun in der That für den Glauben eine starke Bekräftigung. Denn dadurch wird es recht anschaulich gemacht, wie

---

[1] Die Frage, die man allenfalls aufwerfen könnte, ob und in wie weit Achaz die Weissagung vom Emmanuel verstand oder verstehen konnte, berührt die Erklärung nicht. Diese hat zunächst nur zu ermitteln, was die Worte des Propheten an sich besagen, und nach den hermeneutischen Regeln und mit Berücksichtigung des Zusammenhanges und der in den folgenden Aussprüchen gegebenen Erläuterung und Entfaltung des Begriffes Emmanuel besagen müssen. Achaz hatte durch seine Zurückweisung schon zu verstehen gegeben. daß er mit Gott und seinem Propheten nichts zu schaffen haben wolle — verstand er die Prophetie nicht, so konnte er, wenn er wollte, sich um näheren Aufschluß an den Seher wenden. Diesen näheren Aufschluß bietet uns Kap. 8, 9 und 11. — Möglich auch, daß Isaias seiner Vorhersagung noch erklärende Bestimmungen beigab, die in dem Buche, weil Kap. 8—12 folgen, fehlen konnten.

vor Gott die Zukunft entrollt ist und Alles, auch das Entfernteste, seiner Leitung und seinem Willen untersteht; daraus aber schöpft der Glaube Zuversicht und Hoffnung für die Gegenwart. Es ist eine höhere Art der Versicherung, wenn Gott vor dem Menschen durch seinen Propheten den Schleier der Zukunft lüften läßt und so durch seine Allwissenheit und seine Allmacht ihm als Unterpfand für die Gegenwart zugleich einen Blick in die Zukunft gewährt. Da die Prophetie im vollen Sinne, d. h. das Vorausverkünden freier Handlungen, das größte Wunder ist, das nur von dem Allwissenden herrühren kann, so trägt ein derartiges Zeichen auch das göttliche Siegel in ausgezeichneter Weise an sich und bekundet zugleich, wie sehr Gott, um menschlich zu reden, ein Interesse hat an jener Zusage, zu deren Bekräftigung er den ihm allein vorbehaltenen Schatz des Vorauswissens seinem Geschöpfe erschließen will. Weit entfernt also, daß ein zukünftiges Zeichen der Beweiskraft entbehrte, stellt es gerade das, worauf es ankommt, Gottes energischen Willen, wirksam einzugreifen, ins hellste Licht, indem es eine glänzende Offenbarung seiner Vorsehung, Weisheit und Allwissenheit ist.

Indem aber der Prophet dieses Zeichen als ein in unbestimmter Zukunft eintretendes ankündet, ist für ihn in der prophetischen Anschauung der Vorgang ein ideell gegenwärtiger. Er schaut geistig, was er verkündet. Daher die bestimmte Form: die Jungfrau ist schwanger. Richtig auch, was Chrysostomus betont, daß der Artikel hier zur auszeichnenden Hervorhebung der einen glorreichen Jungfrau, der Mutter des Messias, der virgo singularis, diene. Die Uebersetzung virgo muß kurz in ihrer einzigen Berechtigung erhärtet werden. Denn es ist richtig, was schon Hier. bemerkt, daß der eigentliche technische Ausdruck für Jungfrau im Hebr. בְּתוּלָה ist, der hier nicht gebraucht ist; es steht הָעַלְמָה. Aber es ist zweifellos, daß עלמה auch Jungfrau heißt, und daß es hier nur dieses bedeuten kann. Zum Beweise für ersteres genügt der Hinweis auf alle sonstigen Stellen der heiligen Schrift, in denen sich dieses Wort findet. So Gen. 24, 43 ohne Widerrede, da Abrahams Diener ganz sicher eine reine und unbefleckte Jungfrau als Braut für seinen Herrn heimführen will. Ex. 2, 8 heißt so die Schwester Moses', die, wie die Umstände der Erzählung zeigen und alle zugeben, ein unverheirathetes Mädchen ist. Cant. 6, 7 sexaginta sunt reginae et octoginta concubinae et adolescentularum (עֲלָמוֹת) non est numerus, gibt die Unterscheidung von den Königinnen und Nebenfrauen von selbst die Bedeutung der Jungfrauen an die Hand. Dasselbe gilt für Ps. 67, 26 in medio juvencularum tympanistriarum, da es sich von selbst versteht, daß die paukenschlagenden und im religiösen Chor aufziehenden Mädchen unbescholtenen Charakters, ehrbare Jungfrauen seien. Und Prov. 30, 19 verliert alle und jede Spitze, wenn almah nicht dasselbe ist und bedeutet, wie sonst Unverheirathete, Jungfrau. Das über die sprachliche Seite. Es ist demnach die Uebersetzung der LXX παρθένος, virgo, und des Syrers (bethultho) auch sprachlich völlig und allein zulässig (vgl. Rohling, Spruchbuch S. 356). Daß es sodann hier gerade den prägnanten Begriff: die Jungfrau als solche ist schwanger, haben muß, ergibt sich, wie aus den Worten ecce virgo gravida u. s. f., so aus einer doppelten Erwägung: erstens machen schon die heiligen Väter

und alten Erklärer mit vollem Rechte darauf aufmerksam, daß nach der feierlichen Aufforderung an Achaz, sich aus dem ganzen Bereiche der ober- und unterirdischen Dinge ein Wunder auszuwählen, Gott sicherlich, wenn er nun selbst ein Zeichen geben will, nichts Alltägliches und Gewöhnliches bezeichne.

Diese jungfräuliche Empfängniß und Geburt ist zugleich ein für die gegenwärtige Lage des Hauses David und seine Errettung bedeutungsvolles Zeichen. Nicht bloß deßwegen, weil zum Zeichen der Rettung ihm überhaupt die Empfängniß und Geburt des Messias in Aussicht gestellt und somit die Erhaltung des Hauses David garantirt wird, sondern weil das Zeichen es so klar als möglich ausspricht, daß Gott das natürlich Unvereinbare zu bewerkstelligen wisse. Gerade in der äußersten Noth und Angst, in der König und Volk um ihren Fortbestand sind, will das Zeichen die Wahrheit dokumentiren, daß bei Gott kein Ding unmöglich sei, daß er entschlossen sei, sein Volk gegen alle menschliche Aussicht und über alle menschliche Berechnung hinaus zu retten, und hierfür gibt er als Unterpfand, daß die Jungfrauschaft gerade da unverletzt erhalten bleibe, wo sie nach den Naturgesetzen nicht bestehen kann. So ist das Zeichen in sich für die Lage Achaz' einzigartig und inhaltsvoll; der Glaube jubelt, daß ein solches Wunder der Allmacht als Pfand gesetzt wird für die Rettung aus Feindesgefahr (Thomas: incarnatio Christi significat liberationem per locum a majori . . . vel quasi *causa motiva*) — während Unglaube und Fleischesklugheit, wie bei Achaz, nicht aufgestört wird, weil es kein Zeichen ist, das mit zwingender Macht die äußeren Sinne träfe und so selbst den widerwilligen Geist vom Eingreifen des lebendigen Gottes überzeugte. Es paßt in dieser Hinsicht zu 6, 9. 10.

Die zweite Erwägung, die zur Annahme der jungfräulichen Empfängniß mit Nothwendigkeit hinleitet, ist, daß es sich hier um Empfängniß und Geburt des Messias handelt. Der Messiaskönig ist die bedeutendste Gestalt des A. T. Nun muß es jedem auffallen, daß, während sonst von den alttestamentlichen Helden durchgängig ganz genau der Vater referirt wird, der Messiaskönig nur geschildert ist mit Jehovah als Vater und mit einer menschlichen Mutter. Der in der heiligen Schrift einzig dastehende Ausdruck semen mulieris (Gen. 3, 15) bezeichnet ihn — niemals heißt ein anderer Mensch einfachhin semen mulieris —, in dem Psalme 21 spricht der Messias nur von seiner Mutter; Michäas kennt nur seine Mutter (5, 3); Jeremias gleichfalls (31, 22). Einzig Jehovah spricht zu ihm: filius meus es tu Ps. 2, 7. Wenn nun unter den beregten Umständen dieses Weib und diese Mutter העלמה genannt wird, so ist es unbestreitbar, daß dieses eben die Jungfrau heißen muß.

Schließlich haben wir noch die authentische Erklärung bei Matth. 1, 23, der so geflissentlich als möglich in mehrfacher Weise die jungfräuliche Empfängniß (1, 16. 18. 20. 22. 23. 25) betont — ähnlich Luc. 1, 27. 31. 35. Die heiligen Väter und älteren Ausleger ermangeln auch nicht darauf hinzuweisen, wie dieses Zeichen in voller Harmonie zugleich Höhe und Tiefe umspanne, und der Messias ein Zeichen für Himmel, Erde und Unterwelt geworden sei.

„Und sie nennt seinen Namen Emmanuel.“ Die Namengebung, die auch von der Mutter manchmal ausgeht (Gen. 4, 1. 25; 19, 37), sonst Sache des Vaters ist, ist hier nach dem hebr. Texte einzig natürlich Sache der jungfräulichen Mutter. Den Namen eines so und so nennen, heißt nicht sagen, daß er gerade diesen Namen führen werde, sondern ist nur der Ausdruck für die im Namen gegebene und durch den Benannten sich offenbarende Thatsache oder Eigenschaft; vgl. Jer. 11, 16; 20, 3; 23, 6; 33, 16; 46, 17. So hier „Gott mit uns“. Zunächst ist damit die dem Hause Davids nahe Hilfe des Herrn bezeichnet, indem durch diesen „Sohn“ es Wahrheit werden soll, daß Gott mit uns sei; da wir nun aus den folgenden Weissagungen über diesen Emmanuel näher unterrichtet werden und dessen göttliche Natur kennen lernen und zugleich sein Eintreten als Menschenkind in die Reihe unseres Geschlechtes, so ergibt sich die volle Bedeutung und der Umfang dieses Namens hier von selbst. Er spricht die innigste Verbindung der menschlichen und göttlichen Natur, das Einwohnen Gottes unter uns und die Erhebung des Menschengeschlechtes zum Besitze Gottes aus.

Durch das verheißene Zeichen ist Juda's schließliche Rettung verbürgt. Der Prophet entnimmt nun dem, was er prophetisch als gegenwärtig geschaut, das Zeitmaß für die bevorstehende Rettung und macht so das zukünftige Zeichen fruchtbar und bestimmt für die gegenwärtige Bedrängniß. Daher V. 15: **„Butter und Honig wird er essen, da er weiß, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen.“** V. 16: **„Weil, bevor der Knabe das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen weiß, verödet sein wird das Land, welches du wegen seiner beiden Könige verabscheuest.“** Auf den einfachsten Ausdruck gebracht ist der Sinn: Im Alter der Unterscheidung wird er Butter und Honig essen, weil, ehe er noch dieses Alter erreicht, das Land Israel und Syrien verödet sein wird. Butter (Sahne, Rahm) und Honig essen, ist nach V. 21. 22 eine Folge der durch Krieg und Verödung des Landes hervorgerufenen Zustände, da nur wenig Menschen noch im Lande übrig sind und diese beim Ueberfluß unbebauter Ländereien sich durch Viehzucht und Einsammeln von wildem Honig ernähren. Aehnlich erscheinen auch 5, 17 üppiges Weideland und Heerden als Folge der Ausrottung der Landesbewohner, also der Verödung. Ut sciat muß nach dem Hebr. als Zeitangabe gefaßt werden, und zwar schon wegen des folgenden Verses nicht im Sinne von usque dum sciat, sondern um die Zeit, da er weiß, d. h. da er zu den Jahren der Unterscheidung gelangt ist, zu den Jahren nämlich, in denen die bewußte sittliche Erkenntniß und das Reflexionvermögen einzutreten pflegt. Der Ausdruck gibt die Umschreibung für „nach einigen Jahren“. Bezeichnung für das unbewußte Kindesalter ist Deut. 1, 39: „die das Gute und Böse nicht wissen“, ähnlich Jon. 4, 11: „die nicht wissen zwischen rechts und links“. Die Meisten wollen das auf 2—3 Jahre ausdeuten; allein, da an unserer Stelle so nachdrücklich in dem *reprobare* und *eligere* die freie und selbstbewußte Bethätigung des sittlichen Urtheiles betont ist, so muß wohl ein reiferes Alter angenommen werden. Doch ist sicher zu viel behauptet, wenn Keil (zu Jon. a. a. O.) meint, die Kinder lernten erst im Alter von 7 Jahren sicher zwischen rechts und links zu unterscheiden; außerdem ist bekanntlich die Entwickelung im Oriente eine raschere als bei uns. Jedenfalls

ist als Zeitmaß die Verheißung gegeben, daß binnen 2—3 Jahren die Länder der feindlichen Könige verheert, diese selbst geschlagen sein werden; da also deren Herrlichkeit so bald zu Ende sein soll, so erklärt sich auch der oben gebrauchte Vergleich V. 4 duae caudae.

Diese Heimsuchung und theilweise Entvölkerung traf ein durch die Assyrer 4 Kön. 15, 29; 16, 9. Beachtet muß noch werden, daß Emmanuel vom Seher im Lande Israel erschaut wird. Denn er genießt die Speise, die eben eine Folge der Verödung Israels ist. Emmanuel wächst also in Israel auf, fern von Juda, von der Königsstadt. Soll darin nicht ein deutlicher Hinweis für das Haus Davids enthalten sein, daß es vom königlichen Glanze zur Niedrigkeit herabsinken werde; ein Gedanke, der schon 6, 13 und unzweideutig 11, 1 auftritt? So aufgefaßt hat das Zeichen zugleich für den Unglauben des Hauses Davids die Drohung und Strafe in sich — eine Beziehung, die sich ganz nothwendig an V. 13: quia molesti estis et Deo meo anschließt und die Norm des Herrn: nisi credideritis non permanebitis in ihrer Anwendung auf das königliche Haus zeigt.

Die Zeit der Befreiung bestimmt der Seher, indem er dazu das von Gott zu gebende Zeichen selbst unmittelbar verwendet. Die jungfräuliche Empfängniß und Geburt dient ihm als Ausgangspunkt. Er hat in der prophetischen Anschauung die begnadete Jungfrau mit dem wunderbar ihr geschenkten Kinde gegenwärtig, darum kann er das Kind und sein Heranwachsen zugleich als Maß für die Zeitbestimmung der nächsten Zukunft gebrauchen; und da er die Zeit festsetzen soll, so ist für den Seher bei seinem jetzigen inneren Gesichtskreis nichts näher gelegen, als eben Emmanuel selbst, um dessentwillen ja die Rettung Juda's bewerkstelligt wird. Ein wirklich geborenes Kind kann ja als Grundlage für eine Zeitbestimmung genommen werden, warum sollte es undenkbar sein, daß der Seher, der dieses Kind im Geiste schaut, für den es also ideell gegenwärtig ist und ideell in die Welt eintritt, es auch, weil es zugleich Mittelpunkt der ganzen Geschichtsentwickelung und speziell normgebend für Juda ist, als Zeitmesser für Juda hinstelle? Daß er damit in keiner Weise die jetzt schon zu erwartende Geburt des Emmanuel andeuten will, ist nicht bloß daraus ersichtlich, daß er das Kind im Lande Israel aufwachsen sieht — was mit dem Bestande des Königthums des Hauses Davids, das er doch so klar als fortdauernd und die syrisch-ephraimitische Periode überlebend schildert, unvereinbar wäre — als auch namentlich aus 6, 11. 12, einer Stelle, die ein langes und wiederholtes Läuterungsgericht weissagt, ehe der „heilige Same“ aus Juda sich entwickelt.

Der Inhalt der Aussage hat sich insoferne im Messias verwirklicht, als er im Gebiete von Israel aufwuchs zu einer Zeit, wo das Land, unter fremde Herrschaft gerathen, seines einheimischen Glanzes beraubt, also verödet war, und er selbst in ärmliche Verhältnisse sich hineinversetzt fand.

Anmerkung. Wollte man eine irgendwie genaue Geschichte der Auslegungen dieser Stelle und deren Kritik schreiben, so müßte man einen Band füllen. Es mag daher hinreichen, hier noch kurz auf die eine oder andere abweichende Erklärung hinzuweisen. Die Rationalisten wollen keine messianische Beziehung anerkennen. Die Einen verstehen Emmanuel nur von der gnadenreichen Gegenwart und Hilfe Gottes und Almah von Jerusalem, das nicht erobert, oder von der Gemeinde Gottes, die nicht unterdrückt werden

soll. Andere wollen, daß Isaias auf eine gerade in der Nähe stehende Almah hinzeige, oder daß jede, die jetzt empfinge, das Kind „Mitunsgott“ nennen könnte wegen der bald bevorstehenden Hilfe. Andere verstehen unter Almah die junge Frau des Propheten selbst, entweder die Mutter des Schearjaschub, oder eine neu angetraute, so daß also Emmanuel der Sohn des Isaias wäre. Allen diesen Ausdeutungen wird schon dadurch jedwede Grundlage entzogen, daß Emmanuel bei Isaias im Folgenden als Messias, als Gott erscheint (8, 8. 9; 9, 5. 11 Kap.). Unsere Stelle ist nur ein erster Ansatz, ein Keim, den der Prophet legt und den er gleich darauf nach allen Richtungen hin entwickelt. Die Erklärung muß also den Emmanuel für den nehmen, als welcher er nach dem Eingeständnisse der Rationalisten selbst in Kap. 9 und 11 erscheint, und sie muß ihn schon hier 7, 14 so auffassen, weil diese Stelle der Ausgangspunkt ist. Isaias liebt es, einen fruchtbaren Gedanken zuerst nur anzudeuten und dann später ihn aufgreifend zu entwickeln; spätere Reden haben oft ihre Wurzeln und Keime in früheren, aphoristisch ausgestreuten Ideen. So auch hier. Derselbe Hinweis auf Emmanuel zeigt auch die Unzulässigkeit mancher von Katholiken aufgestellten Vermittlungstheorien zwischen der rationalistischen und prophetisch-messianischen Erklärung. Jede Vermittlung bringt den Propheten mit sich selbst in Widerspruch. Wenn ein Geschicht- oder Novellenschreiber auf S. 7 eine Person mit Namen Emmanuel einführt und dann S. 8, 9 und 11 u. s. f. von Emmanuel spricht und seinen Charakter entwickelt, so wird es Niemanden beikommen, dem Schriftsteller einen Doppelgänger in seine Conception hinein zu interpretiren. Warum soll eine solche Interpretationskunst einem Propheten gegenüber statthaft sein? Daher erscheint uns auch die Auslegung Scheggs ganz verfehlt. Er nimmt zwei Sinne an: einen individuellen, unmittelbar für die Zuhörer und die Gegenwart berechneten, d. h. „bis eine Jungfrau, die empfängt, gebären wird, d. h. noch in diesem Jahre werden solche Dinge zum Schutz des Volkes vorgegangen sein, daß sie ihr Kind: Gott mit uns nennen wird zur bleibenden Erinnerung an jene glorreiche Hilfe . . . er meint dabei nicht irgend eine bestimmte (vielleicht gegenwärtige) Jungfrau, sondern die Jungfrau überhaupt als Repräsentantin Aller“, und alsdann einen höheren, universellen, im Geiste der göttlichen Heilsökonomie liegenden, über die Gegenwart hinausreichenden, eine Prophetie in dem vom Evangelisten Matthäus (1, 22) ausgesprochenen Sinne (S. 76, 86). Genau besehen wäre also Isaias' Rede in der Weise eine Prophetie, wie die Worte Kaiphas' **expedit vobis, ut unus homo moriatur pro populo**, d. i. indem Isaias nur eine ganz gewöhnliche Zeitbestimmung geben wollte, lenkte der heilige Geist seine Ausdrucksweise so, daß die Worte zugleich vollkommen auf das Geheimniß der Menschwerdung passen. Allein der Schegg'schen Ausführung steht gleich im Wege, daß der Prophet nicht bloß eine Zeitangabe, sondern vor dieser Zeit ein Zeichen, eine Bestätigung seiner Weissagung geben will, wie der Wortlaut klar besagt; bei Schegg fällt das Zeichen völlig weg oder reduzirt sich auf die Redeweise: das Zeichen der Rettung soll sein, daß ihr innerhalb eines Jahres gerettet seid. Ferner wird diese Auslegung gerade durch den Emmanuel vernichtet, der Kap. 8, 9, 11 vom Propheten uns vorgeführt wird. Wie soll sodann eine ganz gewöhnliche Empfängniß und Geburt Symbol und Typus einer jungfräulichen sein? Wenn dann Schegg glaubt, man könne mit Recht gegen die ausschließlich messianische Erklärung einwenden, wie eine erst nach 700 Jahren erfolgende Geburt eines Kindes als Zeichen für Achaz gelten könne, und was denn auf eine messianische Beziehung unseres Verses hindeute, so ist die Antwort auf ersteren Einwurf in der Erklärung selbst mehrfach gegeben und er müßte sich schon durch den Hinweis erledigen, daß Gott auch sonst zukünftige Dinge als Zeichen für die Gegenwart verkündet habe; der zweite aber zerrinnt in Nichts, sobald man nur den Namen Emmanuel nicht für sich alleinstehend, sondern mit den Erklärungen nimmt, die der Prophet selbst in den folgenden Kapiteln gibt.

3) V. 17—25.

Für Juda klingt V. 16 tröstlich. Allein trotzdem muß an Juda die V. 9 aufgestellte Norm in Erfüllung gehen. Achaz hat nicht geglaubt, es muß die Strafe folgen trotz der Errettung Juda's. Schon im Zeichen selbst liegt eine bedrohliche Seite; für die nächste Zukunft aber kündigt sie an

V. 17: **„Herbeiführen wird der Herr über dich und über dein Volk und über das Haus deines Vaters Tage, wie sie nicht gekommen sind seit den Tagen der Trennung Ephraims von Juda — durch den König der Assyrer.“** Plötzlich, ohne alle Verbindung, also recht wirksam ist der Uebergang zur Drohweissagung, die alle überspannten Hoffnungen, denen sich Achaz etwa auf Grund von V. 16 hingeben möchte, gründlich zerstört. Und eine göttliche Ironie liegt in ihr. Die Könige, vor denen es dem Achaz graut, schaden ihm nichts, aber woher er Hilfe erwartet und woher ihm durch Besiegung von Syrien und Israel diese auch theilweise wird, gerade daher soll ihm arges Verhängniß kommen. Der Assyrer wird sich mit der Demüthigung Syriens und Israels nicht begnügen; Achaz hat seine Selbständigkeit selbst preisgegeben, dem mächtigen Bundesgenossen gegenüber muß Juda zum übermüthig behandelten Vasallenstaat herabsinken. Den treffendsten Commentar lesen wir 2 Par. 28, 20. 21. Durch die Anlehnung an Assur hat Achaz das kleine Juda abgetrennt von dem besonderen Schutze Gottes und es ins Getriebe der Weltmächte hineingezogen; wird es nun von diesen schließlich zermalmt, so ist die Norm V. 9 erfüllt: nisi credideritis, non permanebitis. Nur der Glaube kann dieses Gericht aufhalten, wie es in der That unter Ezechias geschah. Recht emphatisch steht am Schlusse nach dem Hebr.: „den König der Assyrer“.

Was V. 17 im Allgemeinen umfassender Weise ankündigt, legt das Folgende in bestimmteren Umrissen vor. Zweimal schildert der Seher den feindlichen Ansturm (V. 18. 20), zweimal auch die Folgen für das Land, die Verödung (V. 21. 23).

V. 18: **„Und es geschieht an jenem Tage, da pfeift der Herr herbei die Fliege, die am Ende der Ströme Aegyptens ist, und die Biene, die im Lande Assur ist.“** V. 19: **„Und sie kommen herbei und lagern sich alle in den Schluchten der Thäler und in den Klüften der Felsen und auf allen Gebüschen und in den gesammten Höhlen.“**

Assur (Chaldäa) und Aegypten ringen bald miteinander um die Weltherrschaft; Juda, seiner Lage nach wichtig für beide, bildet auch Tummelplatz und Zankapfel für beide und wird daher, da es selbst bald dem einen, bald dem anderen sich abwendet und zuneigt, von beiden hart mitgenommen. Das ist von jetzt an bis zum Falle Jerusalems durch Nabuchodonosor der Umriß der Geschichte Juda's. Der Beruf der Weltmächte ist es, Juda zu züchtigen für seinen Unglauben und sein Vertrauen auf Menschen. Das Gemälde, das der Prophet entrollt, findet in allen folgenden Katastrophen zusammengenommen seine adäquate Erfüllung.

Sibilabit erklärt Chrys. gut als bezeichnend die unwiderstehliche Macht Gottes, auf dessen Wink alles geschieht. Die Embleme sind nach verschiedenen Seiten hin trefflich gewählt. Von den äußersten Enden der Nilarme lockt der Herr herbei die Fliege; passendes Bild für Aegypten, das an dergleichen Thieren einen erstaunlichen Ueberfluß hat, und deren lästige Unverschämtheit und Schmutz auch den moralisch tief stehenden chamitischen Charakter des Götzendienstes und der Sitten abprägt, wie der Fliegenschwarm die zahllosen Heere der Aegypter und der Aethiopier[1]. In der bunten und farbig

[1] Aehnlich Chrys., a Lap.

gefleckten Biene sieht Cyrillus das Symbol der buntgeschmückten Assyrer (ähnlich Proc., a Lap. u. s. f.), dieselben heben die Heftigkeit des Angriffes, den Stachel auch als Vergleichungspunkte hervor (ebenso Theod. Hier.), welche die Assyrer als gefährlicher erscheinen lassen. Neuere bemerken noch mit Recht, daß Assyrien reich an Bienen war und jetzt noch ist (Belegstellen bietet Kn. ad h. l.). Die Aufzählung V. 19 verweilt noch im Bilde, zeigt aber zugleich, daß kein Versteck Sicherheit vor den alles überschwemmenden Heeresmassen der Feinde bieten wird. Hebr.: „Sie lagern sich in den Thälern der Abhänge (in abschüssigen Thälern) . . . auf allen Dornsträuchern und Triften."

Im Folgenden geht der Seher noch insbesondere auf das näherliegende Verhängniß durch die Assyrer ein; die feindliche Berührung mit Aegypten fand erst später statt, mit Nechao z. B. unter König Josias (4 Kön. 23, 29. 2 Par. 35, 20), wie schon Theod., Cyr., Proc., Hier. u. s. f. bemerken.

V. 20: **„An jenem Tage wird der Herr mit dem gedungenen Scheermesser, mit denen, welche jenseits des Stromes sind, mit dem Könige der Assyrer, abscheeren das Haupt und die Haare an den Füßen und den ganzen Bart."**

Juda ist, wie 1, 6, der Leib, der schmachvoll behandelt, seines Schmuckes, der Haare und des Bartes beraubt werden soll (vgl. 2 Kön. 10, 4). Gottes Werkzeug dazu ist das „gedungene Scheermesser"; eine sarkastische Bezeichnung, die auf die reichen Geschenke und die Dahingabe der Selbständigkeit geht, mit denen Achaz sich seinen eigenen Verderber miethet und bezahlt (vgl. 4 Kön. 16, 7. 8). In der Spezialisirung ist ein besonderer Nachdruck nicht zu verkennen. Jenseits des Stromes, d. i. des Euphrates. Das Verderben und die Schmach wird alle Stände des Reiches, modern gesagt den ganzen Staatskörper, heimsuchen. Die Assyrer erscheinen als Werkzeuge und Handlanger im Dienste der göttlichen Strafgerechtigkeit, wie Jer. 25, 9: Nabuchodonosor servum meum mittam oder Ez. 29, 18; Is. 10, 5; 13, 3 u. ö. Statt in his . . . im Hebr. „an den Uferländern (Uebergängen) des Stromes" als Angabe der Heimath jenes Scheermessers. Wie gründlich es seine Arbeit thun wird, zeigt das Folgende. Das reich bevölkerte Land mit seinen Städten ist verödet; als Nomaden ziehen die wenigen Reste der früher so gedrängten Bevölkerung auf den vereinsamt und unbebaut liegenden Fluren, den Zeugen des früher so regen Lebens, herum. Dieser Gedanke nöthigt nicht, das Bild des Abscheerens, wie Knobel will, von den Gewächsen zu verstehen, welche die Pflanzungen, Felder und Triften bedecken — das streitet mit der Auffassung des Bildes in 1, 6; und zudem wäre es eine zu sonderbare Vorstellung, das Ackerland mit einem menschlichen Körper zu vergleichen und die Hauptthätigkeit der Assyrer in der Zerstörung des Pflanzenwuchses bestehen zu lassen; nein, sie ruiniren das Reich als solches, und das andere ist nur die entsprechende Folge. Erstens die geringe Zahl der Bewohner V. 21 und V. 22, und zweitens die Verödung (V. 23—25). So Malvenda.

V. 21: **„Und es geschieht an jenem Tage, da hält sich ein Mann eine Kuh und zwei Schafe."** V. 22: **„Und wegen Ueberfluß an Milch wird er Butter genießen; denn Butter und Honig wird Jeder essen, der übrig ge-**

blieben ist in Mitte des Landes." Gut erläutert Hier.: Cum fuerint omnes opes Judaeorum translatae in Chaldaeam, tanta solitudo erit in terra Judaeae et tam incredibilis vastitas, ut nequaquam armenta boum habeant nec greges ovium: sed vix rarus habitator unam vaccam nutrire possit et duas oves, non ad arandum, sed ad cibum atque vestitum lactis et velleris. Propter inopiam quippe frumenti et omnium quae terra gignit ad comedendum lacte et butyro et agresti melle vescentur. Daß hier der Prophet den Abschluß der ganzen Katastrophe, wie er schließlich durch die Babylonier herbeigeführt wurde, vor Augen habe, und dessen Anbahnung und Einleitung eben Achaz' Politik war, bemerken auch schon mit Recht die älteren Exegeten, Mald. u. s. f. — vacca boum ein Kühlein Rindviehs; man kann Lev. 9, 2 (hebr. vitulum filium bovis) vergleichen und darnach vacca filia boum erklären; so Sa, Mar., Malv., oder es mit Schegg als Gegensatz zu den früheren armenta boum, wie Hier. a. a. O. anzudeuten scheint, fassen: von den Rindviehheerden erübrigt noch eine Kuh. Die reichlichen Weidestrecken verhelfen zu gutem Milchertrag, so daß sich der einsame Besitzer das Beste auswählen kann. Dieses ländliche Bild malt so recht, wie gründlich das Staatswesen mit seinem Prunk und Stolz, seinem Kriegslärm und Handel, seinen verschiedenen Ständen und Beschäftigungen zerstört ist. Juda soll also das Loos des Landes Israel theilen (V. 16). Darin liegt die Spitze der Drohung und die Erfüllung des non permanebitis V. 9. Daraus mag nun auch auf V. 15 noch ein neues Licht fallen. Wenn Emmanuel ins menschliche Dasein eintritt, ist auch Juda als Reich untergegangen.

V. 23. **„Und es geschieht an jenem Tage: jeder Ort, wo tausend Weinstöcke für tausend Silberlinge waren, wird zu Dornen und Disteln sein."** V. 24: **„Mit Pfeil und Bogen wird man dahin gehen; denn Disteln und Dornen werden im ganzen Lande sein."** Die besten Weinberge sind verödet und mit Gestrüpp überwachsen. „Weinreben, das Stück zu einem Sekel, d. i. etwa 12—13 Sgr., waren damals gewiß vorzügliche Reben. Heute rechnet man in Syrien, wo man die Weinberge noch nach der Zahl der Weinstöcke schätzt, die gute Rebe zu 1 Piaster, fast 2 Sgr." (Knobel). Bei der Verödung nahmen die wilden Thiere überhand, so daß man in den früheren Weinbergen Jagden veranstalten kann (For., Men., Calm., Kn.) oder aus Furcht vor Raubthieren sie nur bewaffnet betritt (so Mald., Sa, Mar., Malv., Tir., a Lap., Rosenm., Del. — beides zusammen Gesen., Drechsl.).

Wie die Weinberge, so sind auch alle bisher bebauten Berge zur öden Wildniß geworden. V. 25: **„Und betreffs aller Berge, die mit der Hacke behackt wurden, wird ferner keine Sorge sich geltend machen gegen Dornen und Disteln; zur Weide für Rinder wird es sein und zur Zertretung durch Kleinvieh."** Früher schützte man die bebauten Stellen gegen Unkraut; in Zukunft wird keine solche ängstliche Sorge stattfinden. In dieser Fassung schließt sich das timor veprium non veniet illuc am besten auch an das Vorhergehende an; der hebr. Text kann ebenso übersetzt werden. Diese Erklärung bietet von den älteren Malv., von den neueren Ew., Schegg, und sie ist der gewöhnlichen „man geht nicht dorthin aus Furcht vor Dornen und

Disteln" vorzuziehen; denn letztere streitet mit dem vorhergehenden Vers („mit Pfeil und Bogen wird man hingehen, weil Dornen ...") — zu der Ergänzung aber, „man begibt sich nicht dahin, um sie zu bebauen", welche allerdings einen annehmbaren Sinn ergäbe, „weil man nämlich das Dorngestrüpp und Unkraut nicht zu bewältigen hofft" (Knobel), ist im Texte kein Anhalt geboten.

Die Beschreibung von V. 21 an ist gedehnt und sehr in's Einzelne gehend. Sie verfolgt eben den psychologischen Zweck, das recht drastisch und ausführlich zu sagen, was den auf Assurs Hilfe Vertrauenden ganz unglaublich vorkam. Da der geistige Weinberg Juda's so verkommen ist, so soll auch das Land die Spuren des Gerichtes an sich aufzeigen.

Beachtenswerth ist noch der Fortschritt der Prophetie zur größeren Bestimmtheit. 6, 11—13 kündigt das Gericht an; 5, 26—30 ist dessen Vollstrecker ein ungenanntes Volk aus der Ferne; hier begegnen uns scharfe Umrisse und die Gerichtsvollstrecker des Herrn werden mit Namen genannt. Die Schilderung der Folgen (V. 21—25) bietet auch die beste Illustration zu dem in Joathams Zeit (Kap. 2—4) angekündigten Untergange alles Prunkvollen und Herrlichen. Ruit Jerusalem et Juda concidit 3, 8 u. ä. ist graphisch erläutert durch das zum Weidelande und Dorngestrüpp gewordene Juda.

Düster schließt die Rede an Achaz. Der Seher steht ja dem Unglauben gegenüber. Und diesem ist Emmanuel gesetzt in ruinam. Daß und wie er in resurrectionem ist, erklärt der Prophet in den folgenden 2 Abschnitten für die Frommen aus Juda.

Zweiter Abschnitt.

Kap. 8—9, 7.

Die verheißene Rettung vor den Angriffen Syriens und Samaria's wird durch ein speziell für die Gegenwart bestimmtes Zeichen bekräftigt (8, 1—7), aber auch die für Juda bevorstehende Züchtigung durch die Assyrer V. 8. Doch da Juda das Land des Emmanuel ist, kann es nicht für immer unterliegen (V. 9. 10). An diese Hoffnung anknüpfend belehrt der Seher über das Verhalten während der Zeit der Bedrängnisse: den Ungläubigen steht Finsterniß und Untergang bevor (V. 11—22); doch herrlich wird Emmanuel über sein gedemüthigtes Erbe aufstrahlen und den Thron Davids im ewigen Friedensreiche aufrichten nach glänzender Besiegung der Feinde (9, 1—7).

1) 8, 1—10.

Oben ward Emmanuel als Zeichen der Rettung gegeben (7, 14) und zugleich dessen in der Prophetie erschaute Empfängniß und Geburt als Ausgangspunkt zur Zeitbestimmung der zunächst bevorstehenden Errettung genommen (7, 15. 16). Diesem ideellen, nur aus dem Standpunkte der Vision heraus erklärbaren und darum für die Zuhörer nothwendig dunklem Maße oder Zeichen für die Zeit, stellt der Prophet jetzt ein reales, der Gegenwart ent-

nommenes Zeichen an die Seite. Schon der oft gleiche Ausdruck und die ganze Anlage desselben bekunden auf den ersten Blick, daß, weil eben Emmanuel noch nicht in dieses Leben eintritt, für diese eine Seite der Verheißung eine Substitution geboten wird, die zugleich auch zeigt, daß der wirkliche Emmanuel noch nicht zu erwarten sei. Somit wird jedem Mißverständnisse von 7, 15. 16 vorgebeugt; es ist übrigens, wie bemerkt, schon durch 6, 11—13 ausgeschlossen, Verse, die den Messias erst in ferner Periode erwarten lassen.

V. 1: **„Und der Herr sprach zu mir: nimm dir eine große Tafel und schreibe darauf mit Menschengriffel: rasch nimm Beute, schnell raube."**

Die Veranstaltung und Ankündigung soll auffällig und recht deutlich sein. Daher die „große Tafel" und die für alle groß und leserlich geschriebenen Worte, daher mit „Menschengriffel"; characteribus, quos quilibet possit videre ac legere Mald. oder stilo claro, wie Mar., Calm. nach dem Chaldäer erklären; ebenso Malv., Men., Tir. u. s. f. Oder man denkt an vulgäre Schriftzüge im Gegensatz zu einer nur für die Gebildeten leicht lesbaren Schrift. Das Hebr. übersetzt man: eilend Beute, jagend Raub (Kn.), in Bälde Trophäen, Beute eilt (Del.). Die Aufschrift soll zur Belehrung dienen und zum Wahrzeichen, daß Gott die Zukunft verkündet habe. Daher auch V. 2: **„Und ich zog mir hinzu zuverlässige Zeugen, Urias den Priester und Zacharias den Sohn des Barachias."** Mald.: i. e. scripsi coram illis, quae mihi Dominus praeceperat, ut possent testari populo rem ita esse, ut dicebam. Man vermuthet, es sei derselbe Urias, von dem 4 Kön. 16, 10 die Rede ist und der sich an dem Götzendienste des Achaz' später betheiligte. Er nimmt angesehene Männer zu Zeugen, deren Aussage Geltung hat. Durch diese bestimmte und unanfechtbare Art der Vorhersagung soll die untheokratische Politik Achaz' um so mehr verurtheilt werden — eine Mahnung für die Besseren, nicht der assyrischen Partei anzuhängen, sondern auf Gott allein zu vertrauen, der fortfährt, sich als lebendigen Gott zu bekunden. Welches ferner die Bedeutung der öffentlich ausgestellten Aufschrift sein sollte, erhellt aus dem Folgenden:

V. 3: **„Und ich nahte der Prophetin, und sie empfing und gebar einen Sohn. Und der Herr sprach zu mir: nenne seinen Namen: Rasch nimm Beute, schnell raube."** Hier ist eine der vielen Stellen, die zeigen, wie klar (realistisch wenn man will) die heilige Schrift die natürlichen Bedingungen der menschlichen Zeugung aufzählt. Hier aber gewinnt diese konkrete Bezeichnung des Vaters, der Mutter und des aktiven und passiven Zeugungsaktes noch eine besondere Bedeutung, wenn man 7, 14 gegenüberhält. Beide Stellen, so nahe zusammengerückt und doch so total verschieden in Bezeichnung der Bedingungen der Empfängniß müssen es selbst einem blöden Auge darlegen, erstens, wie der Prophet (und so gemeiniglich die heilige Schrift, angefangen von Gen. 4, 1) von einem natürlichen Hergange spricht und zweitens, daß er 7, 14 eben eine jungfräuliche Empfängniß ausdrücken will.

Mald.: prophetissam vocat, quod prophetae uxor esset, sicut uxorem regis reginam appellamus . . . ähnlich For., Sa, Mar., Malv., Bat., Clar., Est., Calm. — Doch meint Tir., daß vielleicht auch sie im

wahren Sinne eine Prophetin war, so wie Debora, Anna, Hulda. Der Sohn des Propheten selbst soll durch seinen Namen (hebr. Maherschalal, Chasbaz) ebenso, wie der andere Schearjaschub, eine prophetische Verkündigung, ein lebendiges Unterpfand für Juda sein. Ein vollständiger Satz als Name kommt auch sonst vor; vgl. 1 Par. 3, 20 Jaschub cheseb; 25, 4 Romamthi ezer; Esd. 8, 4 Eljeho enai: redibit gratia; exaltavi auxilium; ad Deum oculi mei u. dgl.

Anmerkung. Hieron., Cyrill., Theod., Euseb. u. a. erklären auch diese Stelle von der jungfräulichen Empfängniß; Spiritus sanctus superveniet in te, das sehen sie in accessi ad prophetissam angedeutet. Auch Pintus, Gorb., a Lap. und Men. treten für diese Auffassung in die Schranken. Allein mit vollem Rechte sagt schon der hl. Thomas: haec explicatio est magis extorta et in Scripturis non habet auctoritatem. Die einzig den Worten entsprechende Erklärung bieten Ephräm und der hl. Chrysostomus, die schon erkannt haben, daß es sich hier nur um den Sohn des Isaias handeln kann.

In analoger Weise wie oben 7, 16 wird die Bedeutung des Namens verkündet. V. 4: **„Denn bevor der Knabe seinen Vater und seine Mutter wird zu nennen wissen, wird man den Reichthum von Damaskus und die Beute von Samaria hertragen vor dem Könige der Assyrer.“** Mit Nachdruck ist wieder der Vater hervorgehoben hier, aber nicht 7, 16. In kurzer Frist, bevor noch das Kind des Propheten Ab und Em wird rufen können (so im Hebr.). „Das sind die ersten Wörter, womit das Kind noch vor Ablauf des ersten Lebensjahres sein Sprechen beginnt“ (Knobel). Gegen 7, 16 gehalten, ist die Prophetie bestimmter, indem sie den Besieger von Syrien und Israel nennt. Die Schätze der eroberten Hauptstädte wird man wie im Triumphe vor ihm hertragen. Die geschichtliche Erfüllung für Israel wird berichtet 4 Kön. 15, 29 für Syrien l. c. 16, 9 (Einschlägiges aus assyrischen Keilinschriften bietet Schrader, die Keilinschriften und das A. T. S. 148 u. f.).

Das Folgende erklärt, warum Gott diese Züchtigung über Israel verhänge; sie werde sich auch über Juda erstrecken, weil auch Juda an der Versündigung Ephraims seinen Antheil hat.

V. 5: **„Und der Herr fuhr fort abermals zu mir zu reden, sprechend,“** V. 6: **„deßwegen weil dieses Volk die Wasser von Siloe, die in stiller Ruhe dahinfließen, verschmäht und lieber sich den Rasin und den Sohn des Romelias erwählt hat,“** V. 7: **„deßwegen, siehe, wird der Herr über sie herfluthen lassen die Wasser des Stromes, die gewaltigen und vielen — den König der Assyrer und all seine Macht und er steigt empor über alle Bäche desselben und ergießt sich über alle Ufer desselben.“**

„Dieses Volk“ beziehen Viele auch oder nur auf Juda, indem sie dann von einer jüdischen, den auswärtigen Königen günstigen Partei sprechen (ähnlich schon Theod., Cyrill., Procop., Euf., For., Mald., Men., Tir., Kn.), allein den Worten angemessener und einfacher ist, wie schon Ephräm und Hier. es fassen: est autem sensus: quia populus decem tribuum magis voluit Rasin et filio Romeliae esse subjectus, quam stirpi David, quae meo coepit regnare judicio, faciam eum nequaquam his regibus, quos assumpsit, sed regi servire Assyrio, cujus potentia occupantis terram

Samariae inundationi fluminis comparatur. Die Quelle Siloe ist nach Lage und Beschaffenheit ein liebliches Bild für den Charakter des theokratischen Königthums des Hauses David. Sie fließt als kleines geräuschloses Quellbächlein, hervorkommend aus der Einbuchtung zwischen Sion und Moria, aus jener Bergschlucht, die sich zwischen dem südwestlichsten Abhange des Moria und dem südöstlichsten des Sionsberges hineinzieht, oder, wie Josephus sagt, an der Ausmündung des Tyropöon. Mithin fließt das Gewässer, wie Hier. bemerkt, ad radices montis Sion (h. l.) und in radicibus montis Moria (ad Matth. 10, 28); es bespült den Sion, den Sitz des Königs und den Moria, wo der Gottkönig seinen Thron hat, und sinnbildet durch sein klares geräuschloses Wasser, daß das Davidische Königthum ein in Gott ruhiges, vom Weltpomp entferntes sein soll. Der Herr tadelt somit an Israel die Grundsünde, den Abfall von dem theokratischen König; dafür haben sie sich an Ausländer, an den Sohn eines gewöhnlichen Mannes ohne göttlichen Beruf hingegeben. Das Hebr. schildert die Intensität und Freude dieser Hingabe und wegen des Jubels mit Rasin und dem S. . . ." Gut bemerken ferner die heiligen Väter, Cyrillus, Eusebius, Basilius, Hier., daß die Quelle Siloe (Schiloach, missus vgl. Joh. 9, 7) Sinnbild, wie des Davidischen Königthums, so besonders auch ein Hinweis sei auf den wahren Missus, auf die wahre Quelle, fons aquae salientis in vitam aeternam; und gewiß, der Abfall vom theokratischen Reiche ist auch der Abfall vom Messias, die Drangabe der messianischen Hoffnungen, die ja gerade Bedeutung und Gipfelpunkt des theokratischen Reiches bilden. Gott trifft seine Heilsveranstaltungen geräuschlos, unscheinbar; seine Wege sind lieblich, segenspendend, wie die kühle, schmackhafte Siloequelle. Doch Israel hat sich dem Weltgetriebe zugewendet. Der gewaltige, alles überfluthende, niederwerfende, zerstörende Strom — ein vielsagendes Bild der gewaltthätigen, alles niedertretenden und vernichtenden, gottabgewandten und daher fluchbringenden Weltmacht, die hier durch Assur repräsentirt ist. In dieser Ueberschwemmung wird Israel untergehen; es hat sich an die gottfeindliche Weltmacht angelehnt; eben daher soll ihm Strafe werden. Das ist zugleich Einleitung und Vorbereitung für Juda. Denn auch Juda hat in seiner Spitze, in seinem Könige, dem die große Masse beipflichtet (vgl. 7, 2), Gottes Hilfe und die an Davids Haus geknüpften Verheißungen mißachtet, mithin auch seinerseits die stillen Wasser Siloe's verschmäht und lieber hilfesuchend nach dem großen Strome, nach Assur, sich hingewendet, darum V. 8: **„Und er wird sich ergießen durch Juda hin, überschwemmend und voranströmend wird er bis zum Halse reichen. Und die Ausspannung seiner Schwingen wird überdecken die Breite deines Landes, o Emmanuel!"** Das Bild ist klar; die unheilbringenden Fluthen wälzen sich voran, thürmen sich auf, sie reichen „bis zum Halse" am Staatskörper von Juda; also äußerste Noth und Bedrängniß, aber im Gegensatz zu Ephraim kein völliger Untergang. Die Flügel, Flanken, Seiten des Stromes, seine Enden überfluthen und erfüllen die ganze Breite des Landes. Der Prophet bleibt im Bilde. Ob „bis zum Halse" speziell Jerusalem gemeint sei, das bei der assyrischen Invasion allein uneingenommen, unüberschwemmt bleibt? Mald., Sa, Mar., Malv. und schon Ephräm u. a. nehmen es an und das Targum gibt ausdrücklich

„bis nach Jerusalem". Aber Juda kann nicht untergehen. Gerade die äußerste Noth ist das sicherste Unterpfand der nahen Rettung. Dieses freudige Bewußtsein bricht siegreich durch und bietet dem Seher die Wendung: „überdecken die Breite deines Landes, o Emmanuel." Es ist ein feierlicher Appell an die Verheißung! Das Land und Volk des Herrn — kann nicht zerstört werden! Man beachte den Ausdruck dein Land, o Emmanuel. Juda ist das Land Jehovahs; so nennt es Is. 14, 2 super terram Domini; der Herr nennt es terra mea (14, 25); vgl. 36, 18. 20; 47, 6, so auch Osee 9, 3. Jer. 12, 14; 16, 18; 2, 7. 1 Kön. 26, 19. 2 Kön. 14, 16 u. ö. hereditas Domini. Wie modern sentimental und lächerlich wird hier schon die Erklärung Knobels u. a., nach der Isaias so zu seinem Wiegenkinde spricht — und obendrein, wie ungereimt. Wie kann Juda das Land des Sohnes des Isaias genannt werden?

Der Name Emmanuel und der Ausblick auf den Retter, den Messias, wirkt zündend auf den Seher. Er schaut in der einen Siegeshoffnung und in der Niederwerfung des mächtigen Assyrers schon das Symbol und Unterpfand des glänzenden Sieges des Gottkönigs über alle Feinde. Darum der Siegesjubel, der seinem Herzen entströmt, im Zusammenhange mit Emmanuel. V. 9: **„Schaaret euch zusammen, o Völker und werdet überwunden: höret es, alle Länder fernhin: rüstet euch in Kraft und werdet überwunden, gürtet euch und werdet überwunden!"** V. 10: **„Fasset zusammen einen Rathschluß — er wird zu nichte werden; sprechet aus einen Entschluß — und er soll nicht geschehen, weil mit uns Gott (weil Emmanuel)!"**

In wenig Worten ein herrlicher Triumphgesang, der die ganze Weltgeschichte in ihrem tiefsten Grunde, in ihrer göttlichen Bedeutung und Lenkung enthält! Die beiden Verse sind die erhabene Idee, welche Isaias von Kap. 13—27 im Einzelnen durchführt, nachdem er bis Kap. 12 Assurs Sturz geschildert und den messianischen Friedenskönig verherrlicht. Die untheokratische Politik Achaz' streckt hilfeflehend die Hände aus nach dem Phantom der heidnischen Weltmacht, die freilich dem Unglauben imponirt — die Prophetie, Hüterin und Wächterin der Theokratie, muß das Correktiv geben — sie zeigt den Zusammenbruch derselben, das ewige und einzige Reich des Messias. Darum nicht mehr bloß Assur, nein „alle Fernen der Erde" sollen das Grundgesetz des Herrn vernehmen, daß alle Anstrengungen gegen das Reich des Herrn vereitelt werden. Er fordert alle Völker auf, ihre Kraft zu vereinen, mit aller Macht sich zu rüsten, alle Mühe und Anstrengung aufzubieten: und während in dreifacher Steigerung das Aufgebot aller physischen Macht geschildert ist, congregamini, confortamini, accingite vos, klingt dreimal derselbe Siegesruf dazwischen: vincimini. Und — so geht die Steigerung voran — vereinigt mit der physischen Macht all die Ueberlegung, Klugheit und Thatkraft des menschlichen Geistes, all die Erfindungsgabe, Intelligenz (Rathschluß) und Energie (Beschluß), wie sie der ganzen Weltmacht inne wohnen mag — alles soll zerrinnen, eitel zerschellen. Warum? quia Emmanuel so im Hebr. — die kürzeste und hier nach dem fünfmaligen Siegesrufe — die wirkungsvollste Antwort. Die Weltreiche sinken zusammen durch Emmanuel und wegen Emmanuel. Wir haben hier zugleich die herrlichste Illustration zu 2, 11. 17; dieselbe Idee, der Daniel Ausdruck

verleiht: in diebus autem regnorum illorum suscitabit Dominus coeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur . . . comminuet autem et consumet universa regna haec et ipsum stabit in aeternum (2, 44). Wie absurd es sei, hier, da Emmanuel in diesen Causalnexus so klar vom Seher gebracht ist, noch den Sohn des Isaias zu verstehen, bedarf keiner Erörterung. Man kann diesem Beweise auch nicht dadurch entrinnen, daß man das Wort hier appellativ faßt „weil Gott mit uns ist“ — denn der Sinn bleibt: am Lande des Emmanuel V. 8 muß und wird alle feindliche Macht scheitern. Diese Idee hat aber nur dann einen Sinn, wenn Emmanuel als der Gottkönig gefaßt wird, der sein alle Völker überwindendes Reich in Juda und durch Juda gründet; mit anderen Worten, dem Lande Juda wohnt diese Siegeskraft inne, weil es das Reich Emmanuels, das Erbtheil Jehovahs ist. Das spricht unsere Stelle klar aus und damit hat der Prophet auch ebenso klar es ausgesprochen, wer Emmanuel sei. — Der hebr. Text lautet: „erbost euch Völker und brechet zusammen vor Entsetzen“, so wörtlich genau Diestel; Ewald: „und verzweifelt“; Del.: „und zerscheitert“, das vincimini gibt den Sinn gut. Dann folgt zweimal das gleiche Glied: „rüstet euch und brechet zusammen“, während der lat. Text confortamini . . . et accingite vos hat. Der griech. faßt es von wiederholten Angriffen „wenn ihr wiederum mit Kraft euch rüstet, werdet ihr wiederum besiegt werden“. — Trefflich bemerkt hier Hier., wie diese Stelle den Christen ein Trost ist bei den Verfolgungen und Angriffen der Heiden und der Ketzer.

2) 8, 11—22.

Im Vorstehenden hat der Seher schon den wahren Trost für die assyrischen Bedrängnisse ausgesprochen und dadurch auch die Grundlinien für das Verhalten der Gläubigen gezeichnet. Er braucht nur mehr die eine oder andere Erläuterung anzufügen, die es klar mache, auf welchem Wege Gott, der den Sieg durch Emmanuel verspricht, sein Volk jetzt wolle wandelnd wissen. Daher fährt er fort, zugleich seine frohe Siegesgewißheit begründend. V. 11: **„Denn dieses sprach der Herr zu mir — da er mit kräftiger Hand mich warnte, nicht auf dem Wege dieses Volkes zu gehen, — sprechend:“** V. 12: **„Saget nicht: Verschwörung; denn alles, was dieses Volk spricht, ist Verschwörung; und heget nicht seine Furcht und erschrecket nicht!“**

Der hl. Thomas erläutert: ponitur populi instructio, quid sit timendum et quid non. Zugleich eröffnet der Prophet, daß ihm durch eine besonders klare und eindringliche Gottesoffenbarung die oben geäußerte Zuversicht und sein Verhalten inmitten der gegenwärtigen Wirrnisse mitgetheilt worden sei. „Die Hand des Herrn“ ist Ausdruck für den Einfluß Gottes, durch den er seine Propheten zu gewissen Reden und Handlungen bestimmt; in manu forti heißt daher in valida ac vehementi prophetia quae vim magnam et efficacitatem prae se ferret (Malv.). „Der Weg dieses Volkes“ ist hinlänglich durch 7, 2 die übermäßige Furcht vor den Feinden und durch Achaz' Bittgesuch an die Assyrer gekennzeichnet und wird auch in V. 12 als eine verkehrte Furcht, vor der die wahren Verehrer Jehovahs sich

hüten sollen, beschrieben. Der König und die Masse des Volkes betrachten die Ereignisse nicht mit den Augen des Glaubens, erschwingen sich zu keinem Vertrauen auf den Herrn und suchen daher in rein menschlicher Weise der Klugheit Hilfe und Stütze bei den mächtigen Assyrern. Anders der gläubige Kern. Er soll erstens nicht nach dem Urtheile der Masse über die Ereignisse denken und daher zweitens auch die Furcht der Masse nicht theilen, sondern alle Furcht und Hoffnung einzig auf den Herrn vereinigen. So V. 12 und 13. Zuerst das Urtheil: ne dicatis conjuratio; Hebr.: „nennet nicht Verschwörung alles, was dieses Volk Verschwörung nennt." Die Auffassungen der Erklärer gehen in der näheren Bestimmung dieser „Verschwörung" auseinander. Die Erklärung Mancher (For., Mald., Sa, Mar., Tir., Gord. . . .), von einer Verschwörung gegen den König und in Betreff der Uebergabe an die Feinde (Calm.), bedarf keiner Widerlegung; denn eine solche Gesinnung würde ja von der Masse gar nicht Verschwörung genannt worden sein. Ansprechender ist schon die Erläuterung des hl. Hier.: noli duorum regum conjurationem timere (so auch Thomas), sed hoc magis considera, quod omne quod loquitur hic populus adversum me conjuratio est. Tu autem ne timeatis insidias populi, sed Dominum timete. Allein dem hebr. Wortlaute wird sie nicht gerecht, namentlich im zweiten Theile. Dasselbe gilt von der Interpretation Scheggs: Verschwörung sei gleich Abfall von Gott, und demnach der Sinn: saget nicht: was sollen wir Gott länger dienen, er hilft uns ja doch nicht; wir wollen einmal die Hilfe der Götter versuchen. Aehnlich auch Malv. — Als völlig unpassend ist die Auslegung von Neteler, Delitzsch abzuweisen: „wenn die Propheten und die Seinigen der Verbindung mit Assur entgegenarbeiten, so ist das nicht gemein menschliche Conspiration wider Königs- und Volkswillen", denn Gott brauchte doch den Isaias und die Gläubigen nicht zu warnen, daß sie ihre Verbindung und die Politik Gottes nicht, wie das Volk, Verschwörung nennen sollten! Andere, wie Sanchez, a Lap., Men., Kn. verstehen die Worte, man solle die Verbindung der zwei Könige gar nicht Verschwörung nennen, und nicht so viel Wesens aus ihr machen, denn sie sei nur ein leerer Traum. Aber sie war doch im eigentlichen Sinne eine Verschwörung gegen das von Gott über Juda gesetzte Königshaus. Andere fassen all diese Erklärungen zusammen: „das eingeschüchterte Volk ahnte überall Verschwörung und griff selbst dazu; diesem blinden Schrecken gegenüber macht der Herr das Eine geltend: Gottesfurcht" (Loch). Der ganzen Sachlage angemessener klingt die Mahnung, daß die Gläubigen in den Vorfällen, welche das Volk nur als Verschwörung, als einen von den feindlichen Königen geplanten Angriff auf das Haus Davids betrachtet, die höhere Hand des Herrn erkennen sollten, der die Feinde als Zuchtruthe schickt. Sie sollen demnach diese Ereignisse und Zulassungen unter dem höheren, providentiellen Gesichtspunkt betrachten, daher von der Furcht, wie das Volk sie hegt, sich nicht bestricken lassen und vor den drohenden Gefahren nicht erbeben. Wie diese Vorfälle zu nennen seien, zeigen Stellen, wie: *Dominus* coepit mittere in Judam Rasin et Phacee (4 Reg. 15, 37), tradidit eum Dominus Deus in manus regis Syriae (2 Par. 28, 5). Humiliaverat enim Dominus Judam propter Achaz . . . adduxitque contra eum Thelgatphalnasar . . .

l. c. 28, 19 u. f. Der Seher weist sie zur Erklärung der betrübenden Ereignisse auf 7, 9 zurück; im Unglauben liegt die Wurzel aller Uebel, der Unglaube ist auch der Vater der jetzigen Angst. Daher weist er ihnen den einzig wahren Gesichtspunkt in V. 13: **„Den Herrn der Heerschaaren, ihn heiliget; er sei eure Furcht und er sei euer Schrecken!“** Die Wortstellung schon ist nachdrucksvoll; sehr bezeichnend ist hier „dominus exercituum“; ihn heiligen heißt ihn als heilig anerkennen und bekennen, und daher die Züchtigungen seiner Gerechtigkeit im Geiste der Buße und Demuth annehmen, aber auch den Verheißungen des Heiligen Israels mit vollem Vertrauen sich hingeben.

Der Glaube an den Heiligen und das Bewußtsein, daß in Juda so viel Sünde und Unglauben herrscht, wird dann in ihnen jene Stimmung zuwege bringen, daß nicht Menschen, die aus sich ohnmächtig sind, sondern Gott allein Gegenstand ihrer Furcht sei. Wohl denen, die diese Gesinnung in sich ausprägen — aber wehe denen, die in der ungläubigen Stimmung verharren. Das der Inhalt der folgenden zwei Verse. V. 14: **„Und er wird euch zum Heiligthum sein. Zum Steine des Anstoßes aber und zum Fels des Aergernisses den beiden Häusern Israel und zum Fallstricke und zum Sturze den Bewohnern Jerusalems.“** V. 15: **„Und sehr Viele aus ihnen werden anstoßen und fallen und zerschmettert und verstrickt und gefangen werden.“**

Grundgedanke ist: Gott behandelt den Menschen und tritt ihm gegenüber entsprechend dem, wie der Mensch sich zu Gott stellt; vgl. Ps. 17, 26 cum sancto sanctus eris u. s. f. Denen, die ihn heiligen, wird er zum Heiligthum sein, d. h. zur Stätte des Schutzes, der Begnadigung, des Segens: tamquam templum et locus sacer, in quo tuti et securi sub praesidio Domini maneatis (Malv., ähnlich Mald., Tir., Calm.; vgl. 3 Kön. 1, 50; 2, 28; als Asyl und als Stätte des Trostes vgl. Ps. 26, 5; 30, 21 und besonders oben 4, 6). Aber cum perverso perverteris! Die Ungläubigen stoßen sich an den Wegen des Herrn und verlästern seine Führungen; dadurch bereiten sie sich selbst Sünde und Gericht. Durch den Unglauben gereichen ihnen gerade die Verkündigungen der Propheten zu größerer Sünde (6, 10). Israel ist hier, wie oft, das Gesammtvolk, daher die beiden Häuser, die Reiche Juda und Samaria. Jerusalem, das Centrum der Theokratie, durch den Tempel geheiligt, birgt doch soviel Unglauben in sich, weßhalb der Seher mit besonderem Nachdruck auch für seine Bewohner die Züchtigung hervorkehrt. Um die Masse, die dem Unglauben fröhnt, kenntlich zu machen, gebraucht der Prophet eine gewisse Fülle von Bildern und Ausdrücken, die zugleich verschiedene Gattungen oder Stufen von Sünde und Strafe sinnbilden mögen. In V. 15 gehören die drei ersten Verba zu dem Bilde des Steines und Felsens; die zwei letzteren zu dem andern Bilde „der Schlinge und des Fallstrickes“, oder „Schlinge und Netz“ (hebr.). Es soll recht deutlich ihnen vorgemalt werden: nisi credideritis, non permanebitis. Damit hat der Prophet in großen Zügen die Verhaltungsregeln und den schließlichen doppelseitigen Ausgang, je nach dem Glauben oder Unglauben, gezeichnet. Darum folgt zur Bekräftigung V. 16: **„Binde zusammen das Zeugniß und versiegle die Lehre bei meinen Jüngern.“** Wie

er oben 8, 2 Zeugen herbeizog, so soll er hier die Verkündigung, das göttliche Zeugniß über die Zukunft, wie in einem Buche zusammenbinden und diese Urkunde in Gegenwart der „Schüler Gottes“, d. i. gläubiger Verehrer des Herrn, versiegeln, damit sie verwahrt bleibe und dann seiner Zeit Zeugniß ablege. Dadurch soll für die Schaar der Getreuen, denen ja hiemit auch der Inhalt der Verkündigung als eine Sache höchster Wichtigkeit mitgetheilt wird, der Leitstern gegeben sein bei den kommenden Trübsalen und der Schlüssel zum Verständniß der Zukunft. Aehnlich Dan. 12, 4; 8, 26. So auch Mar., Tir., Men., Gesen., Knobel. Andere betonen bloß die Uebergabe und Ermahnung an die Jünger (Mald., Malv.). Noch Andere fassen die Worte als Bitte des Propheten an Gott: er möge diese für die Menge unfaßbare Prophetie wohlverwahrt in den Herzen der Seinigen deponiren (so Vitr., Drechsler, Del.).

So ist denn das Gericht unvermeidlich, mit Unterschrift und Siegel bekräftigt. Was sollen nun die Getreuen des Herrn thun? Was Isaias bisher angedeutet, führt er ihnen nun in spezieller Anwendung vor, indem er das ipsum sanctificate praktisch erläutert. Daher V. 17: **„Ich will harren auf den Herrn, der sein Antlitz verbirgt vor dem Hause Jakob und will auf ihn hoffen.“**

Er lehrt sie an seinem Entschlusse, den Glauben zu üben, der hier in Erwartung, Hoffnung und Sehnsucht sich ausspricht, daß der Herr, der das Licht seines Antlitzes, d. i. seine Huld und Gnade für eine Zeit dem sündigen Volke entzogen hat, sich getreu seinen Verheißungen dem Hause Jakob wieder zuwende. Liegt ja doch schon im Namen Haus Jakob ein Unterpfand, weil eine Erinnerung an die den Patriarchen zugeschworenen Verheißungen. „Er verbirgt sein Antlitz“ — von diesem Gesichtspunkte aus, und nicht wie das Volk (V. 12), sollen sie die kommenden Trübsale ansehen. Gut bemerkt Cyrillus: die Bedrängnisse, die anderen Veranlassung zum Ruin werden, sollen für sie eine Gelegenheit sein, den Glauben und die gute Gesinnung ihrer Herzen um so mehr zu bethätigen. Zur Stütze dieses Vertrauens weist er hin auf die Unterpfänder und Motive, die der Herr im Propheten selbst und in seinen Knaben mit den bedeutungsreichen Namen gegeben. V. 18: **„Siehe, ich und meine Knaben, die der Herr mir gegeben, (sind) zum Zeichen und Vorbild für Israel vom Herrn der Heerschaaren, der auf dem Berge Sion wohnt.“**

Diese Trias: Isaias selbst, das „Heil Jehovahs,“ dann seine Knaben „der Rest bekehrt sich“ und „Schnell Beute, bald Raub“, ist ein lebendiger und sprechender Zeuge der Plane Gottes. Diese Namen, gut erwogen, müssen die in V. 17 geforderte Gesinnung hervorrufen. Gegeben hat sie Jehovah, der Bundesgott, weil er mit Beziehung auf die heilsgeschichtlichen Thatsachen die Namen wählte und sie als vorbildende Charaktere der sich gestaltenden Zukunft hinstellte. Gut For.: summam omnium quae dixit et omnium fere quae dicturus est illis nominibus comprehendit. Eben dadurch hat sich Gott auch als den ewig treuen Bundesgott bewährt, der noch immer auf Sion in Mitte seines Volkes wohnt und der durch diesen Titel selbst bezeugt, daß er sein Volk nicht verwirft. Wie nun dieser lebendige Gott von den Seinen bekannt werden müsse, davon eine Anwendung: V. 19:

„Und wenn sie zu euch sagen: fraget an bei den Beschwörern und Wahrsagern, die zischen bei ihren Zaubereien; soll das Volk nicht bei seinem Gotte sich befragen? für die Lebenden bei den Todten?“

Die Wahrsagerei u. dgl. blüht besonders in trüben, drohenden Zeiten. Will ja der Mensch dann gerade den Schleier der Zukunft lüften. Wenn nun die fieberhafte Angst die abergläubischen Ungläubigen zu den Wahrsagern treibt und sie dieses angebliche Heilmittel auch den Getreuen des Herrn dringendst anrathen, dann sollen diese zunächst die ganz einfache Erwiederung geben, ob es denn nicht billig und selbstverständlich sei, daß das Volk bei seinem Gotte, nicht anderswo sich Raths erhole — eine Antwort, die selbst einer heidnischen Anschauung vernünftig vorkommen muß, da ja der Gott, als Nationalgott in heidnischer Weise gedacht, zunächst für sein Volk sorgt, dessen Glanz und Größe eben auch die seine ist. So ist die ganze Unnatur des Wahrsagerwesens bei den Israeliten aufgedeckt, zumal der Gott seines Volkes sich durch seine Propheten als lebendigen Orakelspender bekundet. Die zweite Frage legt den Widersinn der Wahrsagerei aus der Wesenheit derer dar, von denen man Aufschluß verlangt: soll man denn bei Todten für die Lebenden Rath und Hülfe suchen? Wer sind diese Todten? Viele (Thomas, Mar., Men., Tir., Kn. u. a.) denken an die todten Götzen (vgl. Habac. 2, 18. Ps. 113, 4 u. f. an zweiter Stelle), so auch wohl Hier., a mortuis sive mortuorum hominum simulacris, indem er die Götter euhemeristisch als verstorbene Menschen betrachtet. Andere fassen die Stelle von eigentlichen Todtenbeschwörungen, von der Nekromantie. So schon der griech. und wohl auch der chald. und syrische Uebersetzer; sodann die griech. Erklärer (Theod., Cyrill., Eus.), und von den latein. Mald. und Malv. u. a. Diese Erklärung verdient den Vorzug. Denn schon der Wortlaut empfiehlt sie, da die Götzen nicht einfachhin als „Gestorbene“ bezeichnet werden [1], und der Gegensatz „betreffs der Lebenden bei den Gestorbenen (מֵתִים) anfragen“ und Deut. 18, 11 sie nahe legt. Ferner führt schon die Bezeichnung der Beschwörer als Oboth, Ob (אוֹב) auf Nekromantie. Denn 1 Kön. 28, 7 wird das Weib, durch welche Saul den verstorbenen Samuel beschwören lassen will, als im Besitze eines Ob bezeichnet. Richtig Foreiro: est spiritus in sepulchris mortuorum et locis subterraneis qui rogatus voce stridula respondet, deinde etiam ejusmodi sciscitator qui talem artem exercet atque etiam umbras et manes evocat. Das Hebr.: „befragt auch bei den Todtenbeschwörern und Wahrsagern, den zirpenden und den flüsternden“, die Beiwörter beziehen sich auf die murmelnde und wichtig thuende Art, mit der die magischen, seltsam klingenden Formeln in ungewöhnlichen Tönen recitirt wurden. Der griech. Text hat hier und an den entsprechenden Stellen sonst die „Bauchredner“ — leicht möglich, daß diese Kunst gerade bei den vorgeblichen Todtenbeschwörungen die besten Dienste leistete.

In den zwei Fragen hat der Seher die ganze Unnatur und den Un-

---

[1] Nur an einer Stelle, Ps. 106, 28 (Hebr.) scheint es, das die Götzen geradezu מֵתִים genannt werden, vgl. Num. 25, 2; doch denken auch hier Einige an nekromantische Opfer, die den Dis manibus gebracht wurden; vgl. Hupfeld-Riehm zu Ps. 106, 28.

verstand der Wahrsagereien angedeutet, namentlich für Juda, das seinen lebendigen Gott, auf Sion thronend und Vorzeichen gebend (V. 18), besitzt. Jetzt gibt er die positive Norm, zugleich mit einem entschiedenen Entweder — Oder. V. 20: **„Zur Lehre vielmehr und zum Zeugnisse! Wenn sie nicht diesem Worte gemäß sprechen, wird ihnen kein Morgenlicht sein.“** Der Wahlspruch bei allen Trübsalen soll sein, die Unterweisung der Propheten und das Zeugniß des Herrn als Norm anzuerkennen (vgl. V. 16). Wer nicht in diesen Ruf einstimmt und seine Gesinnung und Handlungsweise ihm entsprechend einrichtet, für den wird in der trüben Leidensnacht kein Hoffnungsstrahl, kein Schimmer des anbrechenden Morgenrothes der Erlösung und des wiedergeschenkten Glückes aufgehen. Das Folgende schildert nun die aussichtslose Leidensnacht für die Ungläubigen (V. 21, 22) und dann im herrlichen Gegensatz dazu die lux matutina, die für die Gläubigen mitten in der Erniedrigung und Trübsal aufstrahlt (9, 1—7).

Anmerkung. Der hebr. Text wird verschieden gegeben, da die Partikel אִם לֹא, und besonders אֲשֶׁר Schwierigkeit macht. Die Fassung der Vulgata ist die einfachste und beste für den Zusammenhang; ähnlich auch Vitr., Ros., Ges.; andere verbinden: „zum Gesetz, zum Zeugniß: fürwahr, so sprechen die, denen keine Morgenröthe ist“ (so de Wette, Hitzig, Ewald, Drechsler u. a.), was aber den ungereimten und gegen allen Zusammenhang ankämpfenden Gedanken ergäbe, daß sie zum Gesetz ihre Zuflucht nähmen und doch keine Aussicht auf Heil hätten. Knobel faßt den Satz fragend: „sollen nicht also sprechen die, welchen keine Morgenröthe ist?“ d. h. gerade ein von seinem Gotte schwer bestraftes Volk sollte in sich gehen. Aber der Ausdruck „es ist keine Morgenröthe“ sagt nicht bloß harte Züchtigung, sondern Züchtigung, auf die kein Tag des Glückes, kein Licht der Gnade mehr folgt, eine Leidensnacht, die keine Morgenröthe mehr schaut. Diese Bemerkung gilt auch gegen Diestels Erklärung: „wenn das Volk nicht also spricht, dem doch keine Morgenröthe ist, so irrt es umher“. Er erklärt: „das menschlichem Ermessen nach kein Heil zu erfahren hat“, allein dieser Zusatz wäre hier rein überflüssig des Folgenden wegen, und wenn dem Volke doch keine Morgenröthe ist, wozu dann noch die Leidensnacht von der Bedingung abhängig machen, daß es nicht in den Ruf einstimmt! Diese Bedingung streitet mit dem im Relativsatz ausgesprochenen Gedanken; gründet die Bedingung auf Wahrheit, so ist der Relativsatz falsch und ungereimt, und umgekehrt. Die griech. Uebersetzung wußte schon mit dem hebr. Texte, wie es scheint, nichts anzufangen: „er gab das Gesetz zur Hilfe, damit sie sagen οὐχ ὡς τὸ ῥῆμα τοῦτο, περὶ οὗ οὐκ ἔστι δῶρα δοῦναι περὶ αὐτοῦ?!“

V. 21: **„Und man wird daselbst umher irren, zusammenstürzen und hungern, und wenn man hungert, zürnen und fluchen seinem Könige und seinem Gotte; und blickt man aufwärts** (V. 22) **und sieht man zur Erde — siehe, da ist Bedrängniß und Finsterniß, Zerrüttung und Drangsal und bleibendes** (unentfliehbares) **Dunkel und man wird der Drangsal nicht entrinnen können.“** Treffliche und allseitige Schilderung der hoffnungslosen Leidensnacht der Verächter Gottes; unstät irren sie im Lande umher, straucheln und fallen, leiden bitteren Mangel; das Elend reizt sie zur Wuth, in der sie ohnmächtig zürnend allem, was Menschen heilig ist, der menschlichen und göttlichen Ordnung, fluchen. Aber dadurch verstricken sie sich erst recht in das Unheil. Daher schildert nun der Seher die dunkelste Nacht der Drangsal. Kein Lichtschimmer am Himmel und auf der Erde selbst nur Noth über Noth, Trübsal an Trübsal, Auflösung und Drangsal, undurchdringliches Dunkel, das den Unglücklichen überallhin verfolgt, aus dessen Bereich er nicht entfliehen kann. Hic ponit desperationis tristitiam, sagt bündig der hl. Tho-

was. Die Ausdrücke sind gehäuft, damit der Gegensatz zum Lichte sich um so schärfer abhebe. Non est pax impiis, wie es Isaias später im zweiten Theile am Schlusse eines jeden der drei Abschnitte bündig ausspricht. Hier ist die Wahrheit niedergelegt, daß es auch für den alten Bund keinen anderen Namen des Heiles gab, als den Messias und den Glauben an ihn; denn er ist der Hauptinhalt dessen, was ad legem et testimonium besagt. Der hebr. Text weicht im letzteren Verstheile etwas ab und wird auch anders eingetheilt: „und siehe, Drangsal und Finsterniß, Angstumnachtung (Finsterniß der Angst) und zur Dunkelheit (ist es) hinausgestoßen.“ Die anderen Worte beginnen den folgenden, gleich den Gegensatz einleitenden Vers: „nicht ist Finsterniß dem, welchem Drangsal ist,“ d. h. in Zukunft soll eine Aenderung eintreten; das jetzt verachtete und gedrückte Land soll verherrlicht werden.

3) 9, 1—7.

Und nun der lichtvolle, daher poetisch und psychologisch gleich wirksame Gegensatz: die messianische Lichtfülle. Sie geht gerade da auf, wo am meisten die Schmach der Unterdrückung und des Elendes geherrscht hat[1]. Daher V. 1: **„In der früheren Zeit war das Land Zabulon und das Land Nephthali verachtet und in der letzten ist hochgeehrt der Weg am Meere, jenseits des Jordans, Galiläa der Heiden.“** Die Prophetie nimmt ihren Ausgangspunkt von geschichtlichen Verhältnissen. Primo tempore, als Gegensatz zur letzten, der messianischen Zeit, bezeichnet die vormessianische Periode und speziell hier die Zeit des Propheten. Jetzt ist das Gebiet der Stämme Zabulon und Nephthali, das spätere untere und obere Galiläa, vom See Tiberias bis gegen den Fuß des Antilibanus, in Schmach und Trauer; war es schon früher mehr als andere Gebiete den heidnischen Einflüssen bloßgestellt und in den Kriegen Israels mit den Syrern als Tummelplatz der feindlichen Heere hart mitgenommen, so litt es auch besonders in den assyrischen Kämpfen.

---

[1] Mit Unrecht hat kürzlich Dr. A. Scholz (Die alexandrinische Uebersetzung des Jesaias, Rektoratsrede, S. 23) die Verse 8, 19—22 als eine Interpolation bezeichnet. Daß die Ermahnung bereits dem Sinne nach in V. 11—18 enthalten ist, bildet keinen Grund, eine Interpolation anzunehmen. Denn die Fälle sind bei Isaias nicht selten, in denen ein und derselbe Gedanke in zwei Ansätzen gegeben wird (vgl. zu 5, 25. 26; 7, 21. 23; 10, 25. 28 u. ö.). Ferner ist die detaillirtere Ausführung von 19—22 im Vergleich zu 11—17 ganz nach der sonstigen Art des Propheten. Es ist ganz falsch, „daß diese Verse (19—22) außer Verbindung mit dem Vorhergehenden stehen“ — vgl. die Erklärung zu V. 19, und V. 20 ist offenbar auf V. 16 zurückbezogen; ebenso ist V. 21, 22 nur die Ausführung zu V. 14, 15. — Ebenso unrichtig ist die weitere Behauptung: „zum Folgenden gehören sie ihrer Natur nach noch weniger“. Gerade sie bereiten durch den Gegensatz die folgende Prophetie vor: das äußerste Dunkel für die Ungläubigen, Lichtfülle für die Gläubigen! Welch' ein wirksamer, rhetorisch und poetisch meisterhaft gezeichneter Hintergrund, gerade so, wie sich Kap. 34 und 35 gegenseitig abheben und ähnlich 10, 33; 11, 1. Ferner ist die matutina lux V. 20 schon das Vorspiel zu 9, 2, ganz in isaianischer Art — das alles verräth keinen Interpolator, sondern trägt echt isaianisches Gepräge. — Ebenso wenig ist die Frage und Antwort Zeichen späterer Auffassung. Wie kann man das beim lebendig plastischen Stile des Isaias nur vermuthen? Man vgl. 14, 8. 16; 21, 5; 22, 13. Auch ist es bisher noch keinem Kritiker eingefallen, die Stelle als unterschoben zu erklären.

Beweis dafür ist 4 Kön. 15, 29. 1 Par. 5, 26. Doch wenn der Herr die Schmach seines Volkes wendet, so soll gerade dieser von den Feinden zertretene und daher von Israel selbst verachtete Landstrich zu hohem Ansehen gelangen. Im Parallelgliede werden die verschiedenen Gebiete bezeichnet als via maris, der Landstrich an der Westseite des Meeres, d. i. des See's von Genesareth; sodann trans Jordanem, das Land jenseits, d. i. im Osten des Jordans und als „Kreis, Bezirk der Heiden"; Galilaea gentium, ein Gebiet in der Nähe des Nephthaligebirges, der Distrikt Kabul (vgl. Jos. 20, 7; 21, 32. 3 Kön. 9, 11). Das Hebr. hat im schönen Einklang mit der 8, 12 gegebenen Mahnung und die Geschichte direkt unter die göttliche Leitung stellend: „er (Jehovah) hat in Schmach gebracht das Land Zabulon . . . und in der letzten Zeit bringt er zu Ehren"; oder „wie er um die erste Zeit u. s. f."

Worin der Ehrenglanz besteht, der sich über Galiläa ausgießt, lehrt V. 2: **„Das Volk, das in Finsterniß wandelte, sah ein großes Licht; denen, die im Bereiche des Todesschattens wohnten, strahlte ein Licht auf."** Wie Gott dereinst aus der Finsterniß das Licht hervorstrahlen hieß, so soll in der dichten Finsterniß des Elendes, zu dem sich noch der Todesschatten des geistigen und moralischen Jammers gesellt, das messianische Licht aufleuchten. Die zwei Ausdrücke „Finsterniß, Todesschatten" zeichnen den Zustand des Gerichtes, der über Israel ergangen ist; der falsche Schimmer irdischer Größe ist geschwunden, eine schwere und dunkle Leidensnacht liegt über dem Lande — so kehrt die Idee von Kap. 2 und 3 wieder — sie ist aber auch ein Todesschatten, denn der Abfall von Jehovah hat ja das Land zu einem Todtenlande gemacht, das physische Elend ist nur die Spiegelung des intellektuellen und moralischen.

Doch je schwärzer das Dunkel war, desto glanzvoller erscheint nun das Licht. Licht ist Inbegriff jeglichen Glückes, jeglichen Segens. Lux magna ist die volle Entfaltung der lux matutina, die der Seher oben (8, 20) den Gläubigen als Hoffnung vorhielt, es ist der Zustand, den Emmanuel herbeiführen wird, wie wir nach 8, 9. 10 und den darauffolgenden Erörterungen nicht mehr zweifeln können. Und Emmanuel selbst ist dieses L i c h t, ein Gedanke, der uns bei Isaias noch oft begegnen wird (42, 6; 49, 6; 60, 1—3 u. s. f.); er ist sol justitiae (Mal. 4, 2), lux mundi (Joh. 1, 9; 8, 12). Das gläubige Israel versteht diese Sprache, denn in l i c h t e r W o l k e zog ja der Herr seinem Volke in der Wüste voran und im Lichtgewande wohnte er über der Bundeslade. Wenn also wiederum inmitten des Dunkels der Unterdrückung, wie ehemals in Aegypten, ein Licht dem Volke aufleuchtet, so erkennt es in dem geschichtlichen Bilde eben die Ankunft seines Befreiers und Erlösers. Die folgenden V. 3—7 entwickeln den Begriff dieses „großen Lichtes" und schildern seine Wirkungen, wie es mit seinem Glanze Zeit und Ewigkeit, Erde und Himmel verklärt.

Noch eine Bemerkung. Das Licht strahlt auf in Galiläa. Das ist ein erklärender Parallelismus zu 7, 15. 16, wo der Seher den Emmanuel im Lande Israel heranwachsen sieht. Wie das messianische Licht buchstäblich im Landstrich am See Genesareth aufging, in dem verachteten, von Heiden vielfach bewohnten Galiläa, lehrt Matth. 4, 14—16. Und wie ist jetzt V. 1

erfüllt! dieser Fleck Erde, geheiligt durch den Messias und seine Lehrthätigkeit, ist weltbekannt; Galiläer haben die Welt umgestaltet, civilisirt.

V. 3: **„Du hattest das Volk vermehrt, und die Freude nicht erhöht. (Aber jetzt) werden sie sich freuen vor dir, wie man sich freut in der Ernte, wie aufjubeln die Sieger nach gewonnener Beute, wenn sie das Erbeutete theilen."**

Im ersten Satze lasen keine Verneinung der griech., syr. und chald. Uebersetzer. Der hebr. Text bietet für לא das Qeri לו: wornach zu übersetzen: multiplicasti gentem et ei magnificasti laetitiam, was vortrefflich in den Zusammenhang paßt. Vermehrung des Volkes und Freudejubel sind ja ständige Merkmale der messianischen Zeit. Hier lag es um so näher, gerade diese Momente hervorzuheben, da ja die Zeitverhältnisse gerade das Gegentheil boten: Aufreibung des Volkes durch Krieg und Gefangenschaft und Jammer. Bleiben wir bei der Uebersetzung der Vulgata, und lesen im Hebr. לא — auch der hl. Ephräm las in seinem syrischen Texte so — so kann man entweder mit Hengstenberg, Hitzig erklären: multiplicasti gentem, cui antea non magnificaveras laetitiam, oder besser und dem Vulgatatext allein entsprechend, wie Mar., Malv., Schegg: multiplicasti *olim* gentem et non laetitiam ante adventum hujus lucis (Mar.); so daß der Gegensatz zwischen der früheren Zeit und der messianischen, genauer die Unvollkommenheit und das Mangelhafte jener, selbst für die glorreichen Zeiten des zahlreichsten Volksbestandes hervorgehoben wird, während dann das Folgende wirkungsvoll den ganzen Jubel der neuen Periode schildert. Treffend Malv.: tota superior administratio varia fuit secundis, adversis; laetis, tristibus . . . adeo ut ne magnificentissimae quidem victoriae suo luctu vacaverint; sed alia est conditio regni hujus, quod susccepturus est Christus . . .

Die Größe der Freude stellen die beiden Vergleiche dar; den Charakter der heiligen Freude drückt der Zusatz „vor dir" aus, womit Gott angeredet ist. Erntefreude ist Bild der herzlichen Fröhlichkeit, vgl. Ps. 4, 8; 125, 6. Jer. 48, 33; das Erntefest ein Freudenfest (Lev. 23, 40. Deut. 16, 15); und über den Jubel nach dem Siege beim Vertheilen der Beute vgl. Jud. 5, 30. Ps. 67, 13; 118, 162. Beide Bilder kennzeichnen die vorangegangene Noth, Arbeit, Bedrängniß und den jetzigen Ueberfluß an Gütern und beide rufen uns so schön unser Verhältniß zum Erlöser in's Gedächtniß. Wir ernten, was er in Thränen und Blut gesät; wir theilen Beute, nachdem er einen so schweren Kampf gefochten und einen herrlichen Sieg um den Preis so vieler Leiden errungen. Nicht als ob der Seher gerade das auch habe andeuten wollen, aber es liegt objektiv im Vergleiche, der einen reichen Umfang der Betrachtung bietet. Man denke an Joh. 4, 38 ego misi vos metere quod vos non laborastis u. s. f. Cyrillus und Proc. erläutern die Stelle durch den Hinweis auf die Apostel, die messores gentium, die dem Satan seine lang gehütete Beute entreißen.

Der Jubel der Rettung ist um so größer, weil die jetzt Geretteten den schmerzlichen Jammer der Unterdrückung verkostet, aber auch die Herrlichkeit des Sieges geschaut haben.

V. 4: **„Denn das Joch seiner Bürde und die Ruthe seines Nackens**

und den Stab seines Drängers hast du zerbrochen, wie am Tage Madians.“ Das Joch, das wie eine schwere Last auf dem Volke lag, die Ruthe und den Stab, womit fremde Dränger das Volk züchtigten, es wie im Sklavendienste hielten, hat der Herr wunderbar, plötzlich zerbrochen, wie in Gedeons Zeit (vgl. Jud. 7): hoc est mirabiliter et sola potentia tua non viribus humanis, wie Mald. anfügt. Die gehäuften Ausdrücke stellen die Tiefe und den Umfang des selbstverschuldeten Elendes lebhaft vor Augen. Da die Sünde dieses Joch über sie gebracht, so sehen die heiligen Väter hier mit Recht die Herrschaft Satans über die sündige Welt abgebildet (z. B. Cyrillus, Hier., Theod.), bis Christus den „Fürsten dieser Welt“ hinauswarf. Nur eine kleine Schaar errang mit Gedeon den Sieg. Soll man hier an den „Rest Israels“ denken oder an die Eigenthümlichkeit des messianischen Sieges, wie er sich einmal und immer wieder im Laufe der Zeit gezeigt hat, daß durch Unscheinbares das Größte erreicht wird, ja daß Gott das Thörichte und das, was nicht ist, auswählt, um das Weise und Mächtige zu beschämen? Letzteres z. B. Malv.

Und dieser Sieg ist ein vollständiger, die Vernichtung der Feinde eine so gründliche, daß keine Spur ihrer Gewaltherrschaft übrig bleiben soll. So V. 5: **„Denn jedes gewaltsam und im Getümmel geraubte Beutestück und jedes blutgetränkte Gewand wird sein zum Verbrennen und eine Speise des Feuers.“** Feuer, das messianische Läuterungsfeuer (vgl. 4, 4) wird die Feinde und ihre Trophäen und die Zeugen ihrer Tyrannei vertilgen. Deus tuus ignis consumens est soll sich wieder einmal zum Heile Israels bewahrheiten. Das Hebr. gibt man am wahrscheinlichsten: „denn jegliche Rüstung des sich Rüstenden im Getümmel und das im Blut gewälzte Gewand . . .“

Und nun die letzte Begründung. Es herrscht Jubel, weil das Joch so wunderbar und großartig zerbrochen ist; die Größe des Sieges ist ersichtlich, weil gründlich mit jeder Spur der Feinde aufgeräumt ist — alles dieses aber tritt ein, weil Emmanuel dem Volke geboren wird. So gibt V. 6 endlich den tiefsten Grund und die Quelle aller der geschilderten Güter, den einen Mittelpunkt, von dem aus alle Strahlen des Glückes und der Seligkeit, alle Gerichte und Siege ausgehen (— so Malv.).

V. 6: **„Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und die Herrschaft ist auf seine Schulter gelegt und sein Name wird genannt werden: Wunderbarer, Rathgeber, starker Gott, Vater der Zukunft, Friedensfürst.“**

Zunächst ist schon der äußeren Form nach der enge Anschluß an 8, 9. 10 zu beachten. Es liegt ein vollständiger Realparallelismus vor, der selbst theilweise zum verbalen wird. Wie dort der Feinde Vernichtung mit triumphirender Gewißheit verkündet wird, *quia* (כִּי) Emmanuel, so tritt uns hier dieselbe Ausführung in spezieller Form entgegen und die Begründung ist mit demselben quia (כִּי) eingeleitet: *quia* parvulus natus est nobis. Daß nun hier vom Messias die Rede sei, ist unzweifelhaft. Selbst Rationalisten können sich dieser Annahme nicht entziehen. Knobel-Diestel schreibt gut: „zu solchen Siegen führt das Volk der dereinst erstehende große Davidide... Vom Messias verstehen die Stelle mit Recht Bauer, Eichh., Rosenm.,

Maur., Hitz., Ew., Umbr., Drechsl., Meier, Del. Die Perfekta als Präterita zu nehmen und die Verheißung auf Hiskia zu beziehen (Calm., Rabb., Grot., Hensl., Paul., Gesen., Hdwk.) ist unthunlich, a) weil die V. 1—4 vorausgehenden Perff. auf die Zukunft gehen; b) weil man von einem bereits 12—13 Jahre alten Prinzen nicht passend mehr sagt: er ist uns geboren worden; c) weil Kap. 11 damit nicht zu vereinigen ist. Hier wie dort hat der Verf. „eine spätere Zukunft im Sinne" [1]. Hiemit fällt neues Licht auf 7, 14. Wie dort der Seher den Eintritt Emmanuels in die sichtbare Welt durch jungfräuliche Empfängniß und Geburt schaut, so sieht er hier das Gnadenkind selbst als Quelle aller Güter und in seiner göttlich-messianischen Würde. Ersteres wird durch die Begründung und durch den freudig klingenden Doppelruf, die jubelnde Wiederholung: „ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt", ausgedrückt. Alsbald wendet sich die Darlegung zur Entfaltung der Würde und des Glanzes dieses Kindes. Das erste und auch nächstliegende ist, daß er der Erbe der dem David verheißenen ewigen Herrschaft ist; aber bevor diese Herrschaft in V. 7 in ihren Momenten dargelegt wird, wird zuvor der Träger, der Erbe selbst seiner Wesenheit nach durch die ihm beigelegten Namen charakterisirt.

Seit dem in 2 Kön. 7 berichteten Ereignisse ist die ewige Herrschaft an Davids Haus verliehen: stabiliam thronum regni ejus usque in sempiternum (vgl. Ps. 88, 38). Wem also diese Herrschaft zugesprochen wird, der ist dadurch als der große Nachkomme Davids bezeichnet. Sie ruht auf seiner Schulter (vgl. 22, 22), entweder weil man die Herrschaft, die Würde trägt einer Bürde gleich, oder weil die Insignien der Herrschaft, Königsmantel, Szepter, auf der Schulter ruhen (ähnlich Mald., Mar., Men., Schegg u. a.). Mald., Calm., Malv. fügen noch bei: simulque notatur firmitas regni ejus, quasi dicat ipse sustentabit conservabitque regnum David supposito humero — und: quamvis sit puer, habet tamen humeros aptos et robustos imperio quamvis maximo sustinendo (For.). Treffend Malv.: hoc membrum est antitheton jugi illius et virgae quae humero populi incubuisse dicitur. supra V. 4. — Da der Messias seine Herrschaft thatsächlich durch das Kreuz gründete und dieses das Insigne seines Reiches ist, so ist auch der Gedanke der heiligen Väter und mancher Ausleger berechtigt, hier das imperium auf das Kreuz auszudeuten (so z. B. Theod., Bas., Cyrill., Proc., Hier., a Lap., Men., Mar.).

Durch die Nennung der Namen wird nun die Natur und Wesenheit des Erben der Herrschaft selbst genauer dargelegt [2]. Zuerst etwas mehr Aeußerliches. Wie viele Namen? Schon Hier. schreibt: Vocabitur post duo nomina sex aliis . . non enim ut plerique putant, bina jungenda sunt nomina, ut legamus admirabilis consiliarius, et rursum

---

[1] Es sei noch bemerkt, daß Eusebius Eclog. 4 zu Is. 7, 14 denselben Grund anführt, es könne nicht Ezechias gemeint sein, weil er ja bei Achaz' Thronbesteigung bereits neun Jahre alt gewesen.

[2] Wie diese Namenreihe von Rabbinern tendenziös zerrissen und die gewichtigere Hälfte zu Gott bezogen werde, der den Namen des Kindes Friedensfürst nenne, sowie die Zurückweisung dieser allen Zusammenhang zerreißenden Willkür mag man bei Del. h. l. nachlesen.

Deus fortis, sed Admirabilis legendum est separatim etc. Aber trotzdem entscheiden wir uns mit den meisten Erklärern für fünf Namen (was auch die Interpunktion der Vulgata ausdrückt), indem אֵל גִּבּוֹר als ein Name zu fassen ist, da diese Verbindung auch sonst öfter sich findet; siehe u.

Diese Namenreihe beginnt großartig mit der Bezeichnung, die gleich die Größe des Erben, seinen Eintritt in die Welt, sein Auftreten und sein Werk über die gewöhnliche menschliche Berechnungsweise hinaushebend, als außerordentliche That Gottes signalisirt. Admirabilis, hebr. Wunder. Die Tiefe und der Umfang dieses Namens kann sicher nicht zu groß gefaßt werden. Das Wort selbst begegnet im A. T. von den Wundern in Aegypten (Ex. 15, 11. Ps. 77, 15; 78, 12) und von den sonstigen wunderbaren Erweisen Gottes (vgl. Ps. 88, 11. 13; 89, 6. Dan. 12, 6. Js. 25, 1); es ist der Name, mit dem auch der Engel auf die Frage des Manue (Jud. 13, 18) sich als ein Wesen höherer Art kundgibt. Emmanuel, einfachhin Wunder genannt, erscheint somit als der Sammelpunkt aller Großthaten des Herrn; er ist Wunder ganz und gar, besonders auch in seinem wunderbaren Eintritt in's Menschengeschlecht (vgl. 7, 14). Der zweite Name „Berather", der seinem Volke in allen Lagen die besten Rathschläge ertheilt, weil alle Schätze der Weisheit in ihm vereint sind. Es wird auch sonst hervorgehoben, daß Gott es ist, der mit seinem Rathe den Menschen beisteht (Ps. 16, 7; 32, 8; hebr.: der den Menschen unterrichtet und leitet); Prov. 1, 30, und besonders 8, 14 meum est consilium. Und damit wir die Ausdehnung des „Wunders" und die Weisheit des „Berathers", des Lehrers aller, nicht zu enge fassen, gibt der dritte Name, El gibbor, klar und unumwunden dessen göttliche Natur. Dieser Ausdruck ist unzweideutig. Jehovah wird so genannt Deut. 10, 17; so nennt ihn Jeremias im Gebet 32, 18. Deßgleichen Nehemias 9, 32; und damit für unsere Stelle ja keine Ausflucht erübrige, schreibt Js. 10, 21 im Parallelismus zu „Jehovah, dem Heiligen Israels", reliquiae convertentur ad Deum fortem. Es ist daher die Uebersetzung falsch „starker Held", schon deßwegen, weil אֵל eine sehr häufige Bezeichnung für Jehovah ist und der Gebrauch des Wortes (im Sing. und Plur.) von den Göttern der Heiden auch dafür zeugt, daß dem Worte die Bezeichnung Gottes anhafte. Auch Knobel übersetzt „starker Gott", schwächt aber in der Erklärung den Ausdruck ab zu einem „mit göttlicher Kraft ausgerüsteten tapferen Helden". Die Gottheit des Messias soll — so lautet der rationalistische Kanon — um keinen Preis im A. T. enthalten sein. Doch Js. 10, 21 ist unverrückbar und keiner Mißdeutung fähig; und mit demselben Namen nennt er den Emmanuel!

Deus fortis bildet den Mittelpunkt dieser Namenreihe und gießt sein klares Licht über die übrigen aus. Der Messiaskönig ist ferner „Vater der Ewigkeit" — er ist seinem Volke „Vater", voll zärtlicher Liebe und Fürsorge; diese väterliche Herrschaft wird eine ewige sein, er ist Vater in Ewigkeit. Der Ausdruck wird in einer der hebr. Sprache fremden[1] Weise ge-

[1] Dieser Gebrauch von „Vater" ist freilich im Arabischen und Aethiopischen sehr gewöhnlich, im Hebräischen aber tritt er nur in Eigennamen auf: Abschalom, Abigail, Abihud, Abitub u. s. f.

deutet, wenn man ihn abschwächt zu „Urheber, Inhaber, Besitzer der Ewigkeit" (wie For., Malv., Mald., Tir., Hengstenberg thun); vgl. 22, 21 et erit quasi pater habitantibus Jerusalem.

Eine andere Seite seiner väterlichen Herrschaft bringt der Name „Friedensfürst", der sein Reich in Frieden ausbreitet, überallhin Frieden bringt, dessen Merkmal, Geschenk, Friede ist. Darum heißt er Mich. 5, 5 geradezu erit pax. Herrlich schildert Ps. 71 den messianischen Frieden; vgl. Zach. 9, 10, und auch Isaias wird uns den Inhalt (vgl. 2, 4) dieses Friedens noch deutlicher vorlegen. Der Name princeps pacis allein reicht schon hin, uns die Thatsachen des Evangeliums gloria in excelsis Deo et in terra pax; pax vobis; pacem meam do vobis u. s. f. in ihrem rechten Lichte erscheinen zu lassen.

So ist diese Namenreihe eine Entfaltung dessen, was in Emmanuel Gottmituns geborgen ist, eine Schilderung Gottes des Erlösers. Der letzte Name, princeps pacis, leitet auch am besten über zur Schilderung seiner Herrschaft.

V. 7: **„Gemehrt wird seine Herrschaft und des Friedens wird kein Ende sein, auf Davids Thron und über dessen Reich wird er herrschen, daß er es befestige und stütze durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit; der Eifer des Herrn der Heerschaaren wird dieses vollführen."**

Alle sonst zerstreuten messianischen Merkmale sind hier wie in einem Brennpunkte vereinigt. Das Hebr. schließt sich auch äußerlich enger an das Vorige an: „zu Mehrung der Herrschaft und zu Frieden ohne Ende auf Davids Thron und über sein Reich . . .", oder auch „der Mehrung der Herrschaft und des Friedens ist kein Ende". Das messianische Reich stellt sich als in beständiger Mehrung begriffen dar, weil es von Volk zu Volk, von Geschlecht zu Geschlecht wachsen und sich ausdehnen und die nachwachsenden Geschlechter sich immer wieder erobern muß. So nur kann sich die Verheißung der Psalmen erfüllen: et dabo tibi gentes hereditatem tuam; et adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient ei (Ps. 2, 71). Das ist nach Ps. 44 der immerwährende Brautzug, der sich noch fortsetzt, obgleich die Königin bereits beim Messiaskönig steht und von seinem Glanze bestrahlt ganz Pracht und Herrlichkeit ist. Diese Mehrung des Reiches erfleht das adveniat regnum tuum; sie erfüllt sich, indem immer neue Schaaren der streitenden und der triumphirenden Kirche zugeführt werden. Die Mehrung selbst und der Charakter des Reiches ist Friede, als dessen Vorbild Salomo und seine Herrschaft gilt; vgl. Mich. 4, 4. Dergleichen Stellen geben zugleich die deutlichsten Winke, wie die Vergleiche des Messias mit einem Sieger, der die Völker im Kampfe bezwungen hat, richtig zu verstehen sind. Schon durch die oftmalige Hervorhebung des „Friedens" wird sein Reich als ein Reich nicht von dieser Welt gezeichnet.

Das Messiasreich ist die Erfüllung der dem David verheißenen ewigen Herrschaft. Das ist der Glanz und die im A. B. einzig dastehende Größe Davids, daß sein Name und sein Thron so unablöslich mit allen Hoffnungen Israels auf den Messias verbunden sind. Daher auch im N. T. das wiederholte: Sohn Davids, und schon im Engelsgruße: dabit illi Dominus Deus sedem David patris ejus (Luc. 1, 32). Der Messias wird ihn be-

festigen und stützen: nutare et quasi omnino prolabi videbatur regnum David jam inde a captivitate Babylonica: Christus autem Dominus filius David secundum carnem factus rex, regnum David confirmavit et in perpetuum stabilivit, non expeditionibus aut vi ulla, sed judicio et justitia (For.). Die Grundpfeiler dieses Reiches sind Recht und Gerechtigkeit; vgl. 2, 4. Ps. 71, 2. 4. 7. Das Recht, die ewige Norm Gottes, die Idee Gottes von der Menschheit in ihren vielfachen Beziehungen soll und wird sich im Reiche des Messias verwirklichen und in der Gerechtigkeit konkrete Gestalt gewinnen. Gerechtigkeit ist der Zustand des Rechtes, wie er sich der Heiligkeit Gottes entsprechend in der Menschheit im Ganzen und in Jedem einzeln ausgestalten soll. Das ist im N. T. die justitia Dei, jener sittliche Zustand, der von Gott kommt und das Ideal des Menschen darstellt, wie es Gott in der von ihm eingesetzten übernatürlichen Ordnung fordert. Darum erschöpft sich Aufgabe und Ziel des messianischen Reiches in der Aufrichtung dieser Gerechtigkeit — in der Zurückführung (mit andern Worten) zu dem Ideal göttlich-übernatürlichen Gehaltes, zu dem die Menschheit ursprünglich berufen war. Darum ist (Ps. 44, 4. 8) der Messias als Kämpfer für die Gerechtigkeit geschildert. Und soll sie den Stützpunkt und die Grundlage seines Reiches bilden, so muß sie in den Mitgliedern desselben Wahrheit werden. Es ist demnach hier in neuer Form die das Messiasreich kennzeichnende innere Heiligkeit ausgesprochen (vgl. 2, 3), und diese zugleich, weil sie Fundament und Stütze der ewigen Herrschaft ist, als eine dem Messiasreich unwandelbar innewohnende. So wenig dieses selbst fallen kann, so wenig kann ein allgemeiner Abfall und eine allgemeine Verschlechterung in der Kirche eintreten. Das Volk der alten Theokratie ward von Gott der Sünden wegen in's Exil verstoßen und die Theokratie selbst zerschlagen — eine solche Katastrophe ist für die neue Theokratie, das Messiasreich, eine Unmöglichkeit. Daher pacis non erit finis und amodo et usque in sempiternum: von jetzt, d. i. von da an, wo der Erbe Davids den Thron Davids besteigen, Emmanuel wirklich in das Menschengeschlecht eintreten wird, bis in Ewigkeit, wo die Krone und Vollendung hinterlegt ist.

So entrollt der Prophet in wenigen, aber kräftigen Zügen der drohenden Weltmacht und der Verzweiflung des Unglaubens gegenüber das Bild des ewigen Reiches voll Licht, Glanz, Seligkeit. Indem er es aber an Davids Namen anknüpft, erhebt er den mächtigsten Appell an die Herzen seines Volkes. Hat doch Gott das Unterpfand und die Wurzeln dieses Reiches schon eingesenkt in die Mitte seines Volkes, warum will dieses sich selbst vom heimischen Boden und seinen theuersten Hoffnungen losreißend an die Weltmacht und ihren Untergang sich anschließen?

Eine feierliche Bestätigung, die aber für den widerstrebenden Unglauben zugleich drohende Ankündigung wird, bildet die göttliche Besiegelung der Prophetie: zelus Domini exercituum faciet hoc. Garantie ist der Eifer des Herrn, die energische Macht seiner Liebe, die für sein Volk sich ereifert und gegen die Bedränger desselben und die Widersacher seiner Plane als flammender Zorn sich offenbart, als ignis zeli ejus (vgl. Ez. 36, 5. Soph. 1, 18 und unten 37, 32). Der Zusatz: „Herr der Heerschaaren“ weist hin

auf die **Machtfülle**, die diesem Eifer zu Gebote steht und durch die er zur Verwirklichung durchdringt. Dieser Eifer allein ist schließlich deren vollgiltige Ursache, nicht etwa das Verdienst des Volkes. So ist das Messiasreich als Werk der **eifervollen** Liebe Gottes hingestellt, als Werk und Ausfluß einer in göttlicher Liebesgluth gründenden Gnade, als That, für deren Bestand und Durchführung aber auch die göttliche Eifersucht ihre verzehrende Macht einsetzt. Beide Seiten der eifervollen Liebe entsprechen und bedingen sich. Und in diesem zelus Domini liegt auch die Bürgschaft, daß trotz aller Sünden des Hauses David und des auserwählten Volkes der Herr seine Hand nicht zurückziehen werde. So ist er für die Gläubigen der sicherste Anker der unbedingten Hoffnung, und durch den Hinblick auf den schließlichen herrlichen Ausgang mögen sie sich in den assyrischen Bedrängnissen aufrichten. Ad legem et testimonium: diese Devise der Frommen hat jetzt einen herrlichen Inhalt!

Dritter Abschnitt.

Kap. 9, 8 — Kap. 12 incl.

Israels Züchtigung, die der Seher 7, 16 in Aussicht gestellt und 8, 6. 7 kurz motivirt hatte, wird nun eingehender dargelegt und begründet. Vier Strophen, welche mit demselben Kehrvers schließen, schildern sowohl verschiedene Strafgerichte, in denen sich die Züchtigung entladet, als bieten sie auch einen weiteren Einblick in das moralische Verderben, das Gottes Zorn herausfordert (9, 8—10, 4). Wie oben 8, 8 das Gericht vom nördlichen Reiche nach dem südlichen zieht, so tritt jetzt 10, 5 Assur, beider Zuchtruthe, auf, dessen verheerende Gewalt und Uebermuth in leuchtenden Farben gezeichnet wird (10, 5—11). Doch der Herr wird den frevlen Stolz demüthigen, und der Rest Israels wird lernen, auf den Herrn allein zu vertrauen. Darum soll das Volk des Herrn nicht fürchten — braust auch Assur mit überwältigender Macht heran; plötzlich wird ihn der Herr zerschmettern (10, 12—34). Dem Gerichte über die feindliche Weltmacht folgt wie 8, 10 und ähnlich 9, 1, so auch hier der Hinweis auf Emmanuel und sein Reich, ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens (11, 1—9), dem neben Israel alle Völker sich anschließen werden (10—16). Ein Preis- und Danklied Kap. 12 schließt diesen Cyclus. — Schon diese übersichtliche Darlegung zeigt, wie eng dieser dritte Abschnitt mit dem vorhergehenden zusammenhängt, ihn erläutert und dessen Grundgedanken weiter entfaltet.

1. Die ausgestreckte Hand. 9, 8—10, 4.

a) V. 8—12.

Der schließliche Untergang Ephraims ist schon 7, 8, seine bevorstehende Züchtigung 7, 16 angekündigt. Der summarischen Ankündigung folgt nun die weitere und genauere Entfaltung.

V. 8: **„Ein Wort sendet der Herr gegen Jakob und es steigt nieder in Israel.“** Eine Prophetie, eine Mahnung und Drohung läßt er ver-

künden gegen Jakob, und sie wird nicht ein leerer Schall sein, sondern niedersteigen, sich in That und Wahrheit verwirklichen inmitten von Israel. Das Wort Gottes ist wie ein Bote, der unverrichteter Dinge nicht zurückkehrt, sed faciet quaecunque volui et prosperabitur in his ad quae misi illud (Is. 55, 11). Das Wort ist schon ergangen (7, 8. 16; 8, 6); im folgenden V. 11 u. w. wird es nur des Näheren dargelegt. Sind hier Jakob und Israel gleichbedeutend, und in welchem Umfange ist die Bezeichnung aufzufassen? Die meisten Ausleger verstehen hier das Zehnstämmereich (For., Mald., a Lap., Sanchez, Mar., Men., Tir., Knobel); andere das gesammte Volk, Juda miteingeschlossen (Malv., Gord., Drechsler, Delitzsch). Man kann für letztere Ansicht freilich nicht mit Delitzsch V. 12 geltend machen, wo sich der Gesichtskreis auf Gesammtisrael erweitere, weil das nördliche Reich nie von den Philisthern zu leiden gehabt habe. Der Vers hat eine andere Bedeutung. Aber trotzdem ist die Anschauung festzuhalten, daß hier nicht ausschließlich vom Zehnstämmereich die Rede sei. Hiefür zeugen auch die Ausleger, welche 10, 1 oder 10, 5 auf Juda beziehen, indem ein richtiges exegetisches Gefühl ihnen sagte, daß in den Complex der Strafgerichte vom Seher auch Juda hineingezogen werde, daß also irgendwie eine Begründung hiefür im Vorhergehenden enthalten sein müsse (Hier., Mar., Men., a Lap.). Und so ist es. Das Verhältniß der folgenden Strophen zu Juda klärt sich auf durch den ganz ähnlichen Gedankengang in 8, 5—8. Die Ueberfluthung Israels durch Assur erstreckt sich auch nach Juda, weil Juda in seiner Weise sich derselben Sünde wie Israel schuldig gemacht hatte. Was also hier direkt und geradezu von Ephraim gesagt ist, wird auch Juda als Warnung und Tadel vorgehalten. Dazu kommt, daß einige Anklagen ganz allgemein gehalten sind und eben so gut Juda treffen (V. 13. 17; 10, 1. 2.).

V. 9: **„Und erfahren wird es das ganze Volk Ephraim und die Bewohner von Samaria, die in Stolz und Uebermuth ihres Herzens sprechen“:** V. 10: **„Ziegelbauten sind eingestürzt, aber mit Quadersteinen werden wir aufbauen; Maulbeerbäume haben sie abgehauen, aber Cedern werden wir an die Stelle setzen.“**

Sciet, das Volk soll thatsächlich an sich die Erfahrung von der Wahrheit der Prophetie machen. Warum der Prophet dies so nachdrücklich hervorhebt, erhellt aus der Stimmung trotzigen Stolzes, die aus ihrer Rede hervorgeht. Die bisherigen Züchtigungen haben ihren Sinn nur verhärtet, sie spotten der Drohungen und versichern höhnisch, sich nur um so reicher und wohlhäbiger einrichten zu wollen. Der Unglaube ist zum Trotz und Hohn gegen Gott geworden. Trefflich schildert dieses h. l. Cyrillus. Häuser aus Backsteinen haben uns die Assyrer zerstört; wir sind reich und mächtig genug, dafür mit Quadern zu bauen und dann — so mag man wohl mit Cyr. den Gedankengang weiterspinnen — sind wir auch jedem Angriffe gewachsen. Dasselbe besagt das zweite Glied. An die Stelle des Sykomorengebälkes wollen sie Cederngebälk setzen. „Aus Luftziegeln und Sykomorengebälk werden in den Ebenen Palästinas noch heute die gewöhnlichsten Häuser gebaut“ (Knobel). Die sprüchwörtliche Redensart will nur besagen, daß sie die zugefügten Schädigungen leicht und überschwenglich ersetzen können

und wollen, nicht als ob ihre bisherigen Bauten nur von schlechter Beschaffenheit gewesen wären (wie einige die Redensart mißverstehen). Das Hebr. kann noch nachdrucksvoller gefaßt werden: „Sykomoren sind umgehauen worden und Cedern lassen wir dafür wachsen", eine trotzige und übermüthige Prahlerei, die trefflich paßt (vgl. zur Bedeutung Job 14, 7; so Kn.). Nur ist in diesem Falle sicher der V. nicht mehr auf die Zerstörung der Gebäude, sondern auf die Verwüstung des flachen Landes durch Ausrottung der Bäume u. dgl. zu beziehen, wofür ohnehin die gewählten Ausdrücke sprechen (so Mald., Mar., a Lap., Drechsler u. a., während Kn., Del. bei der ersteren Erklärung stehen bleiben). Diese trotzige Gesinnung mag sich wohl während der 4 Kön. 15, 29 berichteten Ereignisse kundgethan haben oder gleich anfangs in die Zeit fallen, in der die ersten Schläge über Israel sich entluden. Daher kündigt der Herr neue und fortdauernde Züchtigungen an. Ihr Trotz soll keinen Erfolg haben.

V. 11: **„Erheben wird der Herr über dasselbe die Feinde Rasins und seine Gegner wird er anreizen."** V. 12: **„Syrien vom Osten und Philisthäa vom Westen — und Israel werden sie mit vollem Rachen fressen. Und bei allem dem ist der Zorn des Herrn nicht abgewendet, sondern noch ist seine Hand ausgestreckt."**

Gegen das Volk Ephraim wird der Herr seinerseits die Assyrer stärken, zu Macht und Erfolg bringen; als Feinde Rasins, des Königs von Damaskus und des Verbündeten von Ephraim, bezeichnet er sie, um damit Ephraim gleich anzudeuten, daß es mit dieser syrischen Bundesgenossenschaft übel fährt und daß hierin die Quelle seiner Strafzüchtigung enthalten sei. Die Assyrer eroberten Damaskus, verwüsteten das Land, tödteten den Rasin und führten einen Theil der Bevölkerung in die Gefangenschaft. Diese Feinde, Bedränger und schließlichen Besieger Rasins wird nun der Herr auch erhöhen über Israel. Diese gewöhnliche Fassung der ersten Hälfte des Verses entspricht ganz gut dem Zusammenhange; weil Ephraim geprahlt hat, erwartet man eben, daß ihm Strafe angekündigt werde. Drechsler will *super eum* auf Rasin bezogen wissen; so würde sich die Drohung zunächst nur indirekt und folgerungsweise auf Ephraim ausdehnen, was hier der Emphase Eintrag thut. Auch ältere Ausleger bezogen es schon auf Rasin (Mar., Calm., Malv., Tir.) und Mald. schreibt: multos ita interpretari video, während er selbst diese Erklärung verwirft.

Um das richtige Verständniß des Folgenden zu ermitteln, muß vor allem die Thatsache festgehalten werden, daß nach den von Schrader (Keilinschriften und A. T. S. 145, 153) beigebrachten Keilschrifttexten die Philisther als Bundesgenossen der Syrer und Israeliten erscheinen. Die letzte, leider verstümmelte Stelle aus den Annalen Theglathphalasars lautet: „Den Palast des Vaters des Rezin von Damaskus auf unzugänglichen Bergen .... belagerte ich, nahm ich ein; 8000 Bewohner sammt ihrer Habe; Mitinti von Askalon .... führte ich in die Gefangenschaft fort ...." Aus der ersteren geht hervor, daß Hanno von Gaza vor den Truppen des Assyrers nach Aegypten geflohen sei, nachdem diese einen Sieg über Israel erfochten. Sind demnach Syrer, Philisther und Israeliten Bundesgenossen, so kann der Vers nur verstanden werden, indem man entweder mit Reteler übersetzt: „und er

stachelt auf seine Feinde gegen Aram im Osten und gegen die Philisther im Westen", d. h. Gott stachelt auf Rezins Feinde, die Assyrer, gegen Syrien und gegen Philisthäa, und haben sie diese beiden Länder bezwungen, so werfen sie sich dann mit vollem Ungestüm auf Israel — oder: „und die Feinde desselben stachelt er an; Aram im Osten und die Philisther im Westen und dann verzehren sie Israel mit vollem Rachen"; d. h. Gott stachelt Rasins Feinde, die Assyrer, an; Folge davon ist, daß sie Aram, Philisthäa und schließlich Israel schädigen. Diese Fassung ziehen wir vor, da nach Js. 19, 2 aufstacheln gegen durch ב ausgedrückt sein müßte. Zu Syriam et Philisthiim ergänzen, resp. ziehen wir das nachfolgende Verbum devorabunt als verbum regens, das des Nachdruckes halber zum bedeutsamsten Gliede, auf das es hier besonders abgesehen ist, gesetzt wurde. So erklärt dieser V. genauer, wie Gott die Assyrer über Ephraim erhöhen werde; sie werden Ephraims Bundesgenossen und Ephraim selbst erst recht schädigen und damit Trotz und Prahlerei Ephraims zu Schanden machen. Die gewöhnliche Erklärung geht freilich einen andern Weg, indem sie Aram und Philisther als die Angreifer Israels versteht. Mit diesem Strafgerichte, dessen Bericht wohl 4 Kön. 15, 29 und 16, 9 vorliegt, ist die Reihe der Heimsuchungen noch nicht abgeschlossen; es folgen noch mehrere Gerichte, die Israel der Auflösung zuführen. Daher ist Gottes Hand zu noch fernerem Schlage ausgestreckt. Und dieses um so mehr, weil die erste Heimsuchung keine Besserung erzielt.

b) V. 13—17.

V. 13: **„Und das Volk bekehrte sich nicht zu dem, der es schlug, und den Herrn der Heerschaaren suchten sie nicht."** Zweck der göttlichen Heimsuchung ist Besserung; man sollte Gottes züchtigende Hand erkennen — eine Warnung, die auch für Juda hingestellt ist, das oft schon Gottes Gerechtigkeit an sich erfahren hat und dennoch, wie 8, 12 zeigt, von einer höheren theokratischen Auffassung der Ereignisse nichts wissen will. Den Herrn suchen, d. h. sich flehend und bittend an ihn wenden (vgl. Ps. 33, 5), ist oft allgemeiner Ausdruck für Verehrung und Anbetung; hier mag das hilfesuchende Gebet als Anfang der Bekehrung verstanden werden, zu dem sie die Drangsale von selbst hätten hindrängen sollen. Darum wird eine Verschärfung der Strafe, ein weiteres Stadium des Gerichtes und der Auflösung, vorgelegt.

V. 14: **„Darum wird vertilgen der Herr aus Israel Haupt und Schweif, den Gebeugten und den Gebietenden an einem Tage."** V. 15: **„Der Betagte und Angesehene ist das Haupt, und der Prophet, der Lügen lehrt, ist der Schweif."**

Hoch und Niedrig soll getroffen werden; die durch Alter oder Ehrenämter einen hervorragenden Platz in der Achtung einnehmen, und die sich fälschlich, wie die Lügenpropheten, Ansehen anmaßen; sodann nach dem Hebr. „Palmzweig und Binse", d. h. Vornehme und Geringe überhaupt, wird die Heimsuchung zu gleicher Zeit und plötzlich treffen. V. 15 macht, um das verächtliche Treiben der Lügenpropheten zu brandmarken, die den Leuten so reden, wie sie es gern hören und ihnen schmeicheln, eine von der nächstliegenden Bedeutung (das Vorangehende und Nachfolgende, Vornehm und

Gering) abweichende Anwendung [1]. Der Ausdruck der Vulgata incurvantem et refraenantem wird von Hier. zu 19, 15 — an unserer Stelle liest er depravantem — so erklärt: in eo quod nos transtulimus ‚incurvantem et refraenantem' possumus dicere incurvum et lascivientem, ut intelligamus senem et puerum. Nos autem verbum Hebraicum אגמון dum celeriter quae scripta sunt vertimus ambiguitate decepti refraenantem diximus, quod significantius Aquila transtulit στρεβλοῦντα i. e. qui nihil recte agit, sed omne perversum, ut puerum significaret. Wie die Sünde alle Klassen der Bevölkerung durchsäuert hat, so soll auch die Strafe alle züchtigen: die Führer und das gemeine Volk. Diesem Gedanken gibt noch Ausdruck V. 16: **„Die das Volk glücklich preisen, sind Verführer, und die selig gepriesen werden, fallen dem Verderben anheim."** Das Hebr. auch: „Die Leiter dieses Volkes sind zu Verführern geworden und dessen Geleitete zu Vertilgten (Verschlungenen)", vgl. zu 3, 12; so auch Mald., Malv., For. — Erstere Fassung geht geradezu auf die Afterpropheten, als deren Eigenthümlichkeit überall hervorgehoben wird, daß sie trotz aller Sünden des Volkes ihm nur Segen und Glück wahrsagen; die letztere, mehr allgemeinere, begreift alle, die irgendwie an der Spitze des Volkes stehen und es leiten, somit die geistliche und weltliche Obrigkeit und auch die Afterpropheten, die sich wenigstens einen bestimmenden Einfluß anmaßen.

Nochmals zeichnet der Prophet in zusammenfassender Weise das allgemeine sittliche Verderben und die Strafe des Herrn V. 17: **„Darum freut sich der Herr nicht über seine Jünglinge und seiner Waisen und Wittwen erbarmt er sich nicht, weil alle Heuchler sind und Nichtswürdige und jeder Mund Thorheit redet. Bei all' dem wendet sich sein Zorn nicht ab, sondern noch ist seine Hand ausgestreckt."** Man braucht für das eröffnende „darum" nicht bis auf V. 13 zurückzugreifen; es weist auf die folgende Begründung „weil" hin. Strafe und Sünde sind hier im Verhältniß zum Vorhergehenden mehr detaillirt, daher der V. auch mehr ist als eine bloß emphatisch einschärfende Wiederholung. Die Jünglinge, die auserlesene junge Mannschaft, die Blüthe des Volkes, hat nicht Gottes Gnade und Huld zum Begleiter; als theokratischer König freut er sich sonst der rüstigen Schaar, die auszieht, die Schlachten des Herrn zu schlagen — aber jetzt ist dieses Verhältniß getrübt, gelöst; die Litotes „nicht freuen" ist gerade, weil sie wenig sagt, während Jeder schon das Schlimmste heraus versteht, elegisch und emphatisch. Gott nennt sich sonst mit Vorliebe den Vater der Waisen und nimmt sie so energisch gegen Unterdrückung in Schutz (— ne horum quidem miseretur, quos alioqui solet peculiari studio protegere Men., Mald., Tir.), vgl. Ex. 22, 22. Deut.

---

[1] Seit Koppe halten Viele diesen Vers für ein Glossem; so Ew., Hitzig, Gesen., Kn., und ihnen stimmt auch A. Scholz bei (Die alexandrinische Uebersetzung S. 24). Für die Echtheit treten ein Drechs., Del. Mit Recht. Denn Isaias pflegt die gebrauchten Bilder zu erläutern (vgl. 1, 5—8. 22. 23; 3, 14. 15; 5, 14. 18. 19; 7, 20; 8, 7 u. ö.), und daß im Folgenden erst die Ausbeutung gegeben scheint, ist nicht dagegen. Dem doppelten Vergleiche („Haupt und Schweif — Palme und Binse") ist die doppelte Anwendung ganz entsprechend. Die Ausbeutung des Schwanzes auf die Lügenpropheten ist geradezu unerwartet und vom Nächstliegenden abgehend; ein Glossator hätte das Gewöhnliche gewählt. Das Treffende und Sarkastische der Bezeichnung spricht gleichfalls für deren Echtheit.

10, 18; 24, 17; 27, 19 — wie weit muß es gekommen sein, wenn er sich dieser selbst nicht mehr erbarmt? Hiemit ist Züchtigung ohne Nachsicht ausgesprochen. Dieser aber steht Ausdehnung und Schwere der Sünde zur Seite. Denn alle sind Ruchlose, — die Sept. übersetzen חָנֵף ἀσεβής, ἄνομος, παράνομος und zweimal auch ὑποκριτής — und Bösewichter, in Gesinnung und That verdorben, und das böse Innere offenbart sich, indem ihr Mund „Thorheit" redet; so heißen in der heiligen Schrift die Schandthaten, Verbrechen und Laster, besonders Unzucht — stultus ist auch überhaupt ein Ungläubiger, Irreligiöser; daher kann hier auch an gotteslästerliche Reden gedacht werden loquitur impietatem ac blasphemiam (Mald. — im ersteren Sinne For.).

c) V. 18—21.

Die dritte Strophe beginnt, ähnlich wie die zweite V. 13, mit einer Begründung des Kehrverses. V. 18: **„Denn auflodert wie Feuer die Gottlosigkeit, verzehrt Dornen und Disteln; es lodert auf im Dickicht des Waldes und es ballt sich zusammen eine hohe Rauchsäule."** Ein treffender Vergleich, der die Natur der Sünde und die ihr innewohnende Zerstörungskraft zur Anschauung bringt. Die Sünde ist ein Feuer; in Israel macht sich die Sünde breit, daher haben sie selbst das ungestüme Element entfesselt, und müssen an der eigenen Bosheit zu Grunde gehen. Die Steigerung der Rede liegt demnach, wie schon Cyrillus andeutet, darin, daß auch abgesehen von äußeren Feinden und Bedrängnissen, ihre eigenen Sünden sie aufreiben müßten, weil sie selbst den Brand schüren. Gut bemerkt Theodoret: „deutlich lehrt er, daß die Sünder sich selbst die Strafe zuziehen. Wie das Eisen den Rost erzeugt und von ihm verzehrt wird, so bringt der gesetzwidrig Lebende die Sünde hervor und wird von ihr aufgerieben." Der Vergleich schildert kurz und kräftig das unwiderstehliche Element, das zuerst das Dorngestrüpp verzehrt, dann aber einen mächtigen Waldbrand entzündet und nicht ruht und rastet, bis der ganze Forst in Rauch aufqualmt. Nahe liegt es, schon wegen V. 14, 15 bei dem Dorngestrüpp an das gemeine Volk, beim Dickicht an die Führer zu denken (ähnlich Men., a Lap., Calm., Tir. u. a. Ephräm versteht unter dem „Dickicht" das Volk, unter den „Zweigen" die Weisen und Führer und Krieger). Treffend Malv.: tertius gradus judiciorum, quod populus etiam sua ipsius opera magis ac magis labefactabitur. Nach dem Hebr.: „(das Feuer) zündet in den Dickichten des Waldes und sie qualmen empor als eine Erhebung des Rauches", d. h. sie qualmen in Rauch auf.

Der folgende V. bringt die Erklärung des Vergleiches und weist auf die der Sünde entsprechende Strafgerechtigkeit hin. V. 19: **„Durch den Grimm des Herrn der Heerschaaren ist das Land verstört und das Volk ist wie Speise des Feuers: Keiner schont seines Bruders."** Oben ist die Sünde, hier der Grimm des Herrn als Ursache des zerstörenden Brandes bezeichnet; der Zusammenhang ist klar; ebenso der Zweck des Propheten. Land und Leute leiden bis zur Vernichtung. Der Brand selbst wird als schonungsloses Wüthen gegeneinander, mit Hintansetzung aller verwandtschaftlichen Bande, bezeichnet, oder besser, an einem Beispiel aus dem Knäuel der Bos-

heit illustrirt. Wegen des Folgenden ist wohl frater hier im eigentlichen Sinne als Befreundeter, Anverwandter beizubehalten und nicht bloß zu übersetzen: einer schont des andern nicht. Dieses sich selbst Zerfleischen und die innere Selbstauflösung schildert V. 20: **„Und man wendet sich zur Rechten und hungert, und frißt nach links und wird nicht satt; Jeder verschlingt das Fleisch seines Armes, Manasses den Ephraim und Ephraim den Manasses; und beide zugleich gegen Juda.“** Hebr. „und man beißt zur Rechten und hungert“ ... Die unruhige, planlose, unersättliche Wuth der Parteileidenschaft ist hier kurz und markig skizzirt. Sie beißt und frißt im blinden Grimm nach allen Seiten hin; anstatt Befriedigung zu geben, treibt die Leidenschaft ihren Stachel nur um so heftiger in die Gemüther und schreit nach neuen Opfern; d. i. man hungert, wird nicht satt. Dabei schadet sich der Leidenschaftliche nur selbst. Denn Parteigetriebe schwächt und reibt jedes Volk, jedes Gemeinwesen, auf. Das der Sinn des Satzes: Jeder verschlingt das Fleisch seines Armes. Arm, die natürliche Stütze und Hilfe sind die Familiengenossen — pulchra metaphora brachium vocat fratrem sagt Mald., und ähnlich Mar., Malv., Men., For., Tir. u. a. Indem sie so ihre Brüder schädigen, kämpfen sie gegen ihren eigenen Vortheil und nehmen sich selbst Kraft und Wehr; denn Einheit baut auf, Zwietracht zerstört. Hiemit bezeichnet der Prophet die im Reiche Israel so häufigen Parteikämpfe, Bürgerkriege und gewaltthätigen Regierungswechsel. Nam cum servi in dominos insurgerent et reges occiderent regnandi cupidine, quas caedes non verisimile est patratas fuisse? quas seditiones non excitatas? For. — Die Namen selbst „Manasses und Ephraim“ bezeugen innige Verwandtschaft; wie unwürdig und traurig zugleich, daß die Söhne des Lieblingssohnes Jakobs, Josephs, so geliebt und bevorzugt von dem Stammvater des ganzen Volkes, jetzt in ihren Nachkommen gegeneinander wüthen? Zuletzt berührt der Prophet Israels Grundsünde, die Feindschaft gegen Juda und sein rechtmäßiges Herrscherhaus. Darin besiegelte es seinen Abfall von Gott und riß sich selbst los von dem gemeinsamen, durch Gottes Versprechen gegebenen Hort — ein Zug, der die schließliche Verwerfung nothwendig herbeiführte. In sich zerrissen, einig nur im Abfall von Juda, im Hasse gegen den von Gott erwählten Stamm und in der Rebellion gegen den theokratischen König, müssen sie erliegen. Darum folgt der Erwähnung dieser Hauptsünde V. 21: **„Bei alledem wendet sich sein Zorn nicht ab, sondern noch ist seine Hand ausgestreckt.“**

Dieses Parteigetriebe im Reiche Israel ist zweifelsohne in besonderer Weise thätig gewesen, als Osee auf dieselbe Weise den Phacee stürzte, tödtete und sich des Thrones bemächtigte, wie Phacee es seinem Vorgänger Phaceia gemacht hatte 4 Kön. 15, 30.

d) 10, 1—4.

Die vierte Strophe schildert, ähnlich wie 5, 23 zum Schluß den Höhepunkt des Verderbens, wenn nämlich die Wächter der Gerechtigkeit und sittlichen Ordnung selbst das Recht und die Ordnung verkehren. So bietet diese Strophe zugleich die nähere Ausführung und Begründung zu 9, 15 und

legt die ganze sittliche Fäulniß dar, über welche Assur im Auftrage Gottes zu Gerichte saß.

V. 1: **„Weh denen, die ungerechte Gesetze abfassen und schreibend Ungerechtigkeit niederschreiben,“** V. 2: **„um die Armen im Gerichte zu unterdrücken und Gewalt anzuthun der Rechtssache der Geringen meines Volkes, damit Wittwen ihre Beute würden und sie die Waisen ausplünderten.“** Mit besonderer Schärfe und Klarheit kommen dem Menschen die Grundsätze der Gerechtigkeit, diese Grundpfeiler des socialen Lebens, zum Bewußtsein; darum ist die bewußte Ungerechtigkeit, namentlich gegen solche, deren Hilflosigkeit und bedrängte Lage sie ohnehin dem bloßen Billigkeitssinne empfiehlt, der Gipfel der Bosheit und Herzensverhärtung — und dieses um so mehr bei den berufsmäßigen Hütern der Gerechtigkeit. Noch schlimmer, wenn sie (V. 1) schnöde Ungerechtigkeit noch in legale Formen und sogenannte Rechtssätze kleiden und den Apparat des Gerichtswesens zur Unterdrückung der Schwachen und Schutzlosen gebrauchen. Welcher Art diese gesetzgeberischen Manipulationen sein mochten, kann man aus dem Zweck schließen „um wegzudrängen vom Gericht (von Rechtsanrufung) die Geringen und zu rauben das Recht (den Rechtsanspruch) der Bedrängten meines Volkes“ (Hebr.). In der Benennung „meines Volkes“ bricht Gottes liebende Sorge durch. Wittwen und Waisen werden als die vorzugsweise Verlassenen und Bedrängten erwähnt, an denen sich die brutale Grausamkeit ungestraft zu vergreifen hoffen mag (vgl. Job 22, 9. Jer. 7, 6; 22, 3. Ez. 22, 7. u. o.).

Daher die Drohung V. 3: **„Was werdet ihr thun am Tage der Heimsuchung und des Unheiles, das von fern herankommt? Zu wessen Beistand wollt ihr fliehen und wo eure Herrlichkeit bergen,“** V. 4: **„daß ihr nicht unter die Fessel gebeugt werdet und mit den Erschlagenen nicht zu Boden stürzet? — bei alledem wendet sich sein Zorn nicht, sondern noch ist seine Hand ausgestreckt.“** Die Fragen sollen ihnen die Unentrinnbarkeit recht deutlich zum Bewußtsein bringen. Die Strafheimsuchung als Unwetter, als Verwüstung von ferne her kommend, sind die Assyrer. Sie haben dem Reiche Israel den schließlichen Untergang gebracht; was der Seher hier nur andeutet, da er im Folgenden hauptsächlich das Benehmen Assurs gegen Juda im Auge hat. Wo wollen sie dann ihre zusammengeraubte Herrlichkeit lassen und bergen? divitias, quibus gloriamini (Mald. u. a.). Nichts bleibt ihnen übrig, als daß sie unter Gefesselte sich hinabducken und unter Erschlagene hinfallen (Hebr.). Je höher sie gestanden, desto tiefer der Fall. Die hebr. Worte geben den Sinn, daß sie noch unter die Füße der anderen Gefangenen hinsinken, sei es aus Müdigkeit bei den Strapatzen der Deportation (Drechsler), oder, daß sie sich krümmen, um noch zu den Füßen der dicht im Kerker zusammengedrängten Gefangenen Platz zu finden (Del.) — andere fallen und werden von anderen Leichnamen bedeckt; also gründliche Erniedrigung steht ihnen bevor, mögen sie im Kampfe fallen oder in die assyrische Gefangenschaft gerathen. Hiemit hat der Prophet den Untergang Israels deutlich gekennzeichnet — denn, wenn das das Loos der „Herrlichen“ im Reiche ist, dann hat dieses seine Auflösung gefunden; der wiederholte Kehrvers mag bedeuten, daß der Zorn Gottes die unbußfertigen Sünder auch noch im Exile zu finden wisse, oder besser als Drohung für Juda klingen, auf das sich

nach Samaria die Gerichte Gottes durch Assur erstrecken sollen; denn dieses erwarten wir nach dem bereits 7, 17 und 8, 8 gegebenen Gedankengange. Auch Juda wird von Assur gezüchtigt, — aber nicht zum Untergange, der Herr zerbricht die Ruthe; Assur wird vernichtet (10, 12). Dieser Ausgang beherrscht bereits die prophetische Schilderung des über Juda hereinbrechenden Gerichtes. Daher beginnt diese mit Vae Assur!

2) V. 5—11.

V. 5: „**Weh, Assur; Ruthe meines Zornes und Stab ist er; in ihrer Hand ist mein Grimm.**“ Dieses vae Assur ist Trost und Unterpfand für die Gläubigen in Juda, es ist das nothwendige Ergebniß der Verheißung des Emmanuel und der 8, 9. 10 gezogenen Folgerungen. Aber bevor diese Hoffnung sich verwirklicht, ist Assur in der Hand Gottes die Zuchtruthe seiner Gerechtigkeit, der Stab, mit dem er sein rebellisches Volk züchtigt; denn das, was der Assyrer Hand so kräftig macht, ist, daß die zürnende Gerechtigkeit des Herrn sich dieses Werkzeug erkoren, d. h. in ihrer Hand ist. Die Fassung des lat. Textes entspricht ganz gut den hebr. Worten und dem zu erwartenden Sinne. Sonst übersetzt man das Hebr. im letzten Theile: et baculus, qui in manu eorum, est (baculus) indignationis meae (so Mald., Malv., Ges., Ros., de Wette, Umbreit); andere: der Stab in ihrer Hand ist mein Grimm (Drechs.); Wehe Assur, dem Stabe meines Zornes, und Stecken ist er in ihrer Hand —: mein Groll (Del.); Ha, Assur, der Stab meines Zornes und der Stecken meines Grimmes, er ist in ihrer Hand (Knobel) u. ä. — Jetzt erklärt der Prophet, in wiefern und wozu der Zorn des Herrn Assur schickt. V. 6: „**Zu einem trügerischen Volke schicke ich ihn und gegen das Volk meines Zornes ertheile ich ihm Befehl, damit er Beute nehme und Raub vertheile und es mache zur Zertretung wie Gassenkoth.**“ Welches Volk ist gemeint? Manche denken wegen V. 11 und 12 nur an Juda (so schon Ephräm, Theod., Euseb., a Lap., Tir., Men., Gord., Calm.); allein die Ausdrücke selbst: trügerisch חָנֵף (vgl. 9, 17), sodann „Beute nehmen, Raub vertheilen“, weisen unverkennbar auf Israel hin (vgl. 8, 4), dem mit denselben Worten die Bestrafung angekündigt wird. Aber trotzdem wäre es ungerechtfertigt, sie von Israel im engeren Sinne zu verstehen. Denn auch Juda ist im Vorhergehenden so gezeichnet, daß die Worte seinem sittlichen Zustande und der in Aussicht genommenen Strafe entsprechen, und wird im Folgenden ausdrücklich unter Assurs Zuchtruthe gestellt (V. 12). Daher muß unser V. von Gesammtisrael verstanden werden (so Malv., Drechs., Del., Kn.). Es ist ein „ruchloses“, weil der Abgötterei ergebenes Volk — oder wie Hier. fallacem gentem erläutert: quae inter me semper et idola claudicavit, quae praecepta mea se facturam esse mentita est — es ist das Volk des Grimmes des Herrn: in quem furorem suum effunderet et quem duriter tractare decreverat (For.); er entbietet die Assyrer. Die weltgeschichtliche Betrachtung des Propheten ist großartig. Gott verfolgt im Wirken der freithätigen Kreatur seine Pläne und die gewaltigsten Weltereignisse dienen seinen Absichten, werden gegen Wissen und Willen der Handelnden, die nur ihre Zwecke zu verfolgen glauben, von ihm geleitet.

Darum werden 13, 3 die Vollstrecker der göttlichen Pläne „meine Geheiligten“ genannt. Zweck der Sendung Assurs ist Züchtigung des Volkes: er soll Beute nehmen, den Reichthum und Wohlstand des Volkes und Landes schädigen und die Nation der politischen Demüthigung durch schmachvolle Unterdrückung preisgeben. Doch in der Ausführung sündigt Assur durch Selbstüberhebung und Uebermuth — daher V. 7: **„Er selbst aber denkt nicht so und sein Herz meint es nicht also, sondern auf Vernichtung geht sein Herz und auf Ausrottung nicht weniger Völker.“** Assurs Sünde ist sein Trachten, die Völker nicht bloß zu unterjochen, sondern zu vernichten; ein Volk ist vernichtet als Volk, wenn an Stelle seiner nationalen Einrichtungen und Eigenthümlichkeiten ihm fremde aufgezwungen werden, noch mehr, wenn es, nachdem die Blüthe desselben im Kriege gefallen, dem Heimathlande entrissen und unter fremde Stämme abgeführt wird. Letzteres war häufige Praxis bei den Assyrern. Diese Deportationen dienten als Mittel, jeden Gedanken an Widerstand niederzuschlagen. So ging Assur in der That darauf aus, Völker zu vernichten, alles selbständige Völkerleben aufzusaugen und sich als Herrschervolk, als bevorzugte Kaste, dem bunten Menschengewimmel aufzudrängen. Wäre das gelungen, so wäre die Corruption der Heidenwelt eine noch entsetzlichere geworden. Die verschiedenen Staatswesen und Nationalitäten bildeten ebenso viele Dämme und Schranken, um die allgemeine und tiefste Corruption einzuengen und ihr riesenhaftes Anschwellen zu verhindern.

Warum Assur speziell auch Gesammt-Israel gegenüber auf seine so oft bewiesene Macht stolz pocht und daher den Gott Israels mit den ohnmächtigen Götzen auf gleiche Linie stellt, aber eben dadurch seinen eigenen Sturz unvermeidlich macht, erklärt das Folgende. V. 8: **„Denn er spricht:** V. 9: **Sind denn meine Fürsten nicht allzumal Könige; ist nicht wie Charchamis, so Calano, und wie Arphad, so Emath, ist nicht wie Damaskus, so Samaria?“**

Die Lust der Vernichtung kleineren Staatswesen gegenüber wächst, weil erstens Assur so groß und mächtig ist, daß seine Fürsten alle an Macht, Reichthum, Ausdehnung der von ihnen verwalteten Gebiete den Königen anderer Nationen in nichts nachstehen; in diesem Sinne äußert sich Rabsaces: quomodo potestis resistere ante unum satrapam de servis domini mei minimis (4 Reg. 18, 24) — so Mald., Mar., Malv. Doch bemerkt letzterer Ausleger gut noch eine andere, hier mehr zutreffende Fassung des Sinnes: omnes proceres qui mihi famulantur, reges quoque sunt, ut merito rex regum dici possim (ähnl. For., Men., Tir., Kn., Del., Calm.), sie sind Könige, d. h. entweder unterworfene, die als solche den Glanz des assyrischen Hofes erhöhen (vgl. 4 Kön. 25, 28) und Provinzen vorstehen, oder sie führen als Statthalter oder Vasallen zur Erhöhung des Nimbus der assyrischen Macht den Königstitel; ähnlich heißt ja auch Tyrus die Kronenspendende (23, 8. Drechs.). Daher der Titel „Großer König“ 36, 4 und „König der Könige“ für die chaldäischen Herrscher (Ez. 26, 7. Dan. 2, 37). Zweitens verfestigt sich Assur in seinem Uebermuthe der Zerstörung, indem es triumphirend auf die bisherigen Erfolge hinweist und aufzählt, wie Stadt um Stadt, Reich um Reich vor ihm in den Staub sank. Die Frageform gibt dem stolzen Selbstbewußtsein der Unüberwindlichkeit Ausdruck; die Vergleichung besagt, daß Assur gegenüber die Reiche auf demselben Niveau der

Ohnmacht stehen, und daß dieses sich wiederholt in ganz gleicher Weise herausgestellt habe.

Charchamis, Karkemisch, am Euphrat gelegen (Jer. 46, 2. 2 Par. 35, 20), wohl einerlei mit Circesium, Circessum, Cercusium. Calano, Chalne (Gen. 10, 10. Amos 6, 2), Stadt in Sinear, auf der Ostseite des Tigris, wahrscheinlich Ktesiphon (vgl. Winer s. v.)[1]. Arpad, Stadt in Syrien, erscheint auch sonst in Verbindung mit Emath (4 Kön. 18, 34; 19, 13. Jer. 49, 23. Js. noch 36, 19; 37, 13), lag nach einer von Kn. beigebrachten Belegstelle (Maraszid I. S. 47) in der Gegend von Azaz im Paschalik Haleb (Aleppo), also im nördlichen Syrien (vgl. Zeitschrift der deutsch.-morg. Gesellsch. XXV. S. 655). Emath, Hamath, Stadt am Fuße des Hermon und am Orontes gelegen, führte seit dem Eintritt der macedonischen Herrschaft in Syrien bei den Griechen den Namen Epiphania (vgl. Winer s. v.). Der Sinn der Fragen führt offenbar darauf, daß die sechs genannten Städte bereits die Macht Assurs an sich erfahren haben. Es ist demnach bei Erwähnung von Damaskus und Samaria an die 4 Kön. 15, 29; 16, 9 berichteten Ereignisse zu denken, die also zur Zeit der Abfassung dieses Abschnittes entweder schon ganz eingetreten waren oder doch bereits so sich gestaltet hatten, daß Assur mit Recht auf die beiden Reiche als schon zu seinen Füßen liegend hinweisen konnte. Mit dieser ersten Unterwerfung Samaria's begnügt sich Assur indessen nicht, es hat, wie V. 10 angibt, noch weitere Pläne gegen Samaria und eine gründliche Vernichtung im Schilde; so läßt der Seher die unter Osee folgende Katastrophe angedeutet sein. In Betreff der übrigen Städte und ihrer Unterjochung ist nicht viel bekannt. Ob Amos 6, 2 schon die Unterwerfung besage, läßt sich kaum entscheiden und wird z. B. von Keil geradezu in Abrede gestellt, von Hitzig stark bezweifelt, der noch obendrein ein ganz anderes Emath vermuthet. Nach der assyrischen Verwaltungsliste befand sich Teglathphalasar während der Jahre 742—741 in bezw. vor der Stadt Arpad und zog 740 abermals gegen Arpad. Aus derselben Zeit ist auch ein Aufstand der Hamathenser gemeldet (vgl. Schrader, Keilinschr. u. Geschichtsforsch. S. 402) — was zur Situation und Zeit unseres Kapitels viel besser paßt, als was von Net. aus Sargons Zeit (722—705) beigebracht wird (vgl. auch Rawlinson, The five Mon. t. II. p. 131). Neteler bietet folgende Angaben, die für 36, 19 brauchbar sind: „Die Stadt Kalno ist vielleicht von Sargon im Anfang seiner Regierung bei dem Kriege gegen Aelam angegriffen worden. Nach dem Gebiete von Charkamis hat Sargon Kolonisten versetzt, die er an verschiedenen Orten gefangen genommen hatte. Gegen die Städte Emath, Arpad, Damaskus und Samaria hat Sargon in den Jahren ass. Kan. 722—720, Tp. 720—718 verschiedene Kriege geführt." Die Aufzählung selbst ist der Situation des Redenden und seiner Absicht auf baldige Zernichtung Gesammt-Israels entsprechend so geordnet, daß sie von den entlegeneren beginnend und über Syrien dahinschreitend mit den bereits über Samaria errungenen Er-

[1] Oppert identifizirt C. mit Mugheir, G. Rawlinson mit Nipur (Niffer), andere denken an die in assyrischen Inschriften um d. J. 737 genannte syrische Stadt Gullani, Kullani; so Vigouroux (Revue des questions hist. 1879 p. 388. Civiltà catt. Juli 1880, p. 168).

folgen endet, um von da aus einen weiteren Schluß für den Enderfolg zu machen. So in V. 10: „**Wie meine Hand erlangt hat die Götzenreiche, so auch die Bilder derselben von Jerusalem und Samaria.**“ V. 11: „**Werde ich nicht, wie ich Samaria und seinen Götzen gethan, so auch Jerusalem und seinen Götzen thun?**“

Der lateinische Wortlaut bietet folgenden Sinn: Durch erneuten Hinweis auf die bisher erzielten Eroberungen kräftigt sich Assur in seiner Zuversicht, Gesammt-Israel zu zertreten; an Samaria will er noch eingehenderes Gericht üben; der über dasselbe bereits erzielte Vortheil ist ihm Bürgschaft, daß auch Jerusalem fallen werde. Aber indem er den Gott Israels mit den Götzen auf eine Linie stellt, und ihn, wie jene, zu bezwingen und zu vernichten sich verspricht, hat er sein eigenes Todesurtheil ausgesprochen. Noch eine andere Erwägung drängt sich hier auf. Warum führt sich Assur angesichts Gesammt-Israels und besonders Jerusalems so eingehend seine Macht und seine Großthaten vor? Die Sprache klingt zwar übermüthig und siegesbewußt genug; allein wozu diese gerade vor Jerusalem? Es scheint psychologisch die Annahme sich zu empfehlen, als ob Assur ein dunkles Gefühl hätte, daß der Gott Israels eben nicht sei, wie andere Götzen, daß Jerusalem deßwegen ihm nicht zur Beute werden solle. Ein Ausbruch des Uebermuthes, gestützt auf die bisherigen Triumphe, sucht die dunkle Ahnung niederzuhalten.

Den hebr. Wortlaut und Satz construirt richtig For.: quemadmodum regna idolorum venerunt in potestatem meam — erant autem plura simulacra eorum quam Jerusalem et Samariae, nonne inquam, quemadmodum feci Samariae, sic faciam Jerusalem? Die bereits unterjochten Königreiche hatten, weil mächtiger als Juda, in der Auffassung der Heiden auch mächtigere Schutzgötter — ist Assur mit diesen fertig geworden, um so leichter kann es hoffen, Juda zu bezwingen, das kleine Land, das durch seine Geringfügigkeit schon auf einen ohnmächtigen Gott schließen lasse. So viele. Doch verdient, wegen des im Zwischensatze so nachdrücklich betonten Momentes, die Auffassung den Vorzug: Juda hat nur einen Nationalgott, die übrigen Götter, die man in Juda verehrte, sind den umliegenden Völkern entlehnt; wie soll Assur nicht leichten Kaufes über den einen siegen, nachdem es Nationen mit vielen Schutzgötzen bezwungen. Der Hauptnachdruck ist demnach auf die Zahl der angeblichen Schutzgötzen zu legen; daß sich ihre Macht nach der Stellung und Bedeutung von Land und Volk ermessen lasse, ist dabei nicht ausgeschlossen, sondern liegt der ganzen heidnischen Anschauung zu Grunde (vgl. 36, 18 und Cyrillus ad h. l.).

3) V. 12—34.

Bisher ist Assurs Selbstüberhebung geschildert und damit das Vae Assur des V. 5 motivirt. Nun wird damit begonnen, den Inhalt dieses Vae auseinanderzulegen. V. 12: „**Und es wird sein, wenn der Herr vollbracht hat alle seine Werke am Berge Sion und an Jerusalem, werde ich heimsuchen die Frucht des hochmüthigen Herzens des Königs von Assur und die Herrlichkeit seiner Hoffahrtsaugen.**“ Gott gebraucht Assur als Zuchtruthe für sein entartetes Volk — für den Sion, den Sitz des Königs, und für die

Bewohner der Hauptstadt — dann zerbricht er sie. Vocat autem fructum magnitudinis cordis ea, quae ex arrogantia cordis et elatione animi atque superbia proveniunt ... est enim cor velut radix cogitationum atque actionum nostrarum (For.). Der Stolz gründet im Herzen und gibt äußerlich durch den hochmüthigen Blick sich kund, das elatum supercilium (Men.). Der Vers gibt den Kerngedanken, der in V. 13—19 weiter entwickelt wird. Zuerst wird das ebengenannte hochmüthige Herz und das Prahlen Assurs nochmals vorgelegt (V. 13. 14), dessen Thorheit (V. 15) nothwendig Strafe und Vernichtung nach sich zieht (V. 16—19).

V. 13: **„Denn er sprach: in der Kraft meiner Hand habe ich es vollbracht und in meiner Weisheit habe ich verständig gehandelt, und ich habe die Grenzmarken der Völker aufgehoben, und ihre Fürsten geplündert und wie ein Held die in Erhabenheit Thronenden in den Staub herabgezogen."** Er schreibt seinen physischen und intellektuellen Hilfsmitteln allen Erfolg zu: Tapferkeit, Stärke, die gepaart ist mit Intelligenz, Klugheit und so eine allseitige Ueberlegenheit begründet. Dadurch gelang es, die Grenzmarken der Völker aufzuheben, d. h. die Völker ihres Gebietes, ihrer nationalen Selbständigkeit zu berauben und sie zu einem großen Ganzen besiegter Unterthanen zu vereinigen. Die Bezwingung der Völker wird durch die beigefügte zweifache Erweiterung in Betreff der besiegten Könige, deren Schätze geplündert und deren gewaltige Throne heldenhaft zertrümmert wurden, erst recht ins Licht gestellt. Hebr.: „ich plünderte ihre Vorräthe". Aller Völker Reichthum floß in Assur zusammen, das auch auf sich allen Herrscherglanz vereinigte und daher die „Thronenden herunterstieß". Del. übersetzt „stiergleich" und rechtfertigt dieses durch den Hinweis, daß der Stier ein assyrisches Herrscheremblem gewesen. Statt dieser gesuchten Erklärung ist die gewöhnliche „nach Heldenart" vollkommen zu Recht bestehend. Assur gefällt sich in seiner Prahlerei und während er seine Großthaten rühmend ausmalt, schwillt ihm der Kamm, so daß die Vergleiche immer mehr unbändigen Stolz und ungemessene Verachtung gegen die Unterworfenen aussagen.

V. 14: **„Und es ergriff, wie ein Nest, meine Hand den Reichthum der Völker und wie man Eier einsammelt, die verlassen sind, so habe ich die ganze Erde eingesammelt, und es war Keiner, der eine Feder rührte und den Mund öffnete und zwitscherte."** Wie leicht sind ihm, versichert Assur prahlerisch, seine Siege geworden; seiner Macht Eindruck war so gewaltig, daß Niemand den leisesten Widerstand wagte. Die Erde wurde ihm zur Beute, wie die im Neste zurückgelassenen Eier. So stolz blickt Assur auf seine Siegeslaufbahn und so verächtlich auf die Völker. Das Bild vom Vogelneste findet sich in den assyrischen Keilschrift-Texten, z. B.: „gleich luftigen Vogelnestern hatten sie mitten in den Bergen ihre Burgen sich angelegt" (vgl. Schrader S. 251).

Aber wie thöricht ist diese Prahlerei! Assur hatte Erfolg, weil der Herr es so wollte. Darum ist sein Rühmen lächerlich. Das veranschaulicht der V. 15: **„Wird sich denn die Axt rühmen gegen den, der mit ihr haut, oder die Säge sich brüsten gegen den, von dem sie gezogen wird? Gerade als erhöbe sich der Stab gegen den, der ihn hebt, und als brüstete sich der Stock, der ja nur ein Stück Holz ist!"** Letzteres Glied ist emphatischer noch im

Hebr. und zeigt die thörichte Prahlerei in voller Absurdität: „als ob schwänge der Stab die ihn Emporhebenden, als höbe empor ein Stecken Nicht-Holz". Assur ist der Stab, den Jehovah schwingt; indem nun Assur mit Juda auch den Gott Juda's zu besiegen wähnt, will es in der That ein Unterfangen wagen, das dem gleicht, als ob der Stock diejenigen schwingen und heben wollte, von denen er geschwungen wird. Der Vers spricht das Prinzip der theokratisch-prophetischen Geschichtsanschauung und die Norm des Verhältnisses der Heiden gegen das Volk Gottes aus. Die frevle Ueberhebung fordert Gottes Gericht heraus. Assur wird an eben dem gestraft, was Gegenstand und Veranlassung der hochmüthigen Prahlerei gewesen — seine imponirende Kriegsmacht. V. 16: **„Deßwegen entsendet der Allherr, der Herr der Heerschaaren gegen die Feisten desselben die Dürre und unter dessen Herrlichkeit soll ein Brand auflodern wie Feuersbrand."**

Dem heeresmächtigen Assur gegenüber entfaltet der Seher eine angemessene Pracht und Feierlichkeit der Titel für Gott. Die von Kraft schwellenden Heere wird er durch Darrsucht, Schwindsucht heimsuchen und rasch, wie mächtig lohendes Feuer alles in seiner Flammengluth verschlingt, soll Assurs Heerespracht zusammensinken. Die Katastrophe vor Jerusalem könnte nicht kürzer und treffender in ihrer Plötzlichkeit und ihrem Umfange veranschaulicht werden (vgl. 37, 36. 4 Kön. 19, 35). Die Herrlichkeit Assurs ist, wie die Alten schon richtig erkannten, sein Heer.

Es folgt nun Grund und Erklärung für das zuletzt gebrauchte Bild. V. 17: **„Und das Licht Israels wird zum Feuer sein und sein Heiliger zur Flamme; und dessen Dornen und Gestrüpp werden auflodern und vernichtet werden an einem Tage."** D. h. Assur hat sich an Gott versündigt; das kann nur zum eigenen Verderben ausschlagen. Diesen Gedanken gibt ungemein zutreffend der Vergleich. Gott ist das Licht Israels, Inbegriff alles Glückes, aller Hoffnung für Israel; er ist der Heilige Israels (vgl. Kap. 6), als solcher hält er die Norm seiner Heiligkeit aufrecht und muß jedes frevle Lästern strafen. Assur hat ihn gelästert und will Juda vernichten. Es tritt also dem Heiligen und dem Lichte Israels geradezu entgegen. Kein Wunder, wenn das göttliche Licht zum verzehrenden Feuer entbrennt (Deut. 9, 3); das Geschöpf in seiner Ohnmacht ist Dorngestrüpp der mächtigsten Gluth gegenüber; durch doppelten Titel fordert Assur die verzehrende Gluth heraus. Der Vers symbolisirt trefflich, wie und warum diejenigen, die sich am Volke Gottes vergreifen, nur ihr eigenes Verderben herbeiführen. Der Gott Israels wacht über sein Volk, als Licht; wehe, für wen dieses Licht zum fressenden Feuer wird. Es ist das non praevalebunt des alten Bundes — ein Gedanke, der oft und in verschiedener Weise wiederkehrt; vgl. Is. 17, 14. Jer. 2, 3; 30, 16. Zach. 12, 3.

So leicht und rasch wie Dorngestrüpp wird Assur vernichtet. Diesen Gedanken entwickelt das Folgende eingehender, indem es statt der inneren Ohnmacht Assurs wiederum den imposanten Eindruck seiner Macht in den Vordergrund treten läßt, um so seinen Sturz desto nachdrucksvoller hervorzuheben.

V. 18: **„Und die Herrlichkeit seines Waldes und seines Gartengefildes** (seines Karmel) **wird von der Seele bis zum Fleische vernichtet und mit**

Schrecken wird er flüchtig werden.“ V. 19: **„Und die Ueberbleibsel des Holzes seines Waldes wird man wegen der geringen Zahl abzählen und ein Knabe mag sie aufschreiben.“**

Bildlicher und eigentlicher Ausdruck mischt sich hier. So „von der Seele bis zum Fleische“, d. h. Assur wird vom innersten Marke und Lebenssitze aus bis zu den äußeren Theilen seines Körpers dem Processe der Schwächung und Entkräftigung anheimfallen; es wird ins Lebendige getroffen, so daß der ganze Organismus darunter hinsiecht; omnino, intrinsecus et extrinsecus consumentur (Mald.). Karmel ist hier nicht als Eigenname, sondern als appellativum zu fassen. Die Vergleiche selbst mag man mit Tir. erläutern: quidquid gloriae ac majestatis habuerit Assyrius (hoc enim per saltum seu silvam frondosam designatur), quidquid item opulentiae et venustatis (quod per Carmelum montem fertilissimum et amoenissimum significatur), omnino et ex toto consumetur. Letzteres schildert drastisch V. 19. Wer vermag beim bloßen Anblick die Bäume eines gewaltigen Forstes („eines Libanon an Pracht“ V. 34) zu zählen? Doch nach der Katastrophe ragen so vereinzelnte und so wenige noch empor, daß sie leicht gezählt werden können, ja selbst ein ungeübter Knabe sich nicht dabei irren würde. Das Hebr.: „und die Herrlichkeit seines Waldes und seines Gartengefildes wird er von der Seele bis zum Fleische vertilgen und es ist wie das Zerfließen des Kranken“ (wie Verschmachten der Ohnmacht, Kn.; wie wenn ein Sterbenskranker hinstirbt, Del.; wie dahinschwindet ein Siecher, Drechsl.). — Der Uebergang von dem einen Bilde zum anderen liegt deutlich vor. Die Vertilgung vom innersten Marke aus leitet über zu dem anderen des Hinsiechens eines Sterbenskranken; ein Ausdruck, der schon durch V. 16 eingeleitet ist, gleichwie dieser Vers auch schon beide Vergleiche enthält, wodurch ein Ineinanderfließen beider um so ungezwungener sich erklärt. Die erschütternde Wirkung des Ereignisses soll durch die Vermengung der verschiedenen Gebieten entlehnten Bilder recht zur Darstellung kommen, gleich als ob Ein Bild die Sache nicht erschöpfen könnte.

Die Strafgerichte sind zum Heile! Das war bisher Grundton der Prophezeiung, wie er eben von der Inauguralvision in alle prophetische Thätigkeit Isaias' hineinklingt. So kommt es denn ganz erwartet, daß der Seher jetzt die für Juda aus der assyrischen Katastrophe erwachsenden Früchte des Heiles uns vorführe. Hiermit fällt ja zugleich neues Licht auf V. 12, indem die cuncta opera des Herrn an Sion und Jerusalem nach ihrer innersten Tendenz und ihrer schließlichen Heilswirksamkeit uns vorgelegt werden. Daher V. 20: **„Und es wird sein an jenem Tage: nicht mehr wird der Rest Israels und diejenigen vom Hause Jakobs, welche entronnen sind, sich stützen auf den, der sie schlägt, sondern stützen werden sie sich auf den Herrn, den Heiligen Israels, in Wahrheit.“** Frucht ist die Verwirklichung der im prophetischen Namen Schear-Jaschub „der Rest bekehrt sich“ gegebenen Verheißung zunächst in der Hinsicht, daß das Volk des Herrn sich seines theokratischen Berufes und der in ihm liegenden ausschließlichen Rettung von Seiten seines Gottes wieder klar bewußt wird. Jetzt steht der Seher vor dem Hause Davids und der Mehrheit des Volkes, die ihre Hände hoffend und bittend dem entgegenstrecken, „der sie schlägt“, von Assur Hilfe

erwartend — diesen Abfall von der Idee der Theokratie muß das Volk büßen. Aber das gewaltige Wunder der Vernichtung Assurs wird den Bundesgott in seiner Herrlichkeit und Treue glänzend offenbaren; daher wird der Rest Israels in aller Aufrichtigkeit und Innigkeit an den „Heiligen Israels" sich anschließen. Als „Heiliger Israels" hat er ja Assurs Blasphemien und Frevel gegen sich und das Volk seines Erbes gerächt (V. 17). Tief und umfassend ist der hier zu Grunde liegende Gedanke, daß der ganze Bestand Israels und Juda's auf Jehovah allein ruht, auf ihn allein auferbaut ist und folglich auf ihn allein gestützt sich halten kann. Wer außerhalb dieses Fundamentes baut, versinkt in die Untiefen. Um das zum Bewußtsein zu bringen, schlägt ihnen der Herr alle menschlichen Stützen weg (vgl. 3, 1; 20, 6).

Der Rest bekehrt sich, und der Weg dazu ist das Gericht. Dieses zweifache schärft der Prophet nochmals ein: V. 21: **„Der Rest wird sich bekehren, ja der Rest Jakobs zu Gott dem Starken."** V. 22: **„Denn wäre auch dein Volk, Israel, wie der Sand des Meeres, der Rest von ihm wird sich bekehren; die beschlossene Vernichtung wird Gerechtigkeit herbeiführen."** V. 23: **„Denn Vernichtung und Beschlossenes wird der Herr, der Gott der Heerschaaren, vollbringen in Mitte des ganzen Landes."**

Das abbreviare der Vulgata ist, wie For., Mald. u. a. schon richtig gethan, nach dem im Lateinischen freilich unerhörten, aber dem Hebr. naheliegenden Bedeutungsübergange von abschneiden, abkürzen zu festsetzen, bestimmen u. dgl. zu erklären. — Hier findet Deus fortis aus 9, 6 seine zweifellose Erläuterung; es ist nach dem nothwendigen Zusammenhange der Gedanken Jehovah, der Heilige Israels (V. 20), zu dem sich der Rest gläubig hinwendet. Unverkennbar liegt ein besonderer Nachdruck darauf, daß es nur ein Rest sei. Warum? Allerdings mußte dem Propheten diese Wahrheit seit der Berufungsvision feststehen und die bisherige Erfolglosigkeit seiner Thätigkeit, der Unglaube, der in Achaz und der großen Menge verkörpert ihm gegenüber steht, mußte ohnehin zur gleichen Annahme hindrängen; aber diese so nachdrucksvolle Betonung macht doch den Eindruck, daß damit eine falsche Zuversicht der Massen gebrochen werden soll. Es sieht ganz darnach aus, als ob damals schon das filii Abraham sumus und das Pochen auf die Verheißungen die Massen in Sicherheit eingewiegt und ihnen die Rettung als etwas ihnen Gebührendes dargestellt hätte. Dieser falschen Sicherheit entgegen kehrt der Seher das in Israels Geschichte oft zu Tage tretende Gesetz hervor, um die menschliche Präsumption in der Wurzel zu treffen. Daß Geburt und Abstammung kein Recht auf die schließliche Verleihung der Bundesgüter und keine zweifellose Garantie gebe, steht ja am Eingange der Geschichte des erwählten Volkes klar genug verzeichnet: Ismael und Esau sind hierfür typisch. Darum hält der Prophet seiner Zeit das Mahnwort entgegen, wenn auch eine Volksmenge, wie der Sand am Meere, da sein sollte — wie ja solche Verheißung wirklich an Abraham ergangen war, Gen. 22, 17 — so verbürge ihnen diese Zusage nicht, daß sie dem Gerichte entrinnen.

Nur ein Rest soll entrinnen und, was hier in Eins zusammenfällt, gläubig sich seinem Gotte hingeben. Denn die beschlossene Vernichtung ist

gerade der Weg, auf dem die „Gerechtigkeit", jener Zustand, in dem der Herr sein Volk sehen will, zurückgeführt werden soll; die Verwirklichung dieser „Gerechtigkeit" ist Ziel aller Thaten Gottes; alles, was im Verhältnisse des Volkes schief, verkehrt, unrecht ist, soll der Läuterungsproceß und das Gericht entfernen, dagegen die wahre theokratische Gesinnung neu beleben und steigern. So soll das Gericht reichlich die Gerechtigkeit heranfluthen, heranströmen machen.

Andere (Mald., Ges., Del., Kn. u. s. f.) fassen hier „Gerechtigkeit" als Strafgerechtigkeit, Strafgericht, Zorngerechtigkeit. Allein die erstere Darstellung, die im Wesentlichen auch von Sanchez, Tir., Men., Schegg, Drechsl. vertreten wird, empfiehlt sich hier offenbar durch den Zusammenhang und Gedankengang von V. 20, 21, die der Frucht des Gerichtes gelten; sodann wäre es nur Tautologie, den Propheten sagen zu lassen, daß die beschlossene Vernichtung ein Strafgericht und zwar ein gerechtes sei. Das ist in der ganzen Rede schon so einleuchtend dargelegt, daß wir, an diesem Punkte der Entwickelung angelangt, sicher diese Aussage nicht mehr erwarten. Daß justitia im ersteren Sinne gerade von Isaias gebraucht wird, wird uns noch öfter begegnen. Es ist die Bezeichnung für den Zustand der allseitigen Gottwohlgefälligkeit in der messianischen Zeit.

Anmerkung 1. Aber knüpft der Prophet diese „reichliche Gerechtigkeit" so an die assyrische Katastrophe, daß sie durch diese unmittelbar in's Leben eintreten soll? Das zu behaupten, hieße zweierlei verkennen. Erstens den längeren und verschiedene Stadien deutlich angebenden Gerichtsweg der Berufungsvision; zweitens die Thatsache, daß der Prophet von V. 21 an aus den speziellen Verhältnissen der assyrischen Zeit übergeht zu der allgemeinen, der ganzen Entwicklung Israels für die folgenden Zeiten zu Grunde liegenden Norm. Er will demnach die assyrische Katastrophe im Lichte dieses Grundgesetzes betrachtet wissen, weil eben auch sie ein Glied ist an der Kette jener Ereignisse, durch die Israel seinem messianischen Berufe entgegengeführt werden soll. Weil sie aber das ist, so mag er diese Eine Katastrophe als das Spiegelbild aller ähnlichen noch kommenden ansehen; mit anderen Worten, er mag Assur zugleich in seiner typischen Bedeutung, als Repräsentanten der feindlichen Weltmacht überhaupt auffassen und deßwegen mit Assurs Sturze zugleich den Sturz aller gottfeindlichen Macht und den Sieg des Reiches Gottes zusammenschauen. Es ist ja der Prophetie eigen, das Einzelne auf die ewigen Ideen, aus denen es hervorwächst, zurückzuführen und so den großen einheitlichen Plan Gottes und das einfache Grundschema, nach dem er sein Reich vorbereitet und in's Leben einführt, zu zeichnen. Daß wirklich in unseren Versen 21—23 ein solcher weitgehender Ausblick geboten ist, bestätigt auch das Folgende. Hier macht nämlich Isaias nach diesen für die ganze Zukunft, besonders aber für den Eintritt der messianischen Zeit geltenden Grundregeln eine spezielle Anwendung für seine Zeit, zeigend, welcher Trost und welche Belehrung aus jenem Plane Gottes für die nächste Zukunft zu schöpfen sei.

Anmerkung 2. Vorstehende Erörterung zeigt auch, wie scharf und treffend der hl. Paulus (Röm. 9, 27) den Grundgedanken unserer Stelle faßt, wenn er aus ihr beweist, daß der Eintritt in's messianische Reich, als Sache der Gnade, nicht an leibliche Abstammung geknüpft sei und daß somit für die Juden kein Grund zum Anstoße vorliege, wenn nur wenige aus Israel dem Messias sich anschließen, ja daß gerade dieses ein Merkmal der messianischen Zeit sei und als solches bereits Gegenstand der Weissagung.

V. 24: **„Deßwegen spricht der Herr, Gott der Heerschaaren, dieses: fürchte dich nicht, mein Volk, Bewohner von Sion, vor Assur; mit dem Stabe wird er dich schlagen, und seinen Stock über dich schwingen nach der Weise Aegyptens."** Wegen des oben ausgesprochenen Grundgesetzes „durch Gericht Heil" soll das Volk nicht zittern vor Assur; die Sprache Gottes

lautet tröstend und liebevoll; die doppelte Anrede: „mein Volk, Bewohner von Sion", gibt die beiden Rechtstitel für Heil und Rettung: es ist Volk Gottes, und seit David ist ja das ewige Königthum an den Sion geknüpft. Freilich wird die Bedrängniß durch Assur als eine harte in Aussicht gestellt; und mag auch der Zusatz „nach der Weise Aegyptens" Trübes und Mühevolles in Aussicht stellen, er klingt doch auch verheißend und öffnet eine siegesfrohe Zukunft. Durch welche Machtwunder fand der bedrängende Aegypter seinen Untergang! Aehnlich fassen in via Aegypti auch For., Mald., Sa, Mar., Malv., Sanchez, Kn., Del. u. a., und diese Erklärung ist allein angemessen. Die von Ephr., Hier., Tir., Calm. u. a. vorgebrachte, welche in via Aegypti mit 4 Kön. 19, 9 u. ä. zusammenstellt, entspricht kaum der Sachlage und warum sollte gerade ein solcher Nebenumstand betont werden? Vgl. zudem V. 26.

Die für die Gläubigen tröstliche Rede fährt fort V. 25: **„Denn noch eine kurze Zeit und eine geringe Weile und mein Zorn und mein Grimm soll sich vollenden über ihren Frevel."** Er läßt Assur eine kurze Zeit schalten; aber da Assur in der oben geschilderten Gesinnung übermüthige Unterdrückung übt, wird das Maß seines Frevels voll. Gott wird aus seiner zuwartenden Stellung heraustreten und das vollenden, was er im gerechten Ingrimme gegen Assur beschlossen. Das Hebr. gibt deutlicher Gottes Eingreifen nach beiden Seiten hin: „Denn noch ein ganz klein wenig und der Groll ist vorüber (in Betreff Juda's) und mein Zorn ist (wendet sich) auf ihre Vernichtung hin", d. h. der Assyrer. Man kann auch den latein. Text so fassen, wie z. B. Mald.: consummabitur indignatio mea i. e. placabor erga te sumptis dignis de te poenis, et furor meus ... i. e. avertam iram meam abs te et convertam in Assyrios. Ebenso Sa, Men. Diese Erklärung zerlegt den Vers in einen schönen antithetischen Parallelismus und empfiehlt sich durch ihren ansprechenden Gehalt. Die zwei folgenden Verse schließen sich dann chiastisch an, indem V. 26 den Grimm Gottes gegen Assur, V. 27 das Aufhören seines Zornes über Juda beschreibt.

V. 26: **„Und erwecken wird über ihn der Herr der Heerschaaren die Geißel gemäß der Niederlage Madians beim Felsen Oreb, und seinen Stab über das Meer, und er erhebt ihn nach der Weise Aegyptens."**

Der Ausdruck erinnert an den Gedanken im Psalm: exurge, quare obdormis, Domine? Die alten Wunder, die zu ruhen schienen, wird der Herr neu auferwecken. Die einst über Madian geschwungene Geißel schlief gleichsam, ebenso war der Stab, der Aegyptens Rosse und Wagen in die Fluthen begrub, unthätig, wie machtlos geworden — jetzt erweckt beide der Herr zu gleichen Heldenthaten; eine Anschauung, die ebenso echt poetisch gedacht als aus dem innersten Gehalte der israelitischen Geschichte, wie er sich immer und immer wieder offenbaren muß, geschöpft ist; denn die früheren Wunder wurden an Israel gewirkt, weil es Volk Gottes, das messianische Volk ist; aus dem gleichen Grunde erstehen die noch kommenden Rettungen. Eine Idee bringt sie hervor und einigt sie. Der doppelte Hinweis selbst (vgl. Jud. 7, 25) auf Gedeons Sieg und Moses' wunderbaren Stab stellt eine Rettung in Aussicht nach längerer Bedrückung, eine vollständige, wunder-

bare, die zu den aufgebotenen menschlichen Mitteln in gar keinem Vergleiche steht, bei der Gottes Macht handgreiflich ist. Der Schluß des Verses klingt treffend mit V. 24 zusammen. Assur schwingt den Stab nach der Weise Aegyptens; ebenso der Herr. Assur hat sich, wie Aegypten, ungerechter und übermüthiger Bedrückung und Verachtung schuldig gemacht, es soll büßen, wie Aegypten und Madian.

Daher die Folge für Juda: V. 27: **„Und es wird geschehen an jenem Tage; weggenommen wird seine Last von deiner Schulter und sein Joch von deinem Halse und bersten wird das Joch vor Fett.“** Auch diese Vergleiche zeigen, daß Juda unter der assyrischen Bedrängniß schwer aufseufzen wird. Verschieden wird der letzte Theil des Verses verstanden. Am ansprechendsten ist wohl die Fassung: ut sit metaphora ab animalibus, quae prae pinguedine et crassitie laxatis nexibus dissolvunt juga; quasi dicat: o Judaee, eris adeo validus et opulentus, ut facile tyrannidem Assyrii excutias. So Malv., ähnlich For. und a Lap. (unter anderen Erklärungen), Drechsl., Del., Net. — Juda ist alsdann (wie Deut. 32, 15. Osee 4, 16; 10, 11) als taurus gedacht; früher matt und kraftlos unter das Joch gebracht, sprengt er es jetzt, indem er so stark und fett geworden ist, daß es seiner Kraft nicht mehr widersteht. Der Gedankenfortschritt ist, daß Gott nicht bloß äußerlich ihm die Bürde und das Joch abnimmt, sondern die Kraft Juda's auch innerlich erneuert, so daß es mit Erfolg Assurs Versuchen widersteht. Andere fassen den Vergleich: ut nodi laxantur oleo in unctis funibus, aut loris, sic jugum grave Sennacherib, a quo se expedire non poterant Judaei, divinae misericordiae beneficio solvetur, immo putrescet, ut illo iterum non sint vexandi (Men., Tir., For., a Lap.), und kommen so vermittelst des Vergleiches zur Anwendung des Ausdruckes a facie olei auf die göttliche Barmherzigkeit, während andere unmittelbar so erklären (Hier., Gregor., S. Paterii exp.), oder a facie olei erläutern: propter unctum regem Ezechiam (Ephräm, Mald., Mar.), oder mit dem Chaldäer propter Christum — ein Gedanke, der zwar in sich richtig ist, aber ebenso gewiß nicht durch a facie olei ausgedrückt sein kann. Calm., Schegg erklären „wegen Oel = ohne Oel, wegen Mangel an Oel“, so daß das weggeworfene Joch der Feuchtigkeit ausgesetzt zu Grunde gehe. Grund hierfür ist, weil sonst kein Gedankenfortschritt im Verse sei. Allein Sinn und Gedankenfortschritt sind hinlänglich gewahrt, wenn in diesem Gliede eine innere Erneuerung und Kräftigung Juda's gegeben ist, während Scheggs Erklärung sprachlich und sachlich sich sonderbar ausnimmt und gezwungen ist. — Unser Vers hat noch viele andere Erläuterungen erfahren, die man z. B. bei Knobel sehe, der selbst sogar eine Textescorrektur vornehmen zu müssen glaubt.

Von Vers 28 an greift der Seher nochmals den Gedanken auf: Assur stürmt heran und wird gezüchtigt. Oben V. 6 hieß es mittam eum, V. 24 in virga percutiet te, jetzt schildert der Prophet in lebhaftester Weise den unaufhaltsam heranbrausenden Sturmeszug der Assyrer selbst und vollendet so sein poetisch wahres Gemälde der assyrischen Weltmacht. Er hat uns oben (V. 7—11; 13—14) mit den Gesinnungen und Plänen Assurs bekannt gemacht und seinen Sturz geweissagt; jetzt sollen wir die Ausführung und

Verwirklichung beider in drastischer Schilderung gleichsam miterleben. Hierdurch ist auch in Betreff des Vorhergehenden Zusammenhang und Fortschritt hinlänglich gegeben. Zu beachten ist, daß Isaias ein und dieselbe Gedankengruppe in wiederholten Ansätzen aufgreift, und erläuternd und erweiternd durchführt. Man vgl. V. 5—11; 12—19; 24—27.

Zuerst der heranbrausende Sturm (V. 28—32), dann das plötzliche Strafgericht (V. 33. 34). Die Schilderung beginnt mit der Stadt Ajath, wo der Feind vom nördlichen Reiche Israel aus Juda zuerst betritt. Von da aus zieht das Heer so auf Jerusalem los, daß es sich zugleich, wie sich dieses bei einer bedeutenden Heeresmasse von selber versteht, in die Breite ausdehnt und deßwegen auch Plätze streift, die nicht gerade auf der Heeresstraße liegen. Ueberall geht ihm Angst und Schrecken vorher. Das Heer selbst eilt unaufhaltsam — nicht durch Thäler und Engpässe gehindert — auf Jerusalem los. In kurzen, lebhaften Sätzen schildert uns der Prophet den Heereszug.

V. 28: **„Er kommt nach Ajath, zieht durch Magron; bei Machmas läßt er sein Gepäck."** V. 29: **„In Eile ziehen sie voran, ‚Gaba sei unser Quartier'. Es entsetzt sich Rama; Gabaath Sauls flieht!"** V. 30: **„Kreische laut auf, Tochter Gallim! Horche Laisa! Armes Anathoth!"** V. 31: **„Es flieht Medemena; Bewohner von Gabim, Muth!"** V. 32: **„Diesen Tag noch und man hält in Nobe — er schwingt seine Hand über den Berg der Tochter Sions, über den Hügel Jerusalems."**

Die geographische Bestimmung ist mehr als einmal unsicher und schwankend. Ajath, Ai, östlich von Bethel; nach Schegg kaum drei deutsche Meilen von Jerusalem entfernt. Es war Grenzstadt von Juda. „Von da zieht das Heer nicht die gewöhnliche große Nordstraße (die ‚Nablusstraße') nach Jerusalem, sondern um Jerusalem zu überraschen, einen anderen Weg, auf welchem es drei tiefe beschwerliche Thäler zu durchkreuzen hatte" (Del.). — Von Ai geht der Zug nach Magron; „es erscheint 1 Kön. 14, 2 in der Nähe von Gibea. Der Name bedeutet Absturz und bezeichnet vermuthlich das schmale und tiefe Thal, welches von Deir Diwan südwärts zieht und in der Gegend von Mukhmas und Geba in den Wady es-Suweinit mündet" (Kn.). — Machmas vertraut er sein Gepäck an; er läßt es da zurück, um bei dem Zuge durch den Engpaß (hebr. V. 29) nicht gehindert zu sein. „Das heutige Mukhmas liegt auf der Ostseite des Thales Migron, 65 Min. nördlich von Gibea" (Robinson, bei Kn.). V. 29: „Sie durchziehen den Paß" (hebr.), d. h. die 48 Min. breite, tiefe und schroffe Schlucht zwischen Michmas im Norden, Gibea im Süden (Kn.); dabei erschallt der Ruf: „Gaba sei unser Quartier", wohl ein Ruf des Trostes und der Ermunterung auf dem unangenehmen Marsche durch die Thalschlucht. (In diesem Engpaß erprobte einst Jonathan seine kühne Tapferkeit, 1 Kön. 14, 4.) Auch heute gibt es noch ein Dorf Geba unterhalb Mukhmas, auf einer Anhöhe liegend. Von da aus verbreitet sich Angst und Schrecken, zuerst westlich nach dem über 1/2 Stunde davon entfernten Rama, das sich entsetzt; während aus Gabaath Sauls die aufgescheuchte Bevölkerung sich flüchtet. Knobel will Gaba und Gabaath Sauls für ein und denselben Ort gehalten wissen. Allein seine Gründe sind nicht durchschlagend; es steht ihnen Jos. 18, 21—28

entgegen, wo Geba und Gibeath als zwei benjaminitische Orte aufgezählt werden. Und warum sollte Isaias ein und denselben Ort in einem Athemzuge mit verschiedenen Namen nennen? Gabaath Sauls lag südlich von Gaba (so Robinson, Del., Valentiner in der deutsch-morgenl. Zeitschr. XII. S. 162 u. a.); es lag nach Josephus 30 Stadien von Jerusalem, oder wie er (Ant. 5, 2. 8 gegen bell. jud. 6, 2, 1) sonst angibt 20; ersteres wohl richtiger, da Anathoth näher als Gabaath bei Jerusalem lag und doch für Anathoth 20 Stadien zu rechnen sind (vgl. Winer s. v.). Ueberallhin verbreitet sich das Entsetzen. Der Seher fühlt das Peinliche der Lage Juda's mit; darum die Aufforderung: kreische laut auf, Volk von Gallim, dessen ungefähre Lage nur aus dieser Stelle erschlossen werden kann.

Laisa soll auf dieses Jammergeschrei horchen, muß also wohl in der Nähe gelegen sein. Und das „arme Anathoth“ (nomen et omen habet; est elegans paronomasia in hebr., Malv.) wird besonders hart mitgenommen. Medemena ergreift die Flucht, die Bewohner von Gabim flüchten ihre Habe; so nach dem Hebr. — Beide Orte sind unbekannt. Von da geht es voran nach Nobe. Adhuc tantum supererat diei, ut *stans in oppidulo Nob et procul urbem conspiciens Jerusalem* agitaret manum suam atque concuteret super montem Sion; Hier. Das ist sicher für die Lage Nobe's maßgebend, daß von da aus der Assyrer Jerusalem erblickt und schon drohend mit der Hand zum Schlage ausholt. Es lag am Wege von Gibea nach Gath (1 Kön. 21) und wird neben Anathoth und Ananja erwähnt (Neh. 11, 32); ist aber gewiß nicht mit Kn. im Thale zu suchen, sondern auf einer Anhöhe, wie der Name selbst schon räth. Das Sätzchen selbst scheint eine Selbstaufmunterung des Heeres zu sein: heute noch und wir stehen bei Nobe, von wo aus der Angriff auf Jerusalem beginnen soll! Andere „noch dieser Tag in Nob zum Stehen“, d. h. noch hält er den Tag, wo er in Nob eintrifft, Rast, um den Angriff vorzubereiten (so Kn., ähnlich Mald., Mar.), aber eine Rast will zu dem eilig anstürmenden Heere und zu der belebten Schilderung schlecht stimmen. Besser gewiß paßt zur Situation, wie Menochius erklärt: licet enim adhuc aliquot diei horae supersunt, poterimus pergere usque in Nobe. So malt sich der Eifer ab, der alle beseelt, und der Grimm, mit dem beim ersten Anblick der heiligen Stadt Assur seine Hand schwingt, um dem Berge Sion und dem Hügel Jerusalem den Schlag des Unterganges zu versetzen.

Die kurze abgerissene Redeweise wird hier plötzlich feierlicher, voller, gedehnter: agitabit manum suam super montem filiae Sion, collem Jerusalem. Es ist als ob der heilige Dichter die ruhige Majestät, mit der das von seinem Gotte beschützte Jerusalem seinen heranbrausenden Feind erwarten kann, und die erhabene Größe, die in Jerusalem seines Berufes wegen beschlossen liegt, plastisch ausprägen wollte. Daher hält ihm der Seher die zwei Objekte entgegen: Sion und Jerusalem, die Stätte Gottes, an die sich so viele Verheißungen knüpfen, als wollte er dem Feinde bedeuten, ob er auch wisse, gegen wen er seine Hand ausstrecke. Denn wehe dem, der an Gottes Erbe sich vergreift!

V. 33: **„Siehe, der Herrscher, der Herr der Heerschaaren wird das Gefäß zerschlagen mit Schreckensgewalt und die Hochgewachsenen werden**

gefällt und die Hochmüthigen gedemüthigt.“ V. 34: **„Umgehauen werden des Waldes Dickichte mit Eisen und der Libanon mit seinen Hochragenden wird stürzen.“** Mit geringer Verschiedenheit vom Hebr.: „Siehe, der Herr, Jehovah der Heerschaaren, haut ab die Aeste (entzweigt die Krone, Drechsl.) mit Schreckensgewalt und die von emporragendem Wuchse sind umgehauen und die Hohen werden erniedrigt. Und er fällt die Dickichte des Waldes mit dem Eisen und der Libanon stürzt durch einen Mächtigen.“

In fünffacher Wendung schildert der Prophet die plötzliche und gewaltige Katastrophe, den Zusammenbruch des stolzen Assur, in dem Augenblicke, wo dessen Hand ausholt zum Vernichtungsschlag. Das gewaltige Heer ist ein mächtiger, hochragender Wald (V. 18 gloria saltus ejus ...), den der Allherrscher, dem alle himmlischen und irdischen Heere zu Befehl stehen, mit seiner unwiderstehlichen Gewalt und dem Schrecken seiner Majestät fällt. Die allseitige Niederlage, die Hohe und Niedrige trifft, malt er im Detail: die Aeste werden abgehauen, die hochgewachsenen Bäume krachen zusammen, das ganze Walddickicht rottet das Eisen aus, und schließlich faßt er die Begebenheit in das großartige Bild zusammen: der Libanon stürzt durch einen Mächtigen. Wie ein Libanon an Pracht und Stolz steht Assur da; doch ein Wink des Majestätischen und der Libanon stürzt zusammen! So zeichnet der Prophet die Macht Gottes und den Schutz über Sion.

Das Lat. versteht man entweder als Vergleich: confringet Assyrios ut laguneulam (Mald., Sa, Mar., Gord.), oder als Anspielung auf Gedeons Sieg (Malv., a Lap., For., Men., Tir.): laguneulam noster secutus Aquilam vocem hebr. exposuit (Malv., For.).

Anmerkung. Ist die Schilderung des Zuges prophetische Vorherverkündigung, oder bloß poetische Detailmalerei? Ersteres halten gemeiniglich die älteren Erklärer fest. Die Neueren gehen verschiedene Wege. Gesenius will die Schilderung nur „durchaus ideal“ fassen und sieht bloß den Gedanken verkörpert, daß der Assyrer das ganze Land verheeren und gegen Jerusalem heranziehen werde. Ewald sieht nur einen Zug, wie ihn Isaias bloß in der Phantasie denkt. Hitzig, Eichh., Meier erblicken hier ein vaticinium post eventum, Knobel eine symbolisirende Weissagung. Delitzsch: „der Prophet will gar nicht ein Stück Kriegsgeschichte geben, sondern die zukünftige Thatsache lebendig vergegenwärtigen, daß der Assyrer nach Verheerung des Landes Juda auf Jerusalem losgehen werde.“ Aehnlich Schegg: „die malerische Beschreibung des Einfalles der assyrischen Heere in das jüdische Gebiet hängt mit der Verschmelzung beider Eroberungszüge zusammen und ist rein poetisch gehalten. Nicht den Marsch dieses Heeres will Isaias schildern und voraussagen, sondern die unwiderstehliche Macht und Schnelligkeit, mit der es hereinbrechen und Jerusalem bedrohen werde.“

Sehen wir uns zunächst in der Geschichte der Erfüllung um, so ist es zweifellos, daß das assyrische Heer zur Belagerung Jerusalems nicht unmittelbar vom Norden kam und nicht gleich anfangs auf Jerusalem loszog. Denn Sennacherib schickte von Lachis aus, das in der Niederung des südlichen Palästina, südwestlich von Jerusalem (nach Eusebius sieben römische Meilen südlich von Eleutheropolis?) gelegen war, den Rabsaces mit anderen Befehlshabern und einer beträchtlichen Truppenzahl nach Jerusalem (Is. 36, 2. 4 Kön. 18, 17. 2 Par. 32, 9), um Unterwerfung zu fordern. Als Rabsaces mit seinen Drohungen nichts ausgerichtet hatte und wieder zum König zurückkehrt, findet er diesen bei Libna (Vulg. Lobna, Is. 37, 8) in der Niederung ganz im Süden des Landes. Von da aus sendet Sennacherib neue Boten und Drohungen nach Jerusalem nebst einem Schreiben voll Schmähungen. Beachtung verdient auch, was Schrader aus Keilschrifttexten über den damaligen Feldzug Sennacheribs beibringt. Nach diesen Angaben zog er zunächst von Sidon ab hart an der Küste entlang über Akko nach Joppe, wandte sich dann

östlich und zog mit dem Hauptheer über Bene-Barak, Beth-Dagon, Ekron, Asdod nach Lachis (S. 251). Hieraus ergeben sich für das Verständniß unserer Schilderung folgende Gesichtspunkte: die prophetische Anschauung sieht den vom Norden heranbrausenden Sturm. Die Idee ist richtig. Assur kommt wirklich von Norden, um Jerusalem zu verderben, wenn sein Zug auch nicht gleich und direkt auf Juda's Hauptstadt loszieht, und er sich nicht unmittelbar vor ihr aufstellt. Daß also die Hauptmasse des assyrischen Heeres nicht den V. 28—32 beschriebenen Weg genommen, ist sicher, zumal der Weg nach der Beschreibung des Augenzeugen Robinson ein sehr beschwerlicher ist und drei tiefe Thäler zu passiren wären. Allein trotzdem können wir an der Realität jener Schilderung in einem wahren, geschichtlichen Sinne festhalten. Die geschichtlichen Berichte erzählen, daß Sennacherib alle befestigten Städte Juda's eingenommen habe. Er hat also Abtheilungen seiner Truppen in verschiedene Theile des Landes geschickt, während das Hauptheer den oben verzeichneten Weg einschlug. Sodann ist für die Schilderung des Propheten klar, daß er den von Norden kommenden Feind nur speziell in seiner auf Juda gerichteten Verheerung darstellen will. Die vom assyrischen Hauptheere abgesandten Detachements können sehr leicht, abbiegend von der Hauptstraße, jene Ortschaften heimgesucht und Schrecken und Angst weithin verbreitet haben. Dazu paßt gut Rama's Schrecken, Gabaath Sauls Flucht; daher läßt man zu Machmas das Gepäck, um ungehinderter auch zu den durch Natur geschützten Ortschaften zu gelangen. Was also assyrische Truppentheile leicht thatsächlich ausführten, faßt der Seher in eine belebte Schilderung zusammen; Zweck der Streifereien und Eroberungen war ja der „Schlag gegen Jerusalem", jeder Erfolg „ein Schwingen der Hand gegen Sion". Das Ungestüme, Rasche, Unaufhaltsame des Vordringens gegen Jerusalem basirt auch auf Wahrheit, insofern jede Errungenschaft Assurs im Norden und Süden Jerusalems die Lage der Hauptstadt gefährdeter machte. Was also die Idee zeitlos in einem Bilde schaut, das realisirt die Geschichte im Nacheinander der Zeit; die Idee erfaßt nur eine Beziehung, in der Verwirklichung mögen deren verschiedene sich geltend machen.

Uebergang zu Kap. 11.

Assurs Sturz ist eines jener 8, 9. 10 geweissagten Ereignisse. Daher ist für die Prophetie der Gedanke gegeben, daß nach dem Sturze der Weltmacht das Reich Emmanuels sich entfaltet. Zudem erwarten wir in dieser dritten Abtheilung des Redecyclus diesen Uebergang von dem Toben der feindlichen Macht und deren Sturz zum Messias schon aus der analogen Gedankenreihe, mit der die zweite Abtheilung abschloß: 9, 4 u. f. Ebenso läßt uns der Ausblick auf die messianische Zeit, der uns schon 10, 20—23 nach der Schilderung des Treibens Assur und seiner Züchtigung als Frucht des Gerichtes geboten wurde, im vorneherein ahnen, daß Isaias, wenn er nun noch einmal den Ansturm und das Gericht Assurs aufgreift, auch das Gegenbild in um so herrlicherem Lichtglanze uns entrollen werde. Diese durch die Struktur der vorhergehenden Redetheile angeregte Erwartung erfüllt Kap. 11 auf's herrlichste.

Zunächst frappirt uns hier der großartige Gegensatz: ein Libanon an Pracht, ein mächtiger hochragender Wald steht die Weltmacht da — ein Wink vom Herrn und die herrliche Waldespracht ist gefällt, gestürzt — aber aus dem unscheinbaren, abgehauenen Stumpfe Jesse's sprießt ein Reis empor und ein Schößling aus seiner Wurzel bringt Frucht und wird zum Panier für alle Völker: das Messiasreich ist in seinen Anfängen, seinem Wachsthum und seiner Vollendung (in seinem Könige V. 1—5 und in seinen Wirkungen V. 6—16) auf den der Weltmacht entgegengesetzten Principien gegründet. Die Beachtung dieses Gegensatzes wird das Folgende uns im rechten Lichte erscheinen lassen.

4) 11, 1—5.

V. 1: **„Und hervorgehen wird ein Reis aus der Wurzel Jesse und eine Blüthe wird aufsteigen aus seinem Wurzelstock.“** Mit geringer Abweichung im Hebr.: ein Reis aus dem Strunke (Stumpfe) Isai's und ein Schößling aus seinen Wurzeln bringt Frucht. Beachtung verdient hier das hebr. Wort גֶּזַע truncus, wie Hier., Mald., a Lap., Mar., Malv., Calm., Gord. u. a. richtig bemerken. Qua similitudine docet propheta, fore, ut cum regnum Davidis penitus excisum videatur, tamen adhuc maneat truncus aliquis qui repullulascat (Mald., ähnl. Eus., Procop.). Dem Weltreiche in seiner Pracht steht das Haus David als ein Stumpf, als ein abgehauener und unter der Erde in Verborgenheit noch kümmerlich fortlebender Baumstrunk gegenüber familia quasi emortua et succisa, ita ut sola radix in plebe latere ac virere videatur (a Lap.)[1]. — Damit ist zur Genüge gesagt, daß das Messiasreich aus kleinen und demüthigen Anfängen sich entwickeln werde. Dieser Stumpf erinnert an die ähnliche Darstellung 6, 13. Israel, eine kronen- und ästereiche Eiche und Terebinthe wird gefällt, doch bleibt ein heiliger Wurzelstock übrig; 4, 2 sahen wir bereits germen Domini, und jetzt wird dieses Reis noch näher bestimmt. Der Stumpf führt den Namen Jesse, Isai. Gut erörtert hiezu Mald.: adeo afflictum iri regnum Davidis, ut quemadmodum quando ille unctus est rex, familia Isai patris ejus minime clara erat, tamen regno divinitus dato in magnam veluti arborem coepit excrescere; ita cum et regnum abolitum et familia ejus obscurata esse videretur, ex eadem radice pullulaturum Christum, cujus regni non erit finis. Christus, ein zweiter David, geht aus der Niedrigkeit hervor; so bringt die Wurzel Jesse Frucht, den zweiten David. Bei Isai ist zugleich der Hinweis auf Bethlehem gegeben, während bei David eher an Sion und Jerusalem gedacht würde, wo er seinen Stammbaum fortpflanzte. Die Wurzel Jesse in dieser strengen Beziehung auf Bethlehem zu fassen, berechtigt uns auch Isaias' Zeitgenosse Michäas, der so ausdrücklich an Bethlehem das Hervorgehen des Messias anknüpft (5, 2), nachdem er die dem Richter Juda's und der Hauptstadt Jerusalem zugefügte Schmach und Demüthigung beschrieben. Ging ja auch der erste David aus Bethlehem hervor und wie in ihm der Sproß aus Jesse's Wurzel Frucht brachte, ein ansehnliches Reich gründete und einen berühmten Thron einnahm, so bringt ein zweiter Sproß aus derselben Wurzel, die in dem übriggebliebenen Strunk zur früheren Niedrigkeit durch die Schuld und Sünde der Davidischen Könige herabgesunken war, wiederum Frucht; der zweite David gründet ein ewiges Reich; vgl. Ez. 17, 22. Diese Frucht schildert der Prophet von V. 6 an.

---

[1] Den ganzen Vergleich führt a Lap. gut durch: haec arbor, imo silva politica Assyriorum, quae jam ita floret et viret, exscindetur radicitus, nec unquam revirescet; at vero arbor Judaeorum ac stirps regia Davidis, licet per Sennacherib sit vastanda et abbrevianda usque ad reliquias et deinde per Chaldaeos pene exscindenda, tamen remanebit truncus et radix, ex qua revirescet et reflorescet, dans novam virgam et novum florem, cujus gloria et regnum nunquam deficiet.

Anmerkung 1. Hier ist wohl in dem Hebr. נֵצֶר die Grundstelle für Matth. 2, 23. Im Commentar zu Js. schreibt Hier: illud quod in Evangelio Matthaei omnes quaerunt ecclesiastici et non inveniunt ubi scriptum sit, quoniam Nazaraeus vocabitur, eruditi Hebraeorum de hoc loco assumptum putant. Und viel entschiedener im Briefe an Pammachius de optimo genere interpretandi, n. 7: discant in Isaia positum. Nam in eo loco, ubi nos legimus atque transtulimus: exiet virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet, in hebraeo juxta linguae illius idioma ita scriptum est: exiet virga de radice Jesse et Nazaraeus de radice ejus crescet (Migne, Patrol. l. t. 22 col. 574). Und ihm folgen auch die meisten Erklärer: Mald., a Lap., For., Mar., Malv., Gord., Salmeron, Barradius, Calm. u. s. f., und von den Neueren: Hengstenberg (Christol. II, 124), Drechsler, Del., Schegg (zu Matth.: „diese Erklärung ist wenigstens nicht abzuweisen"), Reinke (Mess. Weiss. I, 236).

Anmerkung 2. Daß die Stelle messianisch sei, anerkennt das Targum des Jonathan, dem auch die meisten Rabbiner folgten, z. B. Jarchi, Abarbanel, Kimchi (vgl. Reinke l. c. 211). Daß die heiligen Väter und christlichen Erklärer die Stelle so verstehen, bedarf keiner Erwähnung (ausführlicheres bei Reinke l. c. 206 u. f.). Einige jüdische (Moses Hakkohen und Abenesra) und protestantische Erklärer (Grotius, v. der Hardt Hensler, Paulus, Hezel, Bahrdt, Augusti, Hendewerk) versuchten sie vom Könige Ezechias zu deuten. Allein dagegen schreibt Knobel: „Von Hiskia die Stelle zu verstehen, ist unmöglich, weil der hier geschilderte Regent nach V. 1 noch geboren werden soll und erst dereinst auftreten wird . . . V. 1—5 Beschreibung jenes idealen Davididen 9, 6 u. f." und V. 1 d. h. „einst wird in dem Geschlechte Jsai's, des Vaters Davids, der Messias geboren". Einige andere wollten hier den Zorobabel finden. So schon zur Zeit Theodorets mehrere Juden, die endlich in Just. Heinr. Jungmann einen Nachtreter gefunden. Einer Widerlegung bedürfen diese Ansichten hier nicht, nachdem wir bisher den strengen Zusammenhang der Prophetie kennen gelernt haben. Uebrigens bietet das Folgende von selbst Gründe genug für die messianische Auslegung.

Inwiefern und warum dieser Schößling gedeihen und Frucht bringen werde, erläutert das Folgende:

V. 2: **„Und ruhen wird auf ihm der Geist des Herrn: der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und Frömmigkeit,"** V. 3: **„und erfüllen wird ihn der Geist der Furcht des Herrn."**

Ist im ersten Verse die menschliche Abstammung aus der in die frühere Verborgenheit zurückgesunkenen „Wurzel Jesse's" gegeben, so bringt dieser Vers die innere Ausrüstung des zweiten David. Zuerst der allgemeine und umfassende Ausdruck: der Geist Jehovahs senkt sich auf ihn nieder, ruht bleibend in ihm. Der Geist Jehovahs z. B. erfaßt den Gedeon und er wird Retter seines Volkes (Jud. 6, 34), Jephta, Samson und sie verrichten Heldenthaten (Jud. 11, 29; 13, 25; 14, 6. 19); er erfüllt den Beseleel, damit er alle Kunstwerke für das Heiligthum anfertige (Ex. 31, 3; 35, 31); er ergreift Saul: et insiliet in te Spiritus Domini et prophetabis et mutaberis in virum alium (1 Reg. 10, 6) u. dgl. Somit besagt der Ausdruck den besonderen göttlichen Einfluß, der sich den ganzen Menschen in all seinem Thun und Lassen dienstbar macht, das göttliche Wirken, das den Menschen durchdringt und ihn für die Pläne Gottes ausrüstet — es ist die Bezeichnung für das göttliche Prinzip, das im Menschen waltet und herrscht. Dieser Geist des Herrn ist die bleibende und wesentliche Ausrüstung des neuen David. Sie wird hier, wo gerade die Abstammung von Jesse so unverkennbar als Parallele mit dem ersten David hervorgehoben wird, ganz passend an erster Stelle erwähnt, wie es ja auch von dem zum König er-

wählten David heißt: tulit ergo Samuel cornu olei et unxit eum in medio fratrum ejus et directus est Spiritus Domini a die illa in David et deinceps (1 Reg. 16, 13). Die Fülle und den Inhalt dieses Geistes entfaltet die folgende Aufzählung, die durch ihre Reichhaltigkeit und Häufung alle ähnlichen überragt und so schon durch die äußere Gestalt der Rede selbst zu verstehen gibt, daß eben in dem zweiten David jene *Fülle* beschlossen ist, aus der wir alle empfangen; non enim ad mensuram dat Deus spiritum (Joan. 3, 34; 1, 16). Das symbolisirt auch die heilige *Siebenzahl*, das in jedem Texte *siebenmal* wiederkehrende Spiritus. Hier ist die Grundstelle, auf der die heiligen Väter und Theologen die Lehre von den sieben Gaben des heiligen Geistes aufgebaut haben. Ganz mit Recht. Die älteren Reformatoren haben zwar wegen des hebräischen Textes in 3a, wo von einem spiritus timoris als unterschieden von dem schon genannten spiritus pietatis (timoris) jedenfalls keine Rede ist, großen Lärm wegen der Siebenzahl erhoben (vgl. z. B. a Lap., Estius), allein heutzutage ist diese Anklage von den Protestanten selbst aufgegeben. Auch sie erkennen in dem siebenmal wiederholten Spiritus eben die absichtlich gewählte heilige Sieben an. So schreibt z. B. *Hengstenberg*: „Der Geist des Herrn ist das Allgemeine, das Princip, das Folg. die einzelnen Aeußerungsformen und Wirkungen desselben. Doch ist auf der andern Seite wieder *formell* der Geist des Herrn dem Geiste der Weisheit u. s. w. coordinirt. Denn daß man nicht mit mehreren erklären dürfe, welcher ist u. s. w., erhellt schon daraus, daß durch diese Auffassung die heilige Siebenzahl zerstört wird, in der sich offenbar absichtlich die Aufzählung vollendet, vgl. die *sieben* Geister Gottes in Apoc. 1, 4.“ Und *Delitzsch*: „Es sind sieben Geister, die von oben nach unten aufgezählt werden, denn der Geist der Furcht Jehova's ist die Basis aller (Spr. 1, 7. Job 28, 28. Ps. 111, 10) und der Geist Jehova's schlechthin ist das Herz aller. Er entspricht dem Schaft am siebenflammigen Leuchter und die drei Paare den von ihm ausgehenden Armen. In diesen sieben Gestalten läßt sich der heilige Geist auf den andern David nieder zu bleibendem Besitz.“ Eine Verschiedenheit der Auffassung ist möglich in Betreff des V. 3a, indem in der Erklärung des hebr. והריחו die Ausleger verschiedene Wege einschlagen. Der griech. Text, die Vulgata, das Targum, Saadias lasen וְהֱרִיחוֹ und faßten es als Hiphil in der Bedeutung inspirare, einhauchen, erfüllen (ausstatten, ausrüsten): ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ u. ä. Darauf wird wohl auch die syrische Uebersetzung: et exorietur in timore Domini hinauskommen. An und für sich *kann* das Zeitwort diese Bedeutung haben. Freilich ist wahr, daß in dem uns vorliegenden Sprachschatz diese Bedeutung sonst nicht belegt werden kann, daß hier die Bedeutung odore perfrui (so Vulg. Ex. 30, 38) odorem suscipere, Gefallen haben (Lev. 26, 31. Amos 5, 21) und transitiv odorari (Gen. 8, 21. Deut. 4, 28. 1 Kön. 26, 19. Ps. 115, 6. Jud. 16, 9. Job 39, 25) sentire (Gen. 27, 27) allein vorfindlich ist; allein das Ansehen und die Auffassung der alten Uebersetzungen fällt doch auch in's Gewicht. Die neueren Erklärer bevorzugen nun die sicher belegte Bedeutung und nehmen das Wort entweder: ahnen, erkennen, sicher herausfinden, d. i. den Gottesfürchtigen auf den ersten Blick erkennen, so Abenesra, Vitringa, Lowth, Eichhorn, Umbreit — was aber offenbar matt

und nichtssagend ist; — oder: er athmet lauter Gottesfurcht, so Clerikus, Herder, Hensler, Paulus, Hendewerk, Ewald, was aber ebenso wenig, wie die obige Erklärung dem Wortgebrauche mit der Präposition ב entspricht; oder: Wohlgefallen haben an Gottesfurcht, was die zulässigste Erklärung ist, wenn man auf den sonstigen Gebrauch des Wortes das meiste Gewicht legt. So fassen es Ges., Hitz., Hengstenb., Drechsl., Kn., Del., Reinke (vgl. Ges. ad h. l. Reinke l. c. 245). Die älteren lat. Erklärer, die das Hebr. berücksichtigen, bieten ungefähr dieselben Verschiedenheiten. For: respirare ipsius erit in timore Domini i. e. nihil nisi timorem, religionem ac pietatem spirabit; ebenso Mar., Calm. — Mald., Malv., a Lap. lassen die Wahl offen; so z. B. schreibt Mald.: inspirabit ei, aut odorari faciet eum in timore Domini, i. e. judicare, discernere; aut olfactio ejus. Der Grundgedanke, daß die Furcht des Herrn in besonderer Weise der Seele des zweiten David innewohne und sie durchweihe und heilige, ist in jeder Auslegung gesichert. Damit ist nun zugleich nicht bloß die Siebenzahl, sondern auch die gewöhnliche Aufzählung der Gaben des heiligen Geistes hinlänglich begründet, indem das zweimal stehende יִרְאַת י' ganz gut in die zwei Bestandtheile pietas und timor zerlegt werden kann, indem ja nach hebr. Sprechweise die Gottfürchtenden die Verehrer Gottes, die Frommen, sind.

Was nun den Begriff der einzelnen Eigenschaften angeht, so läßt sich aus dem sonstigen Gebrauch der Wörter folgendes feststellen. Sapientia hat einen sehr weiten Umfang. Es ist im Allgemeinen Kunde, Kenntniß, Wissen, das sich im richtigen Urtheile über verborgene Gegenstände, in ausgebreiteter und richtiger Erfassung der Dinge darstellt, diese aber zugleich in ihrem tiefsten Grund und Wesen und in ihrer Beziehung auf Gott anschaut. Es ist daher Weisheit die aus höherer Erleuchtung und Einstrahlung hervorgehende, alle Dinge in ihrem wahren Werth ermessende und in ihren Beziehungen zu einander und zum letzten Zwecke auffassende Erkenntniß, die sich dann eben auch in der Wahl der geeignetsten Mittel und in lichtvoll verständiger Anordnung und Rede offenbart. Daher ist sie eine theoretische und praktische. Der „Thorheit" entgegengesetzt, ist sie Ausdruck für Erkenntniß und Ausübung der religiösen und sittlichen Anforderungen. Intellectus (בִּינָה) scheint das Moment der einsichtsvollen Unterscheidung, der eindringenden und scharfblickenden Erkenntniß und Klugheit besonders hervorzuheben. Consilium, Rath fließt aus den bereits geschilderten Eigenschaften nothwendig auf die einzelnen schwierigen Lagen über und bekundet das Vermögen, überall das Rechte und Zweckentsprechende anzugeben, den Schatz der Weisheit für die einzelnen Verhältnisse flüssig zu machen und in gangbare Münze zum Heile für sich und andere umzusetzen. Fortitudo ist die Kraft, Entschiedenheit, Ausdauer in der Ausführung des als Recht und Heilsam Erkannten. Daran schließt sich als der Grundton und das einigende Band: die Erkenntniß Gottes und die in Frömmigkeit und kindlicher Furcht sich vollziehende Hingabe an ihn, so daß Verstand und Wille schließlich in Gott ruhen und durch seine Erkenntniß und Liebe ihrer Vollkommenheit entgegengeführt werden. So umfassen denn diese sieben Geistesgaben alle Verhältnisse des Menschen. Hier vom Messias ausgesagt, sollen sie nur zum Verständnisse bringen, daß in ihm alle Schätze der Erkenntniß und Wissenschaft verborgen sind; sie sind

Analoga zu den Namen 9, 6 admirabilis, consiliarius, Deus fortis u. s. f. aber von der menschlichen Seite, indem sie die Ausrüstung seiner menschlichen Seele beschreiben.

Die innere Verkettung der sieben Gaben schildert S. Greg. hom. in Ezech. lib. II hom. 7 (Migne t. 76, col. 1017). Ihre Fülle und die Art der Offenbarung in Christo gibt ausführlich Rupert von Deutz ad h. l.

Dieser Ausrüstung entquillt seine Thätigkeit in Begründung und Regierung seines Reiches. Und zwar zuerst V. 3: . . . **„Nicht wird er richten nach dem Sehen der Augen und nicht nach dem Hören der Ohren entscheiden.“** Der Mensch ist in seiner Beschränktheit beeinflußt und wird oft im Urtheile bestimmt vom äußeren Schein, vom Anblick seiner Augen — er ist angewiesen auf das, was Ankläger, Zeugen, Freunde und Feinde vorbringen. Nicht so der zweite David. Judicat non secundum ea quae patent, ut homo, sed secundum ea quae latent, ut Deus, bemerkt Mald. und verweist gut auf 1 Kön. 16, 7. Bei ihm gilt kein Ansehen der Person (Hier., Mar., For.), ihn trügt kein Schein (Malv., Men., Tir., a Lap.), und keines Menschen Aussage, weil der Geist Gottes auf ihm ruht und ihm jede Erkenntniß vermittelt (vgl. Joh. 2, 24; 4, 18. 19; 6, 64; Luc. 7, 39; 19, 5 u. s. w. Stellen, an denen die Evangelien den historischen Commentar des Verses geben).

Nun folgt der positive Theil, die Norm, nach der er richtet und die Sanktion, die er seinem Entscheide gibt. V. 4: **„Sondern er richtet mit Gerechtigkeit die Armen und entscheidet mit Geradheit für die Sanftmüthigen im Lande und schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes und mit dem Hauche seiner Lippen tödtet er den Frevler.“** Ein königlicher Richter, der sich der Armen und Bedrängten, der still Duldenden liebevoll annimmt und ihnen gegen ihre Bedrücker zum Rechte verhilft, ausgerüstet mit solcher Machtfülle, daß ein Wort seines Mundes, ein Hauch seiner Lippen die feindliche Welt zu schlagen, den Gottlosen zu tödten vermag! Liebevoll mild den Armen, furchtbar drohend dem Frevler, so der neue David. Die früher ausgesprochenen Klagen wegen der an Armen geübten Rechtsentziehung (1, 23; 10, 2; ähnlich 5, 23) führen von selbst zur Schilderung des gegentheiligen Zustandes im messianischen Reiche. Lichtvoll tritt uns in der Erfüllung das beati pauperes, beati mites, pauperes evangelizantur, Jesu Vorliebe für die Armen entgegen, denen auch fast alle seine Wunder galten. Welcher Geist der Stärke ihm innewohne, bekundet die beigegebene Sanktion: sein Urtheilsspruch ist ein wirkungsvoller, wie eine Zuchtruthe, mit der er die widerstrebende Macht schlägt (virga oris, sententia quam ore pronunciabit, Mald.) vivus est enim sermo Dei et efficax. . . . Der Frevler ist hier zunächst collektiv für die gegen das Messiasreich ankämpfende Gottlosigkeit, die der Messias mit geistigen Waffen überwinden wird (verbo, imperio, sententia, judicio Mald.), d. h. durch seinen Willen, seinen Richterspruch. Da nun aber die gegen ihn ankämpfende satanische Macht schließlich in einem Individuum, im Antichrist, gipfeln wird, so gilt die Stelle selbstverständlich vorzüglich von diesem (vgl. 2 Thess. 2, 8), ohne daß aber dessen Vorläufer und Helfershelfer auszuschließen sind. Der Seher gibt das Grundgesetz für das Messiasreich: Christi Richterspruch wird triumphiren, weil er wie eine

schöpferische, so auch eine vernichtende Gewalt hat[1]. Die Art und Weise, wie der Messias sein Gericht einleitet und ausführt, ist ein neuer Beleg, daß die aufgezählten Gaben ihm in ihrer Fülle zu Gebote stehen.

Die Schilderung des Messias, des Richterkönigs, abschließend, gibt V. 5 noch die zusammenfassende Charakteristik: **„Und Gerechtigkeit ist der Gurt seiner Lenden und Treue der Gurt seiner Hüften.“**

Aehnlich Apoc. 19, 16. Das Kleid gibt dem Menschen die äußere Form und Erscheinung und bildet seinen Schmuck; daher werden sittliche Eigenschaften und Kräfte, durch deren Offenbarung sich Gott oder ein Mensch in besonderer Weise hervorthut, mit Gewandstücken verglichen, vgl. z. B. 59, 17. Job 29, 14. Ps. 64, 7 accinctus potentia, sicut vestimento. Der Gürtel insbesondere gilt als Prachtstück, er hält die wallenden Gewänder zusammen und erleichtert so Thätigkeit, Beweglichkeit; daher accinctus soviel als expeditus, paratus, und da er sich so innig an den Menschen anschmiegt, gilt er auch als Symbol der innigen Vereinigung (vgl. Jer. 13, 11). In dieser dreifachen Beziehung eignet dem Messias Gerechtigkeit und Treue. Beide Eigenschaften finden sich oft in der heiligen Schrift verbunden (von Gott Ps. 32, 4. 5; 35, 6. 7 u. s. f., vom Messias Jer. 23, 5; 33, 15. Ps. 71). Jene, die objektive Norm des Willens Gottes, die der Messias in seinem Reich verwirklicht und ausprägt, diese die subjektive Stimmung, die Treue, Zuverlässigkeit, Wahrhaftigkeit: also die volle Genauigkeit und das hingebende Interesse, mit der er die gegebenen Zusagen, d. i. den Inhalt jener Gerechtigkeit, des eines großen Gegenstands aller Verheißungen, in Leben und Wirklichkeit umsetzt. Das Bild besagt demnach, daß die ganze Erscheinung und Thätigkeit des Messias in Gerechtigkeit und Treue sich erschöpfe. Jetzt ist zugleich der volle Aufschluß gegeben zu 1, 26 restituam judices tuos, ut prius, wie und wann diese restitutio stattfinden solle. Es erhellt ferner von selbst, wie wirkungsvoll sich diese Charakteristik des Messias von dem im vorhergehenden Redetheile geschilderten Hintergrunde (— dem Zustande in Israel und besonders der stolzen Willkür Assurs —) abhebe, wie passend gerade Gerechtigkeit gegen Assurs Treiben, Treue gegen Israels Untreue sich stelle.

5) V. 6—9.

Jetzt schildert der Seher im Anschluß an den Messias und seine eben charakterisirten Eigenschaften und Thätigkeiten das Reich des paradiesischen Friedens, das die volle und reife Frucht des messianischen Segens, der volle Gegensatz zur Welt ist, und die volle Aufhebung des der Sünde wegen über die Erde ergangenen Fluches. Die Schilderung hebt die Idee des messianischen Friedens und die ihm innewohnende umgestaltende Kraft und Macht hervor. Daß, so lange der Kampf dauert, keine volle und ganze Verwirklichung zu erhoffen sei, zeigt schon das Verhältniß zu V. 4.

---

[1] Treffend erläutert Cyrillus: er schlägt die Erde, die er verflucht. So die Erde im Paradiese; so die gottlose Welt, die er durch die Sündfluth vertilgte, so auch Judäa, indem er klagt: Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Propheten u. s. f.

Denn dieser Paradiesesfrieden soll eintreten, nachdem er die Erde mit dem Stabe seines Mundes geschlagen und den Frevler getödtet hat, d. h. nachdem sein Gericht über alle Widersacher thatsächlich ergangen ist.

V. 6: **„Wohnen wird der Wolf beim Lamm, und sich lagern der Pardel beim Böcklein; Kalb, Löwe und Schäflein weilen beieinander und ein kleiner Knabe treibt sie vor sich her.“** V. 7: **„Kalb und Bär weiden mitsammen, beisammen liegen ihre Jungen und der Leu frißt Stroh, wie das Rind.“** V. 8: **„Ergötzen wird sich der Säugling bei der Kluft der Natter, und in des Basilisken Höhle streckt der Entwöhnte seine Hand.“**

Das Hebr. hat nur unbedeutende Verschiedenheiten. V. 6 b „Kalb, Löwe und Mastochs“ also, was sonst für den Löwen durch zartes Fleisch oder als besonders fetter Bissen einladend wäre. V. 7 „Kuh und Bär“ und V. 8 übersetzen einige: „und nach dem Augenstern der Basilisken-Viper (Del. ähnlich das Targum, Abenesra, Saadias, Kimchi, Jahn, Ewald — vgl. Reinke l. c. 260, Drechsl. ad h. l.), oder: nach der Krone des Basilisken (Hitzig) streckt der Entwöhnte seine Hand.“

Offenbar geht die Schilderung darauf aus, die vollste Versöhnung und Harmonie der jetzt sich feindlich gegenüberstehenden Wesen und den Gipfelpunkt von Sicherheit und paradiesischer Friedenseintracht plastisch zu veranschaulichen. Daher die Zusammenstellung und das freundschaftliche Verhältniß zwischen Wolf und Lamm u. s. f. Die gehäuften Bilder dienen zur nachdrücklichen Betonung und Veranschaulichung des sonst Unerhörten und Unglaublichen. Die mächtigsten und giftigsten Thiere sind der menschlichen Natur, d. h. sogar den schwächsten Repräsentanten derselben vollständig dienstwillig unterworfen, sind das harmlose Spielzeug der Kinder.

Und der Sinn? Die eigentliche und buchstäbliche Auffassung halten fest die Chiliasten, z. B. Irenäus (contra haer. V. c. 33), Laktantius (Institut. VII, cp. 24) und auch einige Neuere, so Hengstenberg, Drechsler, Schegg, und mit einigen Einschränkungen Delitzsch, mit Zweifeln Knobel. Der hl. Hier. tadelt die chiliastische Auffassung streng: haec quoque Judaei et nostri judaizantes juxta litteram futura contendunt, ut in claritate Christi, quem putant in fine mundi esse venturum, omnes bestiae redigantur in mansuetudinem et pristina feritate deposita, lupus et agnus pascantur simul, et caetera cum caeteris, quae nunc videmus sibi esse contraria . . . und nach längerer Widerlegung schließt er: haec breviter diximus, ut judaizantes nostros gravissimo somno stertere convincamus. Hengstenberg, dem Drechsler und theilweise auch Schegg beistimmen, geht von der Annahme aus, daß durch die Sünde erst das Häßliche, Blutgierige und sich Befeindende auch in die Thierwelt gekommen sei, und daß somit die Aufhebung dieses Zustandes nothwendig zur diesseitigen Entfaltung des Messiasreiches gehöre. Aehnlich Schegg: „wenn wir nicht die schöne, poetische Schilderung all ihrer Wahrheit und Bedeutsamkeit entkleiden wollen, so müssen wir sie in buchstäblichem Sinne nehmen. . . . Mit der Sünde schwindet alles Giftige und Schädliche aus dieser Welt, so wie es mit ihr in die Welt gekommen ist.“ Aber es ist eine völlig grundlose Behauptung, über die schon der Sentenzenmeister und der hl. Thomas (II sent. 15 dist. — Summa I qu. 69, 2 ad 2) den Stab brechen, daß

durch die Sünde die Natur der Dinge in dieser Weise sei verändert worden. Somit fehlt dieser Auslegung ihre erste Grundlage. — In anderer Weise sucht G. K. Mayer die buchstäbliche Erklärung zu retten. Wie auch Schegg weist er auf Beispiele im Leben der Heiligen hin, denen reißende und giftige Thiere nichts schadeten, und auf Christi Aussprüche bei Luc. 10, 19. Marc. 16, 17 und fährt dann fort: „Warum sollten diese Erscheinungen nicht sich vermehren, ja allgemein werden, wenn der Glaube an den Erlöser und seine Gerechtigkeit und Heiligkeit auf Erden sich vermehrt und immer allgemeiner wird. . . . Endlich weichen die wilden Thiere vor der Kultur, die mit dem Christenthum vorwärts schreitet, immer weiter zurück. . . . Herrscht das Christenthum und seine Kultur einst auf der ganzen Erde, so erscheint es jetzt schon als unausbleiblich, daß die reißenden Thiergattungen nur noch im gezähmten Zustande sich erhalten.“ Und überdieß „der Schöpfer kann die Triebe und Instinkte der reißenden Thiere modifiziren“ (Mess. Prophez. des Jesaias, S. 94). Das geht aber auch auf eine Aenderung der Natur der Thiere hinaus oder auf ein allgemeines und dauerndes Wunder; aber weder das eine noch das andere zu erwarten liegt ein Grund vor[1].

Die heiligen Väter und die meisten Ausleger verstehen darum unsere Stelle im uneigentlichen Sinne so, daß unter dem Bilde der früher raubgierigen und jetzt friedlichen Thiere die durch den Messias zu bewirkende innere Umwandlung der Menschen bezeichnet werde. So Ephräm, Hier., Theod., Cyrill., Euseb., Gregor, Thomas Aq. und die Erklärer Mald., Sa, Mar., Malv., a Lap., Men., Tir., Gord., For., Sasbout, Calmet, Reinke und wie es scheint Zingerle (in der Innsbrucker Zeitschr. für kath. Th. 1880. S. 651 u. f.). In der Ausbeutung der einzelnen Thiergattungen auf besondere Laster u. dgl. gehen sie wieder mancherlei Wege; was weiter keiner besonderen Auseinandersetzung bedarf.

Allein auch diese Auslegung, deren Grundgedanke allerdings volle Wahrheit enthält, kann kaum befriedigen. Es ist allerdings richtig, daß das Wilde, Zerstörende, Grausame der Menschennatur unter dem Bilde reißender Thiere vorgestellt wird; allein ein so ausgeführtes und vielseitiges Thierbild und Thierleben, wie wir es hier haben, einfach auf gleiche Linie zu stellen mit Wendungen, wie: Benjamin ist ein reißender Wolf, . . . es umringten mich viele Stiere (Gen. 49, 27. Ps. 21, 13) u. ä. ist doch willkürlich und macht den Eindruck des Gezwungenen. Wenn sodann V. 6 Lamm und Böcklein, Kalb und Schaf die Frommen und Sanften bezeichnen, warum erscheint plötzlich ein kleiner Knabe, um sie vor sich her zu treiben? Wenn die Thiere hier Bilder sind für die verschiedenen Menschenklassen, so ist es nur störend,

[1] Will man den Wortlaut der Stelle pressen und behaupten, Gott habe eine solche Aenderung vorausgesagt, also müßten wir sie annehmen, so ist darauf zu erwiedern: gerade das ist exegetisch zu ermitteln, ob Gott eine solche Aenderung vorausgesagt. Für die Verneinung streiten triftige Gründe; weil das Wesen der Dinge durch die Sünde nicht geändert wurde, so ist jene Auffassung von einer Wesensänderung der Thiere ohne allen Haltpunkt; sie ist ohne Analogie, weil Gott in solcher Weise seiner eigenen Schöpfung kein Dementi zu geben pflegt; so lange also die Unmöglichkeit einer nicht buchstäblichen Auffassung nicht erwiesen ist, kann man einer Darlegung exegetisch nicht beitreten, die ein sonst unerhörtes Verfahren Gottes postulirt.

daß mit Zerreißung des Bildes ihnen wirkliche Menschen entgegengesetzt werden.

Diese Erwägungen lassen es rathsam erscheinen, die ganze Scene einfach als ein Gemälde, ein Symbol zu fassen, das bestimmt ist, die Idee des Friedensreiches und der seligen Sicherheit in ihm plastisch darzustellen. Ideen werden durch Worte, ebenso auch durch Vergleiche, Bilder, Parabeln, symbolische Handlungen dargestellt und illustrirt; hier also, wenn man will, durch ein idyllisches Gemälde aus dem Thierleben. Die auszudrückende Idee ist die Hauptsache: die Macht und der umgestaltende Einfluß des Messias ist wie durch eine neue Schöpfung des Friedens und der Harmonie zur Anschauung gebracht. Es ist die Idee einer Erde, auf der für das Grimmige und Wilde kein Platz mehr ist. Hier ist zugleich der Boden gewonnen, von dem aus die obige Ausdeutung auf Umwandlung der wilden und zügellosen Menschennatur in ihrem Rechte erscheint, ohne daß wir das Thierbild als unmittelbaren Reflex des Menschenlebens, die Thiere (etwa wie in der Fabel) als stehende Figuren für Menschen anzunehmen brauchen. Aber warum wählt der Seher zum Ausdruck dieser Idee gerade ein Naturbild? Der Grund liegt nahe. Es ist eine oft bei den Propheten wiederkehrende Idee, daß das Messiasreich auch verklärend auf die Natur einwirkt (vgl. Amos 9, 13. Osee 2, 18. 22. Joel 2, 22; 3, 18. Zach. 8, 12), was uns im Isaias noch mehrmals begegnen wird. Mensch und Natur stehen im innigen Zusammenhange. Wie der Fluch der Sünde sich vom Menschen aus über die Natur verbreitet und diese in die Knechtschaft schlägt (Gen. 3, 17 maledicta terra — Osee 2, 12; 4, 3. Mich. 1, 4. Nah. 1, 3. Hab. 3, 6. Soph. 1, 3. Zach. 11, 1. Jer. 4, 23 und die klassische Stelle Röm. 8, 19), so muß die Erlösung, damit sie schließlich eine Wiederherstellung sei, auch diesen Fluch heben; vom erlösten und geheiligten Menschen aus muß Weihe und Verklärung auch auf die Natur überfließen. Dieses gegenseitige und in der Offenbarung begründete Verhältniß zwischen Mensch und Natur liefert dem Seher die reale und objektive Unterlage für sein Gemälde, das insofern also mehr ist als ein bloßes poetisches Phantasiestück, auf der andern Seite aber, weil die Natur der Wesen durch die Sünde nicht geändert wurde, auch keinen Anspruch erhebt und erheben kann, buchstäblich verstanden zu werden.

Wenn nun der Seher, diesen von der Offenbarung gegebenen Fingerzeig in poetischer Weise benützend, das Ueberströmen des Messiasfriedens auf die Natur schildert, so gebraucht er ein wirksames Motiv, um den Segen des messianischen Friedens und die Sphäre von Glück und Seligkeit zu beschreiben, oder besser ahnen zu lassen, die sich um den Menschen lagern wird und soll. Denn aus dem Ueberströmen auf die Natur möge man auf die in dem Menschen sprudelnde Quelle schließen; der Abglanz in der Natur möge den Glanz im Menschen der Anschauung nahe bringen. Deßwegen ist auch in jenem Gemälde die Idee der Herrschaft des Menschen in so lieblicher Weise ausgeprägt. Ein kleiner Knabe treibt den Löwen vor sich her; der Säugling spielt bei der Natter und der Entwöhnte streckt seine Hand in die Höhle des Basilisken. Weil der Messias der Wiederhersteller ist — vgl. die Parallele zwischen Christus und Adam Röm. 5, 12 u. f. —, so darf,

wo es sich um den vollen Gehalt des messianischen Friedens handelt, dieser Zug nicht fehlen, oder richtiger, so ist gerade dieser Zug recht geeignet, plastisch die durch den Messias zu geschehende volle Wiederbringung des durch die Sünde Verlorenen zu symbolisiren. Wird sich deßhalb diese Herrschaft des Menschen über die Thierwelt im Diesseits, in diesem Erdenleben, noch verwirklichen? Der Schluß wäre ganz übereilt. Denn, obgleich die Erlösung Adams Schuld und Verlust voll und ganz zu heilen bestimmt ist, so haben wir doch die volle Einsetzung in die verlorenen Güter hier auf Erden nicht zu erwarten[1]. Freilich ist es nur consequent, daß je mehr der Mensch die Erlösungsgnade sich aneignet, desto mehr auch an ihm sich einzelne Strahlen jener ursprünglichen Güter offenbaren; dahin gehört bei den Heiligen z. B. die Herrschaft über die Begierlichkeit und die Herrschaft über die Natur; aber diese Fälle berechtigen nicht, die allgemeine Wiederherstellung zu erwarten. Warum? weil eben, um mit den Theologen zu reden, der status naturae integrae hier auf Erden durch die Erlösung nicht wiedergebracht ist, noch auch jemals in der Zukunft wird hergestellt werden.

Diese Betrachtung bestimmt uns, das Bild V. 6—8 als Symbol für die Idee des Friedensreiches zu fassen, das zwar in seiner Grundlage auf objektiver Wahrheit basirt, aber durchaus keine buchstäbliche Erfüllung in Anspruch nimmt. Schließlich bringt V. 9 die summarische Zusammenfassung des Friedensbildes und die sittlich-religiöse Grundlage jenes Friedenszustandes:

V. 9: **„Sie werden nicht schaden und nicht tödten auf meinem ganzen heiligen Berge, weil die Erde erfüllt ist mit der Kenntniß des Herrn, gleich den überfluthenden Meereswassern.“**

Hebr. „nicht böse handeln und nicht übles thun werden sie auf meinem ganzen heiligen Berge, denn voll geworden ist die Erde von Erkenntniß des Herrn gleich dem Gewässer, das Meer bedeckend.“

Nach der Vulgata und Hier. ist animalia prius venenata Subjekt, d. h. das Subjekt muß dem Sinn nach aus der vorhergehenden Aufzählung entlehnt werden; ähnlich Hofmann, Del., Schegg. Doch die meisten Erklärer beziehen die Worte unmittelbar auf Menschen; so nicht bloß diejenigen, die unter den Thieren V. 6—8 bereits verschiedene Menschenklassen verstehen (Mald., Mar., Malv., a Lap., Men., For., Calm., Reinke), sondern auch solche, die V. 6—8 mehr oder minder buchstäblich nehmen (Drechs., Hengstenb., Kn.). Für den Sinn ist der Unterschied nicht erheblich. In ersterer Weise

---

[1] Oder wird sich diese Herrschaft über die Thiere auf der „neuen Erde“ bethätigen? Wir möchten jenen nicht beistimmen, die bei der Offenbarwerdung der Kinder Gottes in den Verklärungsproceß der Natur auch die Thiere mit hineinziehen, sondern bevorzugen die Ansicht der Scholastiker, daß es auf der erneuten Erde keine organischen Wesen geben werde. Das entrollte Naturbild wird als Symbol für die Idee des Friedensreiches hingestellt, das Symbol braucht sich in den einzelnen Zügen nicht zu verwirklichen; sodann ist nicht einzusehen, wie auf der „neuen Erde“ noch von einem „Säugling“, einem „kaum Entwöhnten“ die Rede sein sollte, oder ein Knabe noch das Geschäft eines Hirten, eines Treibers versehen müßte. Die buchstäbliche Auslegung stößt überall auf unentwirrbare Räthsel. Selbst der Ausdruck „der Löwe frißt Stroh“ würde wiederum auf Zerstörung organischen Lebens u. dgl. hinweisen, weßwegen man den im „Katholik“ 1877 II S. 137 f. vorgetragenen Ausführungen nicht beipflichten kann; vgl. auch Innsbrucker Zeitschr. für kath. Theol. 1880 S. 660.

ist das Symbol kurz rekapitulirt; im zweiten Falle tritt an dessen Stelle der eigentliche Ausdruck, wie sich der messianische Friede in der Menschenwelt abspiegeln werde. Der Sprachgebrauch ist für die zweite Auffassung (vgl. Innsbr. Z. l. c. 658). Wahre, innere Heiligkeit wird auf dem ganzen Berge des Herrn blühen (vgl. Kap. 2, 1—4 und besonders die Erklärung zu 4, 5); diese aber quillt hervor aus reicher und inniger Erkenntniß Gottes. Quomodo aquae maris operiunt profunda maris, sic scientia Dei omnis terra complebitur. Hier. — In diesem Sinne sagt For. richtig: haec sunt veluti superiorum versuum expositio. Significat autem ingentem justitiae totiusque sanctitatis abundantiam quae in Christi Ecclesia vigere debebat . . . scientia Domini principium et fundamentum est totius sanctitatis. — Die Erkenntniß Gottes ist oft genug Kennzeichen und Segen der messianischen Zeit: gratia et *veritas* per Christum facta est. Joan. 1, 17; 6, 45. Is. 54, 13. Der Vergleich erinnert an den gegentheiligen von 8, 7. 8. Aber auch hier gilt: ubi abundavit delictum, superabundavit gratia. Im fünften Kapitel hatten wir das Bild voller Zerstörung, im zehnten das Gemälde stolzer Unterjochung; der Messias bringt Segen und Frieden, weil er die wahre Gotteskenntniß in reichstem Maße spendet. Haec est vita aeterna ut cognoscant te. . . .

6) V. 10—16.

Das Vorstehende schildert den zweiten David als Richterkönig (2—5) und gibt symbolisch die Idee seines Friedensreiches (V. 6—9). Ganz natürlich schließt sich nun die Ausdehnung und der alle Völker anziehende Ruhm und Glanz seines Reiches an. Hiemit wird zugleich 11, 1b erläutert, wie nämlich der Schößling aus Isai's Wurzel Frucht bringe.

V. 10: **„An jenem Tage ist es die Wurzel Jesse, die als Feldzeichen dasteht für die Völker; es werden ihn die Heiden anflehen und sein Grab** (hebr. seine Ruhestätte) **wird glorreich sein.“**

Der Messias glänzt so auf aus seiner Niedrigkeit, daß er als der einigende Centralpunkt aller Völker, um den sich alle, wie die Krieger und Vasallen um das erhobene Panier ihres Königs, zu schaaren haben, anerkannt wird; sehnsüchtig werden dann die Nationen sich zu ihm wenden und eben dadurch wird der Ort seiner Ruhe, wo jemals seine erhabene und majestätische Erscheinung ruht, glorreich sein, weil man zu verstehen angefangen, welche Segensfülle und Herrlichkeit in ihm niedergelegt sei. „Sein Ruheort ist Herrlichkeit“ besagt im Allgemeinen, daß wie in Israels Geschichte die Stätte, wo Gott sich niederließ, die Offenbarung seiner Herrlichkeit bekundete, und diese gloria unzertrennbar verbunden war mit der Offenbarung Gottes, indem Gott in Herrlichkeit wohnt und thront, so auch der Messias von Herrlichkeit umleuchtet sein werde und folglich diese seine wesenhafte Glorie auch die Stätte seiner Ruhe, wo er immer als Friedenskönig weilt, mit Glanz erfüllen werde. Diesen allgemeinen Gedanken hat der hl. Hier. in seiner Uebersetzung ganz speziell auf die Stätte der Grabesruhe bezogen und daher: et erit sepulchrum ejus gloriosum, obgleich er eingesteht, daß alle Uebersetzer das hebr. מְנֻחָתוֹ requiem ejus gegeben hätten. Er hat das oft vorkommende

Wort nirgends als hier mit sepulchrum übersetzt; hier that er es, um seine spezielle Erklärung der Stelle dem Leser gleich mit in den Kauf zu geben: nos autem, ut manifestum legenti sensum faceremus, sepulchrum vertimus. Sonst ist das Wort in der Vulgata durch requies übertragen, mehrmals in der Bedeutung „Wohnsitz des Herrn" vgl. Deut. 12, 9. 3 Reg. 8, 56. Ps. 131, 8. Is. 66, 1 vom Tempel: locus quietis meae; ebenso 1 Par. 28, 2 ut aedificarem domum, in qua requiesceret arca foederis Domini (wörtlich domum requiei arcae) u. s. f. Diese Bedeutung hat auch hier Geltung. Sein Wohnsitz ist Herrlichkeit. Während ihn alle Völker anflehen, von ihm Hilfe erwarten, ist er einerseits als radix Jesse ein für alle sichtbares und kennbares Panier, anderseits aber bereits eingegangen in seine Herrlichkeit. Dadurch aber sind auch alle jene Orte, auf denen er einst geweilt und gewandelt, mit Herrlichkeit umkleidet; und so ist die Uebersetzung des hl. Hieronymus nur eine Anwendung des allgemein im hebr. Texte und den anderen Versionen gegebenen Prinzips. Aehnlich schon Sanchez, wenn er sagt: per requiem accipi potest, quidquid Christi mortem consecutum est; deßgleichen a Lap. — Doch fernab liegt die Erklärung Malv. Mald.: requies aut mansio ejus, i. e. Ecclesia, quae velut ejus domicilium erit, gloriosa erit atque illustris.

Treffend zieht Eusebius die Stelle herbei: Pater clarifica me gloria quam habui priusquam mundus fieret apud te; so auch Cyrillus und Procop. Aber sie verstehen ἀνάπαυσις zunächst vom Tode des Messias, den der Prophet nicht nenne, sondern als Ehre und Auszeichnung bezeichne. So auch Theodoret. Eine zweite Erklärung gibt noch Ephräm, Cyrillus und nach ihm Procop.: die Ruhe, welche der Messias den Seinen gewähren wird, soll Herrlichkeit sein.

Um für das Folgende den richtigen Standpunkt zu gewinnen, müssen wir den bisherigen Ideengang uns kurz vergegenwärtigen.

Der Seher ließ vor uns die Person des Messias mit ihrer göttlichen Ausrüstung erstehen (11, 1—5), sodann sein Friedensreich in glanzreicher Vollendung (V. 6—9). Das die Idee des Messiasreiches. V. 10 begann er dem Messiasreiche seine räumliche Ausdehnung und damit seine geschichtliche Verwirklichung beizulegen. Er spricht vom Berufe der Heiden. Wenn aber die Heiden berufen werden, wie könnte Gott seines Volkes vergessen? Ist ja der Messias, wie er aus seinem Volke herauswächst, so auch in erster Linie an sein Volk gesandt! Darum verweilt auch der Seher mit Vorliebe hier bei der Schilderung, wie der zweite David sein armes zerstreutes Volk sammeln und zu neuen Siegen führen werde. Hat er den Messias V. 10 als Einigungspunkt für die Heiden, als Banner dargestellt, um das sie sich schaaren, so erwarten wir mit Recht, daß er ein solches nicht minder für sein Volk sei, zumal der Prophet uns schon Kap. 6 und 5 eine große Katastrophe der Auflösung für Israel angekündigt hat. Dabei ist es freilich nicht ohne tiefere Bedeutung, daß an erster Stelle V. 10 der Berufung der Heiden Erwähnung geschieht. Die Erfüllung läßt uns auch diesen Wink der Prophetie verstehen. Erst, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist, soll ja auch Israel gerettet werden. Der Seher gibt nur die großen Grundzüge, zu deren Zeichnung er die Farben aus seiner Zeit und Israels Vergangenheit entlehnt.

V. 11: **„Und es wird sein an jenem Tage: ausstrecken wird der Herr zum zweiten Male seine Hand, um in Besitz zu nehmen den Rest seines Volkes, der übrig sein wird von den Assyrern und von Aegypten und von Phetros und von Aethiopien und von Aelam und von Senaar und von Emath und von den Inseln des Meeres."**

Dieselbe Formel in die illa leitet wie V. 10 die geschichtliche Erfüllung ein; sie besagt im Allgemeinen nur „in der Zeit des Messias", dessen Eintritt in die Welt V. 1 ankündigt. „Zum zweiten Male streckt der Herr seine Hand aus" u. s. f. Der Ausdruck setzt die messianische Erlösung in Parallele mit der Befreiung aus Aegypten, wo er zum ersten Male sein Volk mit mächtiger Hand errettete; Ex. 3, 20; 7, 4; 13, 9. Deut. 5, 15; 7, 19; 9, 29; 11, 2; 26, 8, eine Parallele, deren öfter gedacht wird, Mich. 7, 15 secundum dies egressionis tuae de terra Aegypti ostendam ei mirabilia. Eine wiederholte Erwerbung, Loskaufung, Besitzergreifung (Ex. 15, 16) durch Gott soll stattfinden. Der deutlichste Hinweis, daß das Volk verstoßen, den Feinden preisgegeben ist, daß also der Seher eine Abführung in die Verbannung und eine zeitweilige Auflösung des Bundes klar vor der Seele hat. Es ist hier überflüssige Mühe, wenn Knobel aus zerstreuten Stellen und Andeutungen den Nachweis führen zu müssen glaubt, daß zu Isaias' Zeiten bereits in all den Ländern, die hier namhaft gemacht werden, eine israelitische Diaspora sich befunden habe. Denn es handelt sich hier nicht bloß um irgend welche Zerstreuung, sondern um eine neue, der sinaitischen analoge Bundesschließung, der ein dem ägyptischen ähnlicher Zustand vorhergeht. Der Seher sieht also das 6, 12 angekündigte Ereigniß als eingetreten, als erfüllt, was Moses schon vorhergesagt hatte Deut. 29, 28; 30, 1, und schildert Israels Wiederherstellung. Freilich ist es nur, wie bisher schon so oft betont wurde, ein Rest, der gerettet wird. Das „von den Assyrern u. s. f." wird von Mehreren (Mald., Del., Kn.) zu dem Verbum ad possidendum hinaufgezogen, „um loszukaufen den Rest seines Volkes aus Assur u. s. w." Andere ziehen die einfachere und sprachlich ebenso mögliche Verbindung vor: der Rest, welcher übrig gelassen wurde von Seiten der verschiedenen Feinde, durch die Gott sein abtrünniges Volk heimsuchte (vgl. 2 Par. 30, 6). So Hier., Reinke, Drechs. u. a. Durch die Aufzählung der Länder schildert er die größte Zerstreuung, deren Umfang ihrerseits zum Glanz der Wiederherstellung und der sich kundgebenden Macht Gottes beiträgt. An der Spitze steht mit Recht Assur, da ja durch Samaria's Zerstörung die erste Epoche der Preisgebung des Volkes an die heidnische Weltmacht bezeichnet ist. Es folgt Aegypten und Phetros, d. i. Unter- und Oberägypten; Pathros, die Thebais; also ist, wie Jer. 44, 15, Mizraim im engeren Sinne als Unterägypten zu fassen, während sonst Pathros als Theil Aegyptens bezeichnet wird Ez. 30, 14. Bei der Eroberung Jerusalems durch Nabuchodonosor flüchteten viele Juden nach Aegypten (Jer. 43). Von Oberägypten aus geht die Schilderung noch in die weiten Fernen von Aethiopien (Kusch), das oft als Bundesgenosse Aegyptens erscheint (18 Kap. 20, 3—5; 37, 9). Vom Süden aus wendet sie sich den Ländern zu, welche der Hauptschauplatz der babylonischen, durch Nabuchodonosor herbeizuführenden Gefangenschaft sein sollten. Aelam, bald neben

Babylonien (Gen. 14, 1), bald mit Medien (Jſ. 21, 2. Jer. 25, 25) und neben Aſſyrien (Ez. 32, 24) genannt iſt, nach Esd. 4, 9 wohl Elymais am perſiſchen Meerbuſen, „im Ganzen einerlei mit Suſiana auf der Oſtſeite des unteren Tigris“ (Kn.) — aber ſicher in der Sprechweiſe der vorexiliſchen Zeit in weiterem Sinne zu faſſen (vgl. Winer s. v.). Sennaar, Sincar iſt Babylonien auf der Weſtſeite des unteren Tigris (Gen. 11, 2; 14, 1). Der Prophet ſchließt, indem er noch den Charakter der allgemeinen Diaſpora durch Erwähnung des verhältnißmäßig nahen in Syrien gelegenen Emath und der fernen, im Mittelmeer und nach Weſten hin in unbeſtimmte Weiten ſich verlierenden „Inſeln des Meeres“ hervorhebt. Mit den „Inſeln des Meeres“, den Inſeln des Mittelmeeres, den kleinaſiatiſchen und europäiſchen am Mittelmeer gelegenen Länder unterhielten die Phönizier lebhaften Handel und verkauften auch dahin kriegsgefangene Iſraeliten; ſo Joel 3, 6 u. f.

V. 12: **„Und er wird aufrichten ein Panier unter den Völkern und ſammeln die Flüchtigen aus Iſrael und die Zerſtreuten Juda's zuſammenbringen von den vier Gegenden der Erde.“**

Oben 5, 26 errichtete der Herr den Nationen ein Feldzeichen, damit ſie ſich ſchaarten und herbeieilten zur Beſtrafung ſeines Volkes; hier erhalten die Völker den Befehl, mitzuwirken zur Wiederbringung Iſraels. Ausführlicher gibt denſelben Gedanken 49, 22; 62, 10. Die Bekehrung der Heiden ſoll das Mittel ſein, auch Iſrael zu ſeinem Bundesgotte und ſeinem Meſſias heimzuführen; vgl. Röm. 11, 13. 14. Das unter den Heiden bereits errichtete Banner Gottes, das Meſſiasreich mit ſeinen unverkennbaren Merkzeichen, iſt für Iſrael eine beſtändige Einladung, dem Rufe des Bundesgottes zu folgen, wie ja auch Chriſtus gerade dieſen Zweck bei ſeinem Tode im Auge hatte: non tantum pro gente, sed ut filios Dei, qui erant dispersi congregaret in unum Joan. 11, 52. Das Folgende ſchildert die Geſinnung der Heimkehrenden. Das Grundübel für das Volk Gottes und der Anfang des Abfalles und der Verwerfung war die untheokratiſche Eiferſucht Ephraims gegen das von Gott auserwählte und bevorzugte Geſchlecht (vgl. 2 Kön. 20, 1: non est nobis pars in David neque hereditas in filio Isai und 3 Kön. 12, 16). Jetzt iſt Heilung eingetreten.

V. 13: **„Und hinweggenommen wird die Eiferſucht Ephraims und die Feinde Juda's kommen um; Ephraim wird nicht eiferſüchtig ſein auf Juda und Juda nicht kämpfen gegen Ephraim.“**

Wir haben hier wiederum die Charakteriſtik des Meſſiasreiches als eines Friedensreiches; ut sint *unum*, betet ja auch Chriſtus. Dieſe Eintracht ſchildert der Prophet, indem er, von den traurigen Verhältniſſen ſeiner Zeit ausgehend, im Gegenſatze dazu die aus der Hingabe an den einen König erwachſende Einmüthigkeit hervorhebt. Die unheilvolle Spaltung wird beſeitigt (vgl. Ez. 34, 23; 37, 22); Ephraim läßt ſeinen trotzigen Hochmuth fahren; Juda iſt nun einmal bevorzugt und demnach iſt es unausbleibliche Folge, daß Juda's Dränger umkommen; aber auch Juda iſt innerlich erneuert und umgeſchaffen, es hegt keine erbitterte Geſinnung mehr gegen ſeine ſtolze Nebenbuhlerin, die ihm den gottgegebenen Vorrang ſtreitig machen wollte.

Der erſte Theil des Verſes hat verſchiedene Auffaſſungen erfahren. Mald. peribunt hostes qui invideant Ephraim. Andere wollen in ähnlicher Weiſe

hostes Juda als die Feindlichgesinnten in Juda gegen Ephraim verstehen, die Dränger unter Juda, Bedränger aus Juda, des Parallelismus mit dem folgenden Gliede wegen. So Ges., Ew., Kn., Reinke. Allein das ist ganz unnöthig und selbst, wie Del. bemerkt, bei צֹרֵר gegen den Sprachgebrauch. Ausführliches dagegen auch bei Drechs.

So nach innen geordnet und stark durch Eintracht ist das wiedergebrachte Israel im Stande, glänzende Erfolge auch nach Außen zu erzielen und diejenigen zu unterjochen, die bisher das zerrissene und in sich gespaltene Volk so oft mißhandelt und besiegt hatten.

V. 14: **„Und sie werden auf die Schulter der Philisther nach dem Meere hin fliegen, vereint ausplündern die Söhne des Ostens. Idumäa und Moab wird Beute ihrer Hand und die Söhne Ammons werden unterthan sein.“**

In humeros Philisthiim, i. e. in latus et regionem, ubi Philisthiim fusi sunt (so Mar., Mald., Calm.), andere in cervices vom feindlichen Angriff, so a Lap., Tir. — Doch erstere Erklärung ist die richtige. Im Hebr. heißt Schulter (כָּתֵף) die Abdachung eines Landes, und so Jos. 15, 11 „die Grenze ging hinaus zur Schulter von Ekron (Akkaron)“ und Ez. 25, 9 die Schulter von Moab u. s. f. — Die Metapher des Fliegens drückt das Rasche, Unwiderstehliche des Angriffes und Sieges aus. Die Söhne des Ostens sind die nomadisirenden Araber und überhaupt die im Osten von Israel weilenden Stämme. Ihrer, als Feinde, geschieht öfter Erwähnung, z. B. Jud. 6, 3. 33; 7, 12. Jer. 49, 28. Was oben 2, 6 (hebr.) als Sucht nach Ausländischem getadelt wurde — Prunk und Beute des Ostens — erscheint hier als Siegeslohn. Aber die Verhältnisse sind geändert. Das Volk Gottes soll wirklich mit dem Reichthum und Schmuck der Nationen ausgerüstet werden, aber nur so, daß es sich zuerst im Innern als heiliges Bundesvolk gestalte. Edom und Moab, diese bitteren Feinde, werden jetzt leicht „ein Griff ihrer Hand“, während vorher häufige Kriege sie nicht völlig zu unterjochen im Stande waren.

Es ist bedeutungsvoll, daß gerade Völkerstämme namhaft gemacht werden, welche in glücklichen Kriegen von David besiegt und unterworfen worden waren, später aber sich wieder empört und Juda befeindet hatten (vgl. 2 Kön. 8, 14. 1 Par. 18, 11. 2 Kön. 8, 2. 12; 23, 20). Dahin gehörten auch die Ammoniter (l. c. und 10, 14; 11, 1; 12, 26). Der zweite David nimmt in seiner Weise, da er den zerfallenen Thron Davids (Amos 9, 11) wieder aufrichtet, auch das Werk Davids auf — durch glorreiche Siege ein mächtiges Reich zu gründen. So weist der Prophet selbst uns zur Annahme hin, daß einerseits Davids Siege Vorbilder und Typen sind, andererseits die Siege des zweiten David eben keine blutigen Siege sein werden, weil sonst der zweite David mit dem ersten auf einer Linie stünde. Obendrein paßten sie auch gar nicht zu der Eingangs dieses Kapitels gegebenen Charakteristik V. 2—4, die nur 9, 6 weiter entwickelt und die Idee des Friedensfürsten darlegt. Die Waffen des Messias sind sein Wort, sein Hauch. Werden also diese Völker dem Reiche des zweiten David unterthänig, so ist damit die Aufnahme in's Messiasreich ausgesprochen. Da hat es nun noch besondere Bedeutung, daß Ammon und Moab ausdrücklich

genannt werden. Moses hatte verordnet: Ammonites et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt Ecclesiam Domini in aeternum (Deut. 23, 3). Diese Schranken fallen durch den Messias; auch dieser Fluch wird gehoben.

Es geben sonach die Verse 11—14 die Verheißung der Bekehrung des Restes Israels zum Messias. Richtig bemerkt Tir.: in genere significat reliquias Judaeorum, ubicumque gentium et locorum dispersae fuerint, inde a Deo evocandas et in patriam suam atque ad Ecclesiam Christi convertendas (ähnlich Mald., a Lap. u. a.). Sie enthalten die schließliche Vollendung der Deut. 30, 1—10 gegebenen Prophetie. Der Seher sieht das Grundgesetz der messianischen Zukunft; in wie viel Ansätzen und Epochen es sich geschichtlich erfüllen werde, berührt er hier nicht, wo es sich nur darum handelt, die Idee des Messiasreiches zu zeichnen. Bei V. 14 denken manche heilige Väter und Ausleger an die erste apostolische Zeit und die geistigen Eroberungen, die die Apostel in Palästina und den angrenzenden Ländern gemacht (so Hier., Cyrill., Theod., Euseb., Malv., a Lap., Tir.); freilich war das der Anfang der Begründung des Messiasreiches, und insofern eine wirkliche Erfüllung dieser Weissagung, deren Inhalt sie aber nicht erschöpft. Auch diese Weissagung umspannt die ganze irdische Dauer des Reiches Christi; sie wird sich aber besonders erfüllen, wenn dereinst nach den Andeutungen des hl. Paulus ganz Israel sich seinem Messias zuwendet (Röm. 11, 25). Denn auch dann wird noch gelten: si enim amissio eorum reconciliatio est mundi, quae assumptio, nisi vita ex mortuis (l. c. 11, 15) wenn, sagt der Apostel, die wenigen aus Juda Bekehrten schon solchen Segen der Heidenwelt brachten, was muß erst deren volle Aufnahme der Welt Heil und Lebensfülle vermitteln?

Hiemit hat der Seher die Norm des Messiasreiches dargelegt. Rückschauend und theilweise ergänzend fügt er nun in zwei Versen bei, wie groß und wunderbar diese Heimführung sein werde, und daß sie die Wunder des ägyptischen Auszuges erreichen werde (V. 15. 16). Darum singen denn auch die Erlösten, wie einst nach dem Untergange der Verfolger in den Fluthen des Schilfmeeres (Ex. 15), ein Lied des Preises und der anbetenden Hingabe an Gott, Kap. 12. Und so schließt passend dieser Abschnitt.

V. 15: **„Und austrocknen wird der Herr die Meereszunge von Aegypten, und erheben seine Hand über den Fluß in der Kraft seines Geistes; und er wird ihn zerschlagen in sieben Bächlein, so daß man beschuht durch selben geht.“** V. 16: **„Und es wird ein Weg sein dem Reste meines Volkes, das übrig gelassen wurde von den Assyrern, wie einer war für Israel an dem Tage, da es heraufstieg aus dem Lande Aegypten.“**

Bild und Ausdruck sind dem Auszug aus Aegypten und der noch bevorstehenden Heimkehr aus Assyrien und Babylonien entlehnt, wie denn oben V. 11 Assur und Aegypten als die ersten Länder der Zerstreuung Israels aufgeführt wurden. Die herangezogenen Vergleiche und besonders V. 16 bekunden unzweideutig, daß hier auf die wunderbare Art der Heimführung des Volkes Gottes (V. 11) zurückgegriffen wird. Wie Gott sich einst mächtig und glorreich erwies, so soll auch die Aufnahme in's Messiasreich ein wunderbares Werk seiner erbarmenden Liebe, ein Sieg der Gottesmacht über die

Feinde des Heiles sein. Hiemit ist sie als Gnade gekennzeichnet. Die „Meerzunge Aegyptens" ist das zwischen Aegypten und Arabien sich hineinstreckende Schilfmeer, der heroopolitanische Meerbusen; über ihn spricht nach dem Hebr. der Herr den Bann aus, d. h. weiht ihn dem Untergange, damit seine Fluthen kein Hinderniß mehr seien für sein Volk (vgl. Ex. 14, 16). Wie einst Moses seinen Stab schwang, so schwingt jetzt der Herr seine Hand in der Kraft seines Geistes über den Strom, den Euphrat; er bekundet seinen energischen Willen der Rettung, vor dem alle Hindernisse zerrinnen (vgl. im Gegensatz dazu das wirkungslose agitare manum der Feinde, 10, 31) — in fortitudine spiritus ist vielleicht besser als Anspielung auf Ex. 14, 21 „in Kraft (Hitze) seines Windes" zu fassen, wie denn auch Moses seinen Stab ausstreckte und der Herr einen heftigen Gluthwind aus Osten zum Trocknen des Meeresgrundes wehen ließ (so Mald., Mar., Malv., Tir., a Lap.). So zertheilt er den Fluß in sieben Rinnsale, d. h. in multiplices meatus (For., Mald.), daß er ganz seicht wird und man, um ihn zu durchwaten, nicht einmal die Sandalen abzulegen braucht. Hiemit ist die unmittelbare Erlösung aus Aegypten und Assur gegeben. Auf dem Wege selbst will der Herr Führer und Schützer sein, wie er einst seinem Volke eine Straße durch die Wüste bahnte. So vollendet V. 16 das Gemälde der gnadenreichen Rettung (ähnlich 42, 15; 43, 19; 48, 21; 49, 10; 55, 13), das in seiner ersten Erfüllung in der That durch das Brausen eines heftigen Windes eingeleitet wurde. Besagt dieser Vergleich, daß die Bekehrungen zum Messias Wunder der Gnade sind und oft wirklich durch eigentliche Wunder herbeigeführt, so enthält er ebenso die Wahrheit, daß, weil eben die Heimkehr zum Messias sich geschichtlich über alle Erdenzeiten vertheilt, auch das Wundercharisma beim Reiche des Messias dauernd bleiben werde. — Andere denken speziell an die Entfernung der Hindernisse für die Verkündiger des Messiasreiches (Mald., a Lap., Tir., Gord.).

7) Kap. 12.

Und was werden die so wunderbar Geretteten thun? Mit vollem Rechte weisen hier die heiligen Väter auf das Danklied Ex. 15 hin (Theod., Cyr., Euseb., Hier.). Billig, daß auch die Erlösten den Jubel und die Anerkennung des Heiles in einem innig- und tiefgefühlten Liede ausströmen. So schließt dieser Abschnitt am würdigsten sich ab. Der Seher hat so Großes und Herrliches vor unsern Augen entrollt, daß das Herz des seinem Worte Lauschenden warm geworden sein muß; er entspricht also nur der Herzensstimmung, wenn er jetzt einen Preisgesang folgen läßt. Im Dankesjubel läßt er nochmals all die verheißene Segensfülle an der Seele vorüberziehen, die sich dadurch zur reinsten Gottesliebe emporgehoben fühlt.

V. 1: **„Und du wirst sprechen an jenem Tage: Ich preise dich, Herr, weil du mir zürntest — gewendet hat sich dein Zorn und du hast mich getröstet."** Der Prophet betrachtet, wie immer, das Volk Gottes als ein moralisches Ganze: dieses wird verstoßen in's Exil, ebendasselbe wird wieder zu Gnaden aufgenommen; es harrt auf den Messias und begrüßt ihn jubelnd. Aus diesem Bewußtsein entquillt auch dieses Lied. Das erste, was die mit

Segen überschüttete Gottesgemeinde vorzubringen hat, ist die dankbare und freudige Anerkennung, daß, nachdem der Herr mit Recht seinem Volke gezürnt, er schließlich seinen Grimm abgewendet und die Süßigkeit seiner Tröstungen den Seinen geschenkt habe. Die Construktion erklärt schon gut Hier.: quoniam, qui iram merui et furorem tuum, misericordiam consecutus sum. Und Estius: quia, postquam iratus mihi fuisti, conversus est furor tuus (Mald., Mar., Malv. u. a.). Aus diesem Gefühle entsteht die freudige Zuversicht der Liebe und Hoffnung für die Zukunft in dem seligen Bewußtsein, einen so mächtigen Heiland zu haben. V. 2: **„Siehe, Gott ist mein Heiland, ich will vertrauensvoll handeln und nicht fürchten; denn meine Stärke und mein Preis ist der Herr, er ist mir zum Heile geworden."** Der erbarmenden und tröstenden (vgl. 66, 13) Liebe Gottes bringt das Volk Hingabe und begeisterte Anerkennung entgegen: Gott ist mein Heil, oder: sieh den Gott meines Heiles (Hebr.); das falsche Vertrauen auf Menschen, das der Seher im Vorhergehenden zu tadeln hatte, ist verschwunden — Gott ist in Wahrheit Grund und Mittelpunkt alles Hoffens und Sehnens geworden: daher Norm und Leitstern für die Zukunft: hingebendes Vertrauen ohne Bangen und der Grund dafür, weil Gott die Stärke seines Volkes ist, der es stützt, trägt, erhöht — und als solcher ist er auch in's Bewußtsein des Volkes jetzt eingegangen, daher laus mea, hebr. mein Gesang, d. h. Gegenstand der Loblieder und des Preises. Der Inhalt dieses Lobes und der Gegenstand, an dem er sich als Stärke seines Volkes bewährt, ist das gespendete Heil; darin concentrirt sich alle Hoffnung und Segensfülle, darum der jubelnde Nachklang: et factus est mihi in salutem.

Hat der Anfang des Liedes mehr (wie schon Malv. bemerkt) die Befreiung vom Uebel betont, so gilt das Folgende vorzugsweise der Größe und Fülle des Heiles, dessen Quelle und Wirkungen. V. 3: **„Ihr werdet schöpfen Wasser in Freuden aus den Quellen des Heilandes** (hebr. des Heiles)." Wasser ist Bild der Erquickung und, weil Bedingung der Fruchtbarkeit des Bodens, Bild für geistige Güter, welchen Vergleich der inmitten dürrer und sonnenverbrannter Wüsten und in nach Regen lechzendem Lande wohnende Orientale mehr versteht und würdigt als wir in einem kälteren und regnerischen Klima Einheimische. Diese labenden Wasser strömen in unversieglichem Reichthum; man schöpft mit Jubel — die Zeit der Bedrängniß ist ja vorbei — aus den Quellen; die mehrfache Zahl gibt die Fülle und die mannigfachen Wege, in denen Gott sein Heil den Menschen zuströmen läßt. Das Bild selbst erinnert an den Jubel, mit dem das dürstende Volk in der Wüste das wunderbar gespendete Wasser empfing (Ex. 17, 6. Num. 20, 11), und wird oft von den Propheten gebraucht (vgl. Ez. 47, 1. Joel 3, 18. Zach. 13, 1 u. s. f.). Für diese neue Zeit gilt nicht mehr der Vorwurf me dereliquerunt fontem aquae vivae Jer. 2, 13; dann schöpft man auch nicht mehr aus den Wassern des großen Flusses mit Hintansetzung der Quelle Siloe (8, 6. Jer. 2, 18). Beachtung verdient, wie der Messias auf sich als den Spender dieser Heilsquellen hinweist Joh. 4, 13 (vgl. Ap. 7, 17; 21, 6), namentlich bei der wohl aus dieser Stelle stammenden Ceremonie des Wasserschöpfens zum Schlusse des Laubhüttenfestes Joh. 7, 37.

Man hält diese Worte für einen Zwischenruf des Propheten, der in

das Jubellied des Volkes hineintöne (so Kn., Drechs., Reinke), oder als prophetisches Verheißungswort beide Liedhälften trenne (Del.). Möglich; aber trotzdem will es nicht gut passen, daß man dann V. 4 als gegenseitige Ermunterung des Volkes zum Preise Gottes versteht. Warum sollte nicht bereits V. 3 so gefaßt werden? Lyrisch ist es sicher, d. h. dem lebhaften Freudengefühle entsprechend, daß der Preisgesang in den jubelnden Ruf der Ermunterung oder besser noch der sicheren Verheißung übergeht. Daran schließen sich die Wirkungen des geschöpften Heiles:

V. 4: **„Und ihr werdet sprechen an jenem Tage: lobsinget dem Herrn, rufet an seinen Namen, machet kund unter den Völkern seine Wunderthaten, verkündigt, daß sein Name erhaben ist!"**

Das Volk muß zweierlei leisten, dazu drängt die erhaltene Heilsfülle: für sich muß es Gott lobsingen und seinen Namen, d. i. seine göttliche Wesenheit und Majestät — Name ist Inbegriff des Wesens und aller ihm zugehörigen Eigenschaften — anbeten. Den übrigen Nationen aber muß es die Großthaten des Herrn kundthun. Mit dem Messias tritt der apostolische Beruf an das neue Israel heran; ein neuer Beruf, den das alte Israel nicht hatte. „Die Herrlichkeit des Heilandes soll nicht verborgen sein; allen werde sie offenbar. Wer kaum die Geheimnisse des Heilandes kennen gelernt, schöpft schon aus ihnen eine solche Fülle, daß er gleich apostolischen Eifer bekundet", Cyr. Dieser Drang ist dem neuen Bunde charakteristisch. Wie sehr er es sein müsse, schärft die Wiederholung ein V. 5: **„Singet dem Herrn, weil er Großes vollbracht; verkündigt es auf der ganzen Erde!"** Wiederum die zweifache Forderung: sie selbst sollen in sich die Erkenntniß und Anerkenntniß der wunderbar erhabenen Gnadenerweise Gottes vertiefen — und dann dem ganzen Erdenrunde die Majestät des Herrn und den Glanz seiner Gnade zu wissen thun. Das sind demnach die Gesinnungen des neuen Volkes! freilich grundverschieden von den 2, 6 u. f., 5, 8 u. f. geschilderten. Das die Neuschöpfung, die der Messias bewerkstelligen soll; dann erfüllt sich der Seraphimgesang 6, 3. Darum schließt unser Lied so ergreifend und bedeutungsvoll V. 6: **„Jauchze und frohlocke, Bewohnerin Sions, denn groß ist in deiner Mitte der Heilige Israels!"**

Als Grundstimmung, auf der die Erfüllung der zweifachen Aufmunterung in V. 4. 5 sich aufbauen soll, wird hier das Frohlocken über die Größe Gottes gefordert; das ist der Affekt der reinsten Gottesliebe; die Freude der Erlösten gipfelt in der Freude über die Herrlichkeit des Erlösers und die Verherrlichung des Heiligen Israels, dessen Heiligkeit durch die Erlösung die beste Sühne und Offenbarung erhalten. Der Seher schließt mit dem Affekt: gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Indem er aber die Erhabenheit des Herrn, die sich so inmitten Israels kundgethan, als die Ausstrahlung der Größe des Heiligen Israels bezeichnet, weist er darauf hin, daß sich durch den Messias und sein Reich jenes dreimal Heilig und plena est omnis terra gloria ejus 6, 3 erfüllt. Als der Heilige Israels, der an Israel seine Verheißungen geknüpft, vollendet er sie inmitten Israels; darum ist es auch die habitatio Sion, die in Jubel ausbrechen soll. Zudem, wer am Heile theilnehmen will, muß ja in Jerusalem eingeschrieben sein zum Leben (4, 3), geboren sein in Sion (Ps. 86).

Die Anklänge an das Lied nach der Befreiung aus Aegypten liegen zu Tage; vgl. Ex. 15, 1, besonders 2; V. 16 schildert die Wirkungen irruat super eos pavor ... entsprechend dem alten Bunde. Unser Lied gibt von V. 4 an die messianischen Wirkungen.

Anmerkung. In Betreff der Eintheilung des Liedes stellt Drechsler einen symmetrischen Bau dadurch her, daß er so gliedert: 1., 2. Worte der Erlösten; 3. Ruf des Propheten; 4., 5. Worte der Erlösten; 6. Ruf des Propheten. Delitzsch unterscheidet ein sechszeiliges erstes und ein siebenzeiliges zweites Lied; in der Mitte ist ein prophetisches Verheißungswort hineingelegt. Einfacher und näherliegender ist der Wink, den das Lied selbst gibt durch den Ansatz V. 1 et dices in illa die, der sich V. 4 wiederfindet, und somit das Lied in zwei Hälften zerlegt, deren erste das Heil, deren zweite die Doppelwirkung und den diesem Heile entsprechenden Beruf Israels besonders zeichnet; V. 3 und 6 geben die summarische Begründung des Vorhergehenden in Form der lebhaften Aufforderung und schließen so passend ihren respektiven Theil ab.

Mit Kap. 11 und 12 ist auch die Erklärung des Inhaltes und der Bedeutung von Emmanuel erschöpft. Kap. 11 gibt die Ausführung zu 9, 6. 7 und Kap. 12 zu 9, 3 laetabuntur coram te.

Dritter Cyclus.

Kap. 13—27.

Die Niederwerfung aller gottwidrigen Weltmacht.

Diese Abtheilung ist die detaillirte Ausführung des in den vorhergehenden Weissagungen niedergelegten Grundsatzes: quia dies Domini exercituum super omnem superbum et excelsum et super omnem arrogantem et humiliabitur (2, 12), oder: congregamini populi et vincimini . . . quia Emmanuel (8, 9. 10). Der vorhergehende Abschnitt hat dieses an Assur aufgezeigt, der jetzige unterstellt die gesammte Welt dieser göttlichen Norm. Wie die Politik Achaz' hinausgreift über die Schranken Juda's und sich anklammern will an die Weltmacht, so bringt die Prophetie das Correktiv; sie spricht es unumwunden aus, daß alle gottwidrige Weltmacht zu vernichten sei, daß Größe und Heil einzig bei Jehovah sei und seinem Gesalbten. Das ist das Großartige dieser Weissagung. Der Prophet steht auf der Warte Gottes und sieht, unbeirrt von allem menschlichen Prunk, in der Weltgeschichte und im Gedränge der mächtigen Nationen nur die Gedanken Gottes. So concipirt er seine Weissagungen gegen die Nationen und bringt in ihnen die wahre Pragmatik der Weltgeschichte zum Ausdruck. Das ist überhaupt die tiefe Bedeutung aller Weissagungen über andere Völker, die wir bei den Propheten antreffen, und von diesem Gesichtspunkte aus wollen sie verstanden werden. Nebenbei dienten sie für die Juden auch dazu, die Idee von Jehovah, Gott als dem Regierer der Welt lebendig zu erhalten, der als Centrum der Weltgeschichte seinen Messias hinstellt und dessen Plänen die Weltreiche, ohne daß sie es wollen, dienstbar sind. So hat Juda in seinen Propheten zugleich die tiefste Auffassung der Weltgeschichte.

Wir können unsern Abschnitt auch füglich einleiten mit den Worten Daniels als Inhaltsangabe: suscitabit Deus coeli regnum quod in aeternum non dissipabitur . . . comminuet autem et consumet universa regna haec: et ipsum stabit in aeternum (2, 44).

Die Gliederung des Abschnittes ist in kurzer Uebersicht folgende: Am Portal steht als Repräsentant aller gottfeindlichen Weltmacht Babylon; das Orakel gegen Babel bildet so den Prolog und gewissermaßen den summarischen Inhalt für das Folgende (13—14, 27); dann folgt der zunächst um Palästina liegende Völkerkreis: im Süden (Südwest) Philisthäa, im Osten Moab, im Norden Damaskus (14, 28 bis Kap. 17). Sodann erfaßt die Prophetie die fernabliegenden: im Süden Aethiopien und Aegypten, im Norden Babylon (18—20, 10). An Babel reihen sich die Weissagungen gegen jene Stämme und Nationen an, an denen Babel zuerst nach dem Plane Gottes das Richteramt ausüben soll: so die kleineren Stämme in der arabischen Wüste, Juda und die westliche Macht, die Beherrscherin der Meere, Tyrus (20, 11 bis Kap. 23). So ist der Rundgang der Gottesgerichte vollendet. Diese einzelnen Gottesgerichte werden alsbald in einem großartigen Finale als das Weltgericht zusammengefaßt (Kap. 24). Die folgenden Kapitel weisen sodann auf die Frucht und den Zweck dieser Gerichte hin: ein heiliges Gottesvolk besingt die Gnadenerweisungen des Herrn (Kap. 25—27).

So schließt sich dieser Cyclus unauflöslich in sich zusammen. Er ist die Erweiterung des bisher auf Juda angewandten Prinzips „durch Gericht zum Heil" zur Norm für die ganze Welt. Wie der vorhergehende Abschnitt in Kap. 12, so schließt dieser in Kap. 25—27 mit preisender Anerkennung Gottes als des Heilspenders. So ist es ja grundgelegt: congregamini et vincimini, *quia Emmanuel*.

1. Babel.

Das Portal des neuen Cyclus bildet Babel. Es ist hier nicht so fast eine individuelle Weltmacht, als vielmehr Inbegriff und Typus der gesammten gottwidrigen Macht selbst mit ihrem diabolischen Untergrunde: so daß hier der princeps hujus mundi so recht verkörpert wird. Die Erklärung muß diese Auffassung klar legen und rechtfertigen. Für jetzt genüge der Hinweis auf 13, 10. 13 und besonders 14, 12 u. f. Daß aber gerade Babylon zu dieser Stellvertretung der gesammten Gottesgegnerschaft passend gewählt ist, erklärt sich aus der uralten Rebellion Babylons, da Nimrod, dessen Name rebellemus besagt, sein gottfeindliches Weltreich gründete (Gen. 10, 10), und aus Babylons Stellung gegen das Volk Gottes, besonders durch Zerstörung der Stadt und des Tempels. So repräsentirt Babylon in der That den alten und grimmigen Gottesfeind und ist auch in der neutestamentlichen Prophetie, in der Apokalypse, Inbegriff und Symbol der gegen Gott ankämpfenden Macht der Finsterniß überhaupt.

13, 1: **„Last über Babylon, die Isaias, Sohn des Amos, schaute."** Hier. schreibt zu seiner Uebersetzung: verbum hebraicum מַשָּׂא vel onus vel pondus intelligi potest. Et ubicunque praepositum fuerit, minarum plena sunt, quae dicuntur; unde miror LXX Translatores in re tristi voluisse ponere *visionem*. So wird das Wort auch vom chald. Targum, vom syrischen Uebersetzer und von Aquila verstanden. Daß es diese Bedeutung hat, ist sicher (vgl. 4 Kön. 5, 17; 8, 9. 2 Par. 35, 3. Is.

46, 1. Num. 11, 11). In diesem Sinne ward das Wort auch von prophetischen Aussprüchen aufgefaßt, wovon die Spötter bei Jeremias 23, 33 ein Beispiel geben. Freilich macht die Erzählung den Eindruck, daß die Spötter das Wort absichtlich des Hohnes wegen umgedeutet haben. Daher ziehen Viele die etymologisch ebenfalls gesicherte Erklärung „Ausspruch" vor (vgl. נָשָׂא Ex. 20, 7. Js. 3, 7; 42, 2. Num. 23, 7 u. s. f.). Die griech. Uebersetzung gibt es ὅρασις, ὅραμα, ῥῆμα, λῆμμα. Jedenfalls kommt der Uebersetzung onus zu Statten, daß der Ausdruck „überwiegend, beinahe durchweg im schlimmen Sinne, von Unheil ankündigenden Reden" (Drechs.) oder „gewöhnlich, vielleicht immer vom richterlichen Gottesspruch" (Del.) sich gebraucht findet. Er hat etwas Emphatisches.

Trotz des Zeugnisses der Ueberschrift sprechen Kn. u. a. das Orakel dem Isaias ab. Einer der Hauptgründe ist, Isaias habe von keinem babylonischen Weltreiche, unter dessen Druck die Juden schmachteten, sprechen können; er habe es stets mit dem assyrischen Weltreiche zu thun. Aber Kap. 39 und der parallele Bericht 4 Kön. 20, 17, ebenso Mich. 4, 10 et venies usque ad Babylonem zeigen das Willkürliche jener Behauptung, die übrigens schließlich nur aus der vorurtheilsvollen Annahme entspringt, die Propheten hätten absolut nichts wissen können, was über den Horizont der Gegenwart irgendwie hinausreiche. Wir werden bei der Erklärung überdieß unschwer oft und oft echt isaianisches Gepräge erkennen. Ebenso ist die in sich fest geschlossene Gruppirung und der einheitliche Grundgedanke, der diese ganze Abtheilung umschlingt und aus den früher ausgestreuten Keimen hervorwachsen läßt, ganz geeignet, das Werk des einen, großen Sehers erkennen zu lassen.

Der kurze Inhalt des 13. Kap. ist: Der Herr sendet seine Krieger gegen Babylon (2—5); dieser Tag des Herrn ist fürchterlich und erfüllt alles mit Schrecken (6—13); Babylon stürzt und wird verlassen, verödet sein (14—22).

a) V. 2—13.

Mit dramatischer Lebhaftigkeit ergeht die Aufforderung: V. 2: **„Auf dunklem Berge errichtet ein Zeichen, erhebt die Stimme, schwenkt die Hand, und einziehen sollen in die Thore die Fürsten!"**

Nach der lat. Uebersetzung ist wohl an ein zur Nachtzeit weithin sichtbares Signalfeuer zu denken, das die Schaaren zum Kampfe zusammenrufen soll. Hat dieses Warnungszeichen sie versammelt, so soll mit lauthallendem Rufe und dringlichen Gesten der Angriff ihnen befohlen werden, und zwar, weil man des Erfolges sicher sein soll, gleich als ein Einziehen in die Thore. So gibt dieser Vers schon in nuce den Inhalt des Folgenden, der weiterhin nur in seine Theile zerlegt zu werden braucht. Das Hebr. „auf kahlem (entwaldetem) Berge erhebet Panier", also gleichfalls ein weithin sichtbares: soll ja vielen Völkern die Kunde gebracht werden, es sei Zeit, an Babel Rache zu üben. Diese drei Zeichen nennt Del. mit Recht „isaianische Lieblingsvorstellungen". Ausdruck und Anlage des Verses hat isaianisches Gepräge. Vgl. 5, 26; 10, 32; 11, 10. 12. 15.

Nun folgt die Erklärung, wer diese Massen entbietet und wozu. V. 3:

„Ich habe meinen Geweihten befohlen und meine Tapferen in meinem Grimme herbeigerufen, sie, die aufjauchzen durch meine Herrlichkeit.“

Gott nennt seine Krieger „seine Geweihten“ oder „Geheiligten“, weil er sie zu seinem Zwecke besonders auserlesen, also berufen und somit geweiht hat (so Cyr., Theod.), wie in gleicher Weise nach der Bemerkung des hl. Hier. Nabuchodonosor servus Domini heißt (Jer. 25, 9; 27, 6; 43, 10). Das Exekutionsheer Gottes ist unwiderstehlich; das soll das dreifache Moment recht ins Bewußtsein bringen: er hat sie eigens dazu auserwählt und ausdrücklich entboten; er sendet sie als seine Helden zu seinem Zorn (hebr.), damit sie als Helden das Werk seines Grimmes vollführen, und schließlich gehen sie mit jauchzender Lust an's Werk; diese Kraft und Frische ist ihnen eingehaucht durch Gott, der durch sie seine Alles beherrschende Herrlichkeit kundgeben will. Das Hebr. „die Frohlockenden meines Stolzes, d. i. meine stolz Frohlockenden“ gibt denselben Sinn; nur könnte darin auch der Gedanke liegen, daß der Herr sich ein solches Heer zurecht richtet, auf das er stolz sein kann, das ihm, dem obersten Bannerherrn, Ehre macht. Dieser Ankündigung entspricht die Großartigkeit der Scene, deren Zeuge im Geiste der Seher ist (vgl. 13, 1: quod vidit Isaias); schon wiederhallt die Erde vor dem Getümmel des aufgebotenen Heeres. V. 4: **„Schall der Menge auf den Bergen wie von vielen Völkern, Schall des Getöses von Königen, von versammelten Nationen. Der Herr der Heerschaaren hat Befehl ertheilt der Kriegsmacht,“** V. 5: **„denen, die kommen aus fernem Lande, von der Grenze des Himmels; der Herr ist es und die Werkzeuge seines Grimmes, um zu verstören die ganze Erde.“** Von den Gebirgen im Nordosten Babyloniens, besonders vom Zagrus aus, dringt schon ein dumpfes, mehr und mehr anschwellendes Völkergebrause heran; die Wiederholungen und Steigerungen sollen das Furchtbare und Erdrückende des feindlichen Anstürmens zeichnen. „Horch Gedröhn von Königreichen versammelter Völker“ (hebr.). Und an der Spitze ist „der Herr der Heerschaaren“; er entbietet seine Krieger von fern her (5, 26); das Ferne und Unbekannte steigert den Eindruck des Schreckens, daher noch „von der Grenze des Himmels“, von den entlegensten und höchsten Bergen, auf denen die Himmelswölbung aufzuliegen scheint; und da der Herr selbst sie befehligt und sie als Werkzeuge seines Grimmes sendet, so vereinigt sich in der That alles Furchtbare auf Erden und im Himmel zum Gerichte der Zerstörung. A summitate coeli, i. e. extremitate terrae, ubi videtur tangere coelum (Sa, Malv., emphatica hyperbole; Men., Tir.).

Wenn der Allmächtige ein solches Kriegsheer mustert, dann muß wohl Entsetzen und Betäubung alle ergreifen. Der Seher geht daher auf die Wirkungen über. V. 6: **„Heulet; denn nahe ist der Tag des Herrn, als Verheerung vom Herrn wird er kommen.“** Ein Aufschrei der Angst und des Entsetzens — das ist das naturgemäße Echo jenes Getümmels V. 4. Der Gerichtstag naht als „Zerstörungsgewalt vom Allgewaltigen“; so mag man mit Del. das Lautspiel des Hebr. geben; vastitas, qualem decet supremum vastatorem inferre, Malv., vastatio a Deo vastatore, For. — Auf den Angstschrei des überwältigenden Jammers folgt nun die Beschreibung, wie das Entsetzen den ganzen Menschen durch und durch erfaßt:

V. 7: **„Darum werden schlaff alle Arme und jedes Menschenherz zer-**

rinnt" V. 8: **„und wird zermalmt; Krämpfe und Wehen ergreifen sie; wie eine Gebärende leiden sie Schmerz, einer starrt den andern an; angstglühende Gesichter ihr Antlitz."**

Der Schrecken lähmt und ertödtet alle Kraft; im Aeußern hängen schlaff die Arme herunter; im Innern zergeht und zerschmilzt und verschwindet aller Muth, als wäre der Lebensquell selbst aufgetrocknet; von da aus verbreitet sich der Eindruck auf den ganzen Menschen. Die Wehen der Gebärerin brechen plötzlich und oft unerwartet herein und sind die schärfsten und durchdringendsten. Die Schreckensbetäubung macht, daß man sich gegenseitig lautlos, also a fortiore rathlos anstarrt. „Flammengesichter sind ihre Gesichter" (hebr.) heißt wohl: die Angst brennt ihnen lichterloh auf dem Gesichte; freilich würde man zu dem Anstarren und der Betäubung eher die kalte, tödtliche Blässe, den marmorartigen Ausdruck des Entsetzens, erwarten, und Knobel will wirklich die „Flammengesichter" so verstehen; die Flamme sei nämlich auch ein helles, lichtes Element und könne deßhalb Bild des Erblassens sein. Allein das ist doch, wie Del. richtig sagt, ein exegetisches Kunststück. Nicht besser ist Del.s Erklärung: „wie die Flamme zwischen Hell und Dunkel (?) wechselt, so sind ihre Gesichter vor Schrecken und Angst bald roth, bald blaß, indem ihr Blut wie fluthend und ebbend ihnen bald in's Gesicht getrieben wird, bald tiefinnerst zurücktritt und Todtenblässe zurückläßt." Die Beschreibung der Angst und ihres Ausdruckes ist richtig, aber der Vergleich ist um nichts klarer; Flammengesichter sind nun einmal keine blassen Gesichter. Aber es ist auch nicht nothwendig, daß, weil die Erstarrung sich in Blässe ausdrückt, nun auch der folgende Zug dieses besagen müsse. Der Seher vereint alles, was Angst und Schrecken zu malen geeignet ist, und zudem ist der äußere Ausdruck derselben Affekte bei Verschiedenen auch verschieden. Es ist nicht abzusehen, warum Bestürzung und Angst nicht auch lichterloh auf dem Antlitz brennen sollte! Hier. erklärt: facies combustae: luridam faciem pallore circumferentes. Mald.: facies ustulatae; Sa: facies exustae, aridae; andere denken an die vor Angst wie rauchgeschwärzten Gesichter (Malv., Tir., Men., For.).

Das Vorstehende gibt den ersten und allgemeinen Eindruck des Entsetzens. Das Folgende fügt (echt isaianisch!) in einem neuen Ansatze eine speziellere Ausführung an. Aber zuerst eine großartige Einleitung. V. 9: **„Siehe, der Tag des Herrn kommt, der schreckliche, voll von Unwillen und Zorn und Grimm, um die Erde in eine Wüste zu verwandeln, und ihre Sünder von ihr wegzutilgen."** Diese Einleitung zu der unten V. 14 folgenden speziellen Schilderung bekundet durch die Allgemeinheit ihres Charakters und den Umfang der bezeichneten Wirkungen, daß der Seher das spezielle Gericht als einen Theil des allgemeinen Weltgerichtes auffaßt und daher im Rahmen des letztern das erstere einführt. Mit Recht. Denn jedes einzelne Gericht ist Vorläufer und Anbahner des letzten, ist eine zeitweilige Bethätigung des Richtercharakters Gottes, der umfassend und ganz sich am Schlusse der Weltzeit offenbaren wird. So ist der große Hintergrund für die Einzelthaten und Einzelgerichte das allgemeine Weltgericht, wo Gott der Herr und sein Messias als anerkannter Sieger dasteht. Wenn aber gerade hier der Prophet das Gericht über Babel unter diesen Gesichtspunkt bringt, — hier in der

Eröffnungsrede zu all den speziellen Gerichtserweisungen über die Nationen nah und fern, im Süden, Osten und Westen — so ist das wohl ein nicht mißverständlicher Fingerzeig. Er weist hin auf die allgemeine Norm, auf das Ganze, damit wir die einzelnen Bethätigungen in ihrem ideellen Grunde erfassen; er vereinigt Babel und das Weltgericht, weil Babel, das die Erbschaft aller Feinde Israels überkam und antrat und so mit Recht Inbegriff und Repräsentant aller wurde, dadurch auch von selbst durch seine Züchtigung zum Unterpfand und Vorbild wird für die allgemeine Abrechnung.

Der Tag des Herrn, d. i. sein Gericht, die Zeit, in der seine beleidigte Gerechtigkeit besonders aufglänzt, zieht auch die Natur in Mitleidenschaft vermöge des engen Zusammenhanges, der nun einmal zwischen Mensch und Natur besteht, im Guten und im Schlimmen (vgl. zu 11, 6). Die Natur fühlt in ihrer Weise den Zorn des Richters, und die an ihr hervortretenden Erscheinungen sind wiederum geeignet, die Furchtbarkeit des unsichtbaren Richters abzuschatten und die Schrecken des Gerichtes, dessen Einleitung sie bilden, ahnen zu lassen. Daher dies crudelis . . . V. 10: **„Denn die Sterne des Himmels und ihr Glanz werden ihr Licht nicht ausstrahlen; verdunkelt wird die Sonne bei ihrem Aufgange und der Mond wird in seinem Schimmer nicht blinken.“** Alle Himmelsleuchten sind ausgelöscht; daher umschattet undurchdringliche Finsterniß die Welt. Wie Licht das Bild des Glückes, so ist Dunkel und Finsterniß Bild des Unglücks, der Verzweiflung; hier ist die dunkelste Nacht die Ahnung und Vorbereitung auf die Entladung des göttlichen Strafgrimmes. Das Dunkel vermehrt ja noch das grausige Entsetzen bei hereinbrechendem Unglück. Hebr.: „Denn die Sterne des Himmels und seine Orione“, d. h. Sternbilder, so glänzend und prächtig, wie der Orion, „werden ihr Licht nicht mehr erglänzen lassen“. Wenn der Schöpfer das Licht seiner Huld verbirgt, und nur „Grimm und Zorngluth“ hereinbricht, dann verschwindet, wie billig, auch das geschöpfliche Licht, der Abglanz des göttlichen. Wenn unserer Auffassung gemäß das Weltgericht als Hintergrund erscheint, bleiben diese Angaben in ihrem Wortlaute zu Recht bestehen; sieht man nur das Gericht über Babel, so muß man diesen bedeutend abschwächen und etwa mit Mald. erklären: haec ideo dicit, ut significet tantum esse metum omnium hominum, tantam omnium rerum perturbationem, ut neque Orion neque luna neque sol ipse lucere illis videatur. Afflictis enim (fügt Sa bei) omnia videntur esse tenebrosa (ähnlich Mar., Malv., Men., Tir., und allen voran Hier. und Cyr.).

V. 11: **„Und ich suche heim die Sünden der Erde, und an den Frevlern ihre Gottlosigkeit, und mache ein Ende dem Stolze der Ungläubigen und werfe nieder den Uebermuth der Gewaltigen.“** Gegenstand des Gerichtes ist die Sünde und zwar in der besonderen Form der stolzen Erhebung gegen Gott und Menschen. Das Gericht bringt ja den Ausgleich; daher muß der Stolz und Uebermuth, der Mißbrauch der Macht, am schärfsten getroffen werden. Diese Norm wird später ganz besonders auf Babel angewendet (14, 20). Sturz des Hohen ist isaianischer Grundgedanke (2, 12 u. s. f.). Und damit die Vernichtung „des Gepränges der Aufgeblasenen und des Prangens der Tyrannen“ (hebr.) und die oben angekündigte Verwüstung desto markirter werde, spricht er in einem Vergleiche aus, welche Verheerung die Heimsuchung anrichten werde:

V. 12: **„Kostbarer als Gold wird der Mann sein, und als reines Feingold der Mensch.“** Seltener als das rarste Feingold aus Ophir (hebr.) soll der Mensch sein! So sehr lichtet Gottes Gericht die unabsehbaren Schaaren und das Getümmel seiner Feinde; ein ähnlicher Zug zur Schilderung der gründlichen Vernichtung, wie 10, 19. Gut Sa pretiosa quaeque rara; ideo pretiosum pro raro; ähnlich For. Weiterabliegend ist Mar.s Erklärung: nullus redemptioni locus erit; neque nobilis neque plebejus redimi poterunt, obgleich der Gedanke, daß Niemand entrinnen solle, an sich richtig ist und durch V. 17 eine Stütze erhält; dieser Beziehung tritt Sanchez bei; sie wird auch erwähnt bei a Lap., Tir. Doch erstere Erklärung hat die meisten Ausleger für sich. So auch Cyr.

Während Gott so die Frevel und den Uebermuth heimsucht, bekunden Himmel und Erde die Furchtbarkeit seines Gerichtes, indem der Zorn des Weltenrichters mit dem schuldigen Menschen auch die Natur trifft. V. 13: **„Darum erschüttere ich den Himmel und es zittert die Erde weg von ihrer Stätte wegen des Unwillens des Herrn der Heerschaaren und wegen des Tages seines Zorngrimmes.“** So erhält das Gericht über die Menschen seine großartige und Gottes würdige Einfassung; die Schilderung des dies Domini crudelis ist in ihrer Allgemeinheit vollendet, was auch durch die refrainartige Wiederkehr aus V. 9 angedeutet ist. Von diesem Hintergrunde aus hebt sich nun die spezielle Gerichtsbethätigung wirksam ab. Durch ihn ist der „Herr der Heerschaaren“ in seiner unfaßbaren Majestät dem Bewußtsein nähergebracht und das Aufgebot des Herrn (V. 2—5) und die Schreckenswirkungen (V. 6—8) erscheinen durch die großartigen Umrisse des Weltgerichtes erst recht in ihrer providentiellen Bedeutung, als ein Ring eingereiht in die göttlichen Pläne der Weltregierung. Das Folgende gibt nun an, wie der Tag des Herrn sich speziell für jetzt an Babel offenbaren werde.

b) V. 14—22.

V. 14: **„Und es geschieht — gleich einem flüchtigen Reh und einem Schafe — und es ist Keiner, der sammle — wird Jeder zu seinem Volke sich wenden und Alle werden in ihr Land fliehen.“**

Wenn die Heere Gottes gegen Babel anrücken, dann wird Babylon, der Sammelplatz vieler Fremdlinge, der Mittelpunkt des innerasiatischen Handels und als prunkvolle Hauptstadt des mächtigen Weltreiches von den unterworfenen Stämmen und Völkern und ihren Königen besucht, verlassen werden; wie scheue Gazellen und eine hirtenlose verscheuchte Heerde werden all' ihre Bewunderer auseinanderstieben. So urplötzlich kann sie Gott von dem Gipfel ihres Stolzes herabstürzen. Die Vergleiche geben das Eilige, das Verstörte und Angstvolle in der Flucht. So von allen preisgegeben, fällt Babylon seinem Loose anheim. V. 15: **„Jeder, der angetroffen wird, wird getödtet und jeder, der dahin kömmt, fällt durch's Schwert.“** V. 16: **„Ihre Kinder werden vor ihren Augen zerschmettert; ihre Häuser geplündert, ihre Frauen entehrt.“** Kein Alter, kein Geschlecht wird verschont; überall Mord, und zwar in seiner gräßlichsten Form, indem Säuglinge vor den Augen der

Mütter zerschmettert werden; überall Verwüstung. Kein materielles, kein sittliches Gut ist sicher vor der Wuth der Feinde.

Ein neuer Ansatz bringt volle Klarheit in die Prophetie. Auch das ist echt isaianisch. Oben 5, 26 schildert er das gegen Juda anstürmende Volk, später nennt er es mit Namen 7, 17; 10, 5. So auch hier. Außerdem entwickeln die Verse 17—22 die so eben gegebenen Momente des Mordes und der Verwüstung noch mehr im Einzelnen, so daß auch nach dieser Seite hin der bei Isaias gewöhnliche Fortschritt von den vorbereitenden Umrissen zum Detail offen zu Tage tritt. V. 17: **„Sieh, ich werde gegen sie erwecken die Meder, die Silber nicht suchen und Gold nicht lieben;“** V. 18: **„aber mit Pfeilen Kinder durchbohren und der säugenden Mütter sich nicht erbarmen, und deren Auge der Kinder nicht schont.“**

Damit den reichen Babyloniern keine Hoffnung bleibe, durch ihre blendenden Reichthümer sich und den Ihrigen das Leben zu retten, charakterisirt der Prophet die Meder als solche, die nicht nach Gold, wohl aber nach Blut dürsten (ähnlich Procop.). Tantam scribit Medorum Persarumque saevitiam, ut ardore sanguinis effundendi aurum argentumque contemnant et oblatas opes pro luto reputent. Hier. — V. 18 ist im Hebr.: „und Bogen schmettern Jünglinge dahin und über Leibesfrucht haben sie kein Erbarmen“ wie auch Hier. erklärt et praegnantium uteri secabuntur. Somit wird des Feindes Grausamkeit durch sein Verfahren gegen die Schwächsten und Erbarmungswürdigsten geschildert. Selbst das zarte und liebliche Kindesalter flößt ihm keine sanftere Regung ein; sie gehen darauf aus, alles Leben, das in der Vollkraft, im Keime, im versprechenden Anfange ist, zu vernichten. — Meder haben mit den Persern vereint das babylonische Reich gestürzt. Als Bogenschützen sind sie auch bei den Alten gefeiert; vgl. Herodot 7, 61. Cyrop. 2, 1. 7.

Nachdem so Babylons Blüthe weggerafft ist, bleibt nur Verödung. V. 19: **„Und sein wird Babylon, die Glorreiche unter den Königreichen, der Ruhmesstolz der Chaldäer, so wie der Herr Sodoma und Gomorrha zerstörte;“** V. 20: **„nicht soll sie bewohnt werden bis an's Ende und nicht gegründet von Geschlecht zu Geschlecht, noch soll der Araber dort seine Zelte aufschlagen, noch Hirten dort lagern.“** Nochmals faßt der heilige Dichter alle Herrlichkeit Babylons zusammen, „die Zierde von Königreichen, die Pracht des Stolzes der Chaldäer“ (hebr.), um den Gegensatz der schmählichen Verwüstung desto schärfer hervortreten zu lassen: der Fluch und die schauerliche Verwüstung Sodoma's steht bevor. Sodoma und Gomorrha sind der Inbegriff der gräßlich zerstörenden Strafgerechtigkeit Gottes —; statt all' des Prunkes — ein stinkender Schwefelpfuhl! Babylon war ein Weltwunder. Die Zeugnisse der Alten, die Denkmäler und Prunkinschriften seiner Könige stimmen darin überein (vgl. Herodot 1, 178. Curtius 5, 1. — Stimmen aus Maria-Laach 1873. I. S. 155). Hier. schreibt zu 14, 22: describunt ibi templa marmorea, aureas statuas, plateas lapidibus auroque fulgentes, et multa alia, quae pene videantur incredibilia.

Der Fluch der Verödung steigert sich dadurch, daß die Stadt niemals mehr, weder bleibend, noch auch vorübergehend, bewohnt werden soll. Beide Theile werden durch je zwei Glieder veranschaulicht. Die frühere Zierde und Wonne des Erdkreises ist so zum Abscheu geworden, daß nicht einmal ein Nomade dort

zelten mag, so unfruchtbar, daß kein Hirt seine Heerde dort lagern lassen kann. Ein Tummelplatz der Wüstenthiere ist die frühere Königin der Völker.

V. 21: **„Sondern wilde Thiere lagern dort und ihre Häuser sind angefüllt mit Drachen** (hebr. mit Heulenden, d. h. Eulen, oder Uhus) **und Strauße hausen dort und Zottige** (hebr. Böcke, gr. δαιμόνια Waldteufel) **hüpfen umher;"** V. 22: **„und Eulen** (Käuzlein) **schreien in ihren Palästen und Sirenen in den Hallen der Wollust** (hebr. und Schakale heulen in ihren Schlössern und Goldhunde in den Palästen der Wollust)."

Der Dichter häuft die Ausdrücke und zählt alle Gattungen der in öden Gegenden hausenden Thiere auf; alle haben sich in den alten Königspalästen und den ehemaligen Prunkhallen wie auf Verabredung ein Rendez-vous gegeben. Der Eindruck der schauerlichen, mit Fluch belegten Oede soll dadurch nachhaltig gegeben werden; ihm entspricht auch, daß der Ort als Tummelplatz der Teufel und verschiedener Spukgestalten geschildert ist. Hier. bemerkt zu seiner Uebersetzung pilosi: vel incubones, vel satyros, vel silvestres quosdam homines, quos nonnulli fatuos (faunos?) ficarios vocant, aut daemonum genera intelligunt. Und zu sirenes: aut daemones aut monstra quaedam vel certe dracones magnos interpretabimur, qui cristati sunt et volantes. Ueber den Zweck dieser Aufzählung äußert er: per quae omnia vastitatis ac solitudinis signa monstrantur, quod tanta sit depopulatio urbis quondam potentissimae, ut prae multitudine daemonum ac bestiarum nullus in eam audeat pastorum intrare.

Der Seher drückt seiner Prophetie noch das Siegel der Bekräftigung auf: **„Nahe ist es, daß ihre Zeit komme und ihre Tage werden nicht hinausgeschoben."** Dieses „Nahe" prope ist freilich nicht nach dem Maße und Gesichtskreise des einzelnen Menschen zu bemessen. Zu Isaias' Zeit stand Assur noch im Vordergrunde, Babylon hatte den Gipfel seiner Herrlichkeit noch nicht erklommen, so daß sich von selbst nahelegt, jene Zeitbestimmung sei mit Rücksicht auf die sonst gewöhnliche Dauer eines so blühenden Reiches gewählt. Der Sinn kann also nur sein: das stolze Babel wird über alle Erwartung rasch der Herrschaft verlustig gehen. In der That war nach Ninive's Sturz die Oberherrlichkeit Babels von verhältnißmäßig kurzer Dauer. Jeremias greift hier ergänzend ein: et servient omnes gentes istae regi Babylonis septuaginta annis. Cumque impleti fuerint *septuaginta anni*, visitabo super regem Babylonis et super gentem illam, dicit Dominus, iniquitatem eorum et super terram Chaldaeorum et ponam illam in solitudines sempiternas (25, 11. 12).

Anmerkung. Diese Prophetie gibt uns einen neuen Beleg, daß der Seher für gewöhnlich nur die Normen und Ideen, hier das schließliche Resultat schaue, ohne den Weg und die vielen Zwischenstufen, die zu jenem geschichtlich führen. Daher sieht er ohne Unterschied der Zeit beieinander, was nur nach und nach langsam sich erfüllt. So hier die Eroberung Babylons durch die Meder und die gänzliche Verödung. Dieser letzteren ward die Stadt allmählich entgegengeführt. „Cyrus tastete deren Befestigungen nicht an; Darius ließ zur Strafe eines Aufstandes die Mauer theilweise abtragen, die Thore niederreißen; Xerxes, wieder zur Strafe eines Aufstandes, gab Befehl, den Belusthurm abzutragen. Als ihn später Alexander wieder herstellen wollte, waren 10 000 Mann zwei Monate lang allein zur Wegschaffung des Schuttes erforderlich. Endlich baute Seleucus neben die stets widerspenstige Stadt seine neue Hauptstadt Seleucia; dieß war das Todes-

urtheil Babylons; immer rascher ging es nunmehr dem vollständigen Verfalle entgegen. Weg zog sich der Handel, der Wohlstand verschwand, die Bevölkerung schmolz zusammen, die Gebäude verödeten und zerfielen; ihre Ruinenhügel galten von nun an nur noch als willkommene Fundgrube fertiger Bauziegel" (Stimmen aus M. Laach l. c. 156).

c) 14, 1. 2.

Ein solches Gericht aber ergeht über Babel, weil der Herr die Wiederherstellung seines auserwählten Volkes und damit die Beseligung aller Völker will. Hiemit spricht der Prophet förmlich den Satz aus, der die Tendenz dieses Abschnittes bildet: durch Gericht über die Welt zum Heile.

V. 1: **„Denn erbarmen wird sich der Herr über Jakob und wieder erwählen Israel und sie wohnen lassen in ihrem Lande; der Fremdling wird ihnen zugesellt und er wird dem Hause Jakobs anhängen."** Das Gericht über die Weltmacht ist ein Akt der Erbarmung und Gnade für das Volk Gottes. Dieses Erbarmen wird spezialisirt als nochmalige Erwählung Israels — durch Bundesbruch und in dessen Folge durch die Verbannung war ja die Theokratie zerschlagen, Israel aus dem Verbande mit Gott gleichsam herausgerissen und daher zum äußeren Ausdruck dieser Auflösung seines Erbes, des verheißenen Landes beraubt — dieser Erwählung folgt, wie dereinst nach der sinaitischen, das reale Unterpfand, die Besitznahme des heiligen Landes. So wird Israel ein Segen für die Völker und jetzt soll sich die Verheißung an Abraham erfüllen: benedicentur in te omnes gentes. Daher schließt sich der „Fremdling" an Israel an und tritt ein in's Haus Jakob. So erfüllt sich schließlich Israels Beruf, wie ihn schon 2, 2 und 11, 10 andeuten. Was soeben über die zusammenfassende Weise der Prophetie gesagt wurde, gilt auch hier. Durch die Gnade seines Gottes, nicht durch eigenes Verdienst — daher bei Ezechiel z. B. so oft und nachdrucksvoll propter nomen meum faciam — kehrt Israel heim aus der Verbannung; in kleinen und vorbereitenden Anfängen erfüllt sich diese Weissagung zuerst, um dann voll und ganz in den Charakter der messianischen Zeit aufzugehen. Zorobabel, Esdras, Nehemias stellen auch äußerlich das Bundesverhältniß wieder her, Gott nimmt seine Verheißungen wieder auf und knüpft sie neuerdings an vorbildliche Männer an (vgl. Zach. Kap. 3. 4. 6.) und auch Proselyten aus der Heidenwelt wenden sich der reineren Gottesverehrung zu. Das ist die Vorbereitung, das ein matter Schimmer, bis schließlich das Licht der messianischen Zeit aufglänzt. Die Prophetie schaut den inneren Zusammenhang der Ideen, und diese selbst in ihrer Vollendung; darum knüpft sie prophetisch an Babels Sturz die messianische Erfüllung, gerade so wie 9, 1 und 11, 1; und schon 4, 2 bei analogen Verhältnissen. Geschichtlich schiebt sich die Zeit der Vorbereitung und allmählichen Anbahnung dazwischen, die als solche in schwachen und dunkeln Umrissen ein Vorspiel jener gibt. Daher fassen auch Cyrillus, Mald., Mar., Malv., For. die Verse richtig, indem sie dieselben geschichtlich von der Zeit des Cyrus, mystisch aber oder in ihrem Vollwerthe von Christi Zeit erklären, oder, wie sich a Lap. ausdrückt, allegorice et verius. Andere beziehen sie nur auf erstere. So schon Theod., Euseb., Hier., Calm.

Eingehender noch gibt die Art der Rückkehr und die Willfährigkeit der

Völker gegen das neu erkorene Gottesvolk V. 2: **„Und die Völker werden sie nehmen und sie an ihren Ort geleiten; und besitzen wird selbe das Haus Israel im Lande des Herrn als Knechte und Mägde, und sie werden die gefangen halten, von denen sie selbst gefangen gehalten worden waren, und sich ihre Bedränger unterwerfen."** Mit Bezug auf Esd. 1, 7; 2, 65. Neh. 2, 7; 10, 28 und besonders Esd. 7, 16 u. f. ist wirklich in der Rückkehr aus Babylon ein Vorspiel auch hievon ersichtlich. Der volle Sinn enthüllt sich auch hier erst im Messiasreiche; das Volk Gottes, das zugleich das Volk des Messias ist, steht an der Spitze der Völker, berufen, gleich dem Messias, über selbe zu herrschen und so die ehemaligen Feinde sich unterworfen zu halten. Welcher Art diese Herrschaft sein wird, ist schon aus der Charakteristik des Messias und seines Reiches Kap. 11 klar. „Die Erkenntniß Gottes soll die Erde überdecken", und so wird die früher feindliche Erde ein „heiliges Land des Herrn"; damit erweitern sich aber von selbst die Grenzen weit über Palästina hinaus. Ansprechend zeichnet der Seher den von Gott zu bewirkenden Umschwung. Israel wurde von den Heiden unterjocht und bedrängt; das soll aber in Gottes Plan zur Folge haben, daß Israel geläutert wird und alsdann seine früheren Bedrücker für die Erkenntniß Gottes und sein heiliges Gesetz gefangen nimmt. Schon die Zerstreuung unter die Heiden trug zur Verbreitung der wahren Gotteserkenntniß bei. Wenn der heilige Apostel Paulus den bekehrten Heiden so sehr einschärft, daß sie „Schuldner der Juden" sind und ihnen von ihren zeitlichen Gütern mittheilen müssen, weil sie von ihnen die geistigen Schätze empfangen hätten, so mögen wir auch daraus die hier vorhergesagte Art der Herrschaft und Knechtschaft erkennen, ähnlich Is. 60, 14. Ez. 47, 22. Zach. 8, 23. u. ö. Es ist dieser Zug die nähere Ausführung von 11, 12; also auch echt isaianisch.

d) V. 3—11.

Für das Volk Gottes ist der Sieg Gottes über die feindliche Weltmacht mit Recht ein Gegenstand des Jubels. Zeigt ja dieser Sieg Gottes Größe, seine Liebe zu den Seinen und ist das sicherste Unterpfand für den ewig sicheren Bestand seines auserwählten Volkes. Wenn nun hier der Prophet ein Lied des letzteren auf seinen besiegten Feind einlegt, so ist das durch die angegebenen Gesichtspunkte genügend motivirt. Daß es gerade hier folgt, mag uns neben dem Inhalte selbst ein neuer Beleg sein, daß hier Babel als Typus der gottfeindlichen Macht überhaupt figurire. Der Prophet will gleich im Eingange seiner Drohweissagungen gegen die Völker genau den Gesichtspunkt bestimmen, unter dem sie betrachtet sein sollen.

V. 3: **„Und es wird geschehen an jenem Tage, wenn dir der Herr Ruhe gibt von deiner Mühsal und deiner Bedrängniß und von der harten Dienstbarkeit, in der du ehedem gedient hast,"** V. 4: **„wirst du folgendes Lied anstimmen gegen den König von Babylon und sprechen."** Wie jede Bedrängung des Volkes Gottes in der ägyptischen ihr Vorbild hat, so ist auch hier die zusammenfassende Darstellung der ausgestandenen Trübsal mit Ausdrücken durchwoben, die an jene in Aegypten gemahnen vgl. Ex. 1, 14; 2, 23; 5, 9; 6, 9. Deut. 26, 6. Israel soll ein Maschal anstimmen. Den

weitgehenden Begriff Maschal erörtert For. gut: nomen maschal non tantum comparationem aut similitudinem significat, sed quemvis sententiosum seu figuratum sermonem, qui dignitatem et gravitatem magnamque aliquam significationem in se continet; oder in Bezug auf unsere Stelle Del.: „Maschal ist seiner nächsten Bedeutung nach Bildrede und also Poesie überhaupt, besonders aber die das Emblematische liebende Spruchpoesie und überhaupt kunstvolle Rede sinniger und pikanter Art, weßhalb sich leicht, wie hier, der Begriff des Satyrischen, des Hohnsprechenden damit verbindet."

Das Lied selbst (4 b — 21) theilt sich durch den — den Klageliedern (und θρῆνον heißt die griech. Uebersetzung es wirklich) eigenthümlichen — Anfang quomodo in zwei Hälften 4 b — 11; 12—21. Die erste Hälfte verweilt anfangs in der Schilderung des grausamen Zwingherrn, den der Herr zermalmt hat (4—6); seinem Sturze folgt Jubel auf der Erde (7. 8) und Spott der Unterwelt (9—11). So kann sie in drei kleine Strophen zerlegt werden.

V. 4: **„Wie hat geendet der Bedrücker, aufgehört die Zinspflicht!"** So der natürliche, psychologische Ruf des nach harter Knechtschaft zum ersten Male frei Aufathmenden, vor dessen Geiste noch lebhaft die plötzliche und wunderbare Katastrophe des Sturzes steht. Per admirationem videntur omnes quaerere, qui potuerit fieri, ut tantum regnum subito intercideret (Malv.). Das zweite Glied ist im Hebr. unklar. Del. „wie ist es aus mit dem Marterort?" Uebermuth (Drechs.), Toben (Kn.) — Aeltere faßten das Wort als aurea pensio, auri exactrix — ἐπισπουδαστής u. dgl.

Mit Wonne schwelgt der Befreite in dem Gedanken, daß der übermächtige Zwingherr zermalmt ist, und, um diesen Gedanken ganz zu durchkosten, malt er sich des Tyrannen Wüthen:

V. 5: **„Zermalmt hat der Herr den Stab der Gottlosen, die Ruthe der Herrscher,"** V. 6: **„welche Völker schlug im Ingrimm mit unheilbarer Wunde, welche Nationen unterjochte in Wuth und mit Grausamkeit verfolgte."** Das Hebr. V. 6: „schlagend Völker in Zorneswallen mit Schlägen ohne Aufhör, unterjochend im Grimme Nationen mit Verfolgung ohne Einhalt." Als Stock und Zuchtruthe (10, 5) gab die Macht der gottlosen Herrscher sich den Nationen zu fühlen und zwar im Uebermaß und ohne Aufhören, also intensiv und extensiv; sie wurden geschlagen, in den Lebensbedingungen ihrer Kraft und gedeihlichen Entwickelung empfindlich geschädigt, und unterjocht, als unterworfene Sklaven mit empörender Grausamkeit behandelt und an den Triumphwagen des Siegers gespannt. Der Beraubung nationaler Selbständigkeit folgte Grausamkeit der übermüthigen Sieger. Doch jetzt ist dieses drückende Joch weggenommen: contrivit *Dominus:* so wird des Herrn Großthat jubelnd anerkannt und die gefolterte Erde mag auch wieder leicht aufathmen.

V. 7: **„Es ruht und schweigend rastet die ganze Erde; sie freut sich und jubelt."** — V. 8: **„Auch die Tannen** (hebr. Cypressen) **freuen sich über dich und des Libanon Cedern: seitdem du entschlafen bist, kommt Keiner, der uns fälle!"**

Auch hier ist der enge Zusammenhang zwischen Mensch und Natur trotz

der hochpoetischen Form durchsichtig. Mit jenem ward auch diese gedrückt und geknechtet; darum freut sie sich auch mit ihm; zumal da ja alle ihre Schätze und Erzeugnisse der Willkür und Lust der Tyrannen dienen mußten. Es heißt den Ideenfortschritt und den poetischen Gedanken zugleich verwischen, wenn man mit Hier., Euseb., Theod., Mald., Sa, Men., Rosenmüller u. a. die Cypressen und Cedern als Metaphern für Könige verstehen will. Das Richtige deutet Malv. an: ex quibus terra et mari magnifica opera construebantur ad regum Babyloniorum libidinem. Selbstverständlich waren Babels Herrscher für ihre Prachtbauten auf die besten Holzarten bedacht; die Flotten, Belagerungsmaschinen u. dgl. nahmen den natürlichen Ertrag ebenfalls sehr in Anspruch, so daß in schöner Personifikation Mutter Erde und ihre Kinder frohlocken, weil auch sie Sicherheit und Ruhe erlangt haben. Man denkt dabei an das Paulinische: vanitati enim creatura subjecta est non volens (Rom. 8, 20). Wirklich hat Babel auch unter den Cedern Libanons Verheerungen angerichtet. Das bestätigt eine zu Babylon gefundene Inschrift Nabuchodonosors, welche in der dritten Columne Zeile 20—24 (die ganze Inschrift in zehn Columnen abgetheilt enthält 619 Zeilen) also lautet nach der in den Records of the Past vol. 5. S. 119 gegebenen Uebersetzung: in abundance J wrought the best of my pine trees which from Lebanon together with tall Babil-wood J brought, for the portico of the temple of Merodach. (Das Original findet sich in der India-House Collection.)

Der Jubel auf der Erde klingt schon etwas in Spott aus. Babels Sturz ist so gewaltig und unerwartet, daß selbst die Unterwelt staunt und dann über die gefallene Größe in Hohn ausbricht.

V. 9: **„Die Unterwelt drunten wird aufgestört deiner Ankunft entgegen; sie weckt dir auf die Riesen; alle Fürsten der Erde stehen auf von ihren Thronen, alle Fürsten der Völker."** Der hebr. Text wahrt die Personifikation auch im zweiten Theile: „der Scheol richtet auf von ihren Thronsesseln alle Könige der Nationen." Gigantes gibt das hebr. raphaim wieder. Da die Raphaim als ein Riesenvolk in Kanaan mehrmals erwähnt werden (Gen. 15, 20; 14, 5. Deut. 3, 11. Jos. 12, 4 u. ö.), so erklärt sich die Uebersetzung. Doch wenn die Bewohner der Unterwelt so genannt werden, ist das offenbar nur ein zufälliges Zusammentreffen im Laut und daher für das Wort eine andere Ableitung und Bedeutung zu suchen. Prov. 2, 18 übersetzt die Vulgata ganz gut inferos. Dieser Sinn ist auch hier beizubehalten. Die inferi heißen dann raphaim, d. h. debiles, flaccidi, quieti in derselben Weise, wie auch sonst der Scheol als ein Land der Stille, der Vergessenheit, der Unthätigkeit, des Dahinschwindens bezeichnet wird (Ps. 93, 17; 113, 17; 87, 13. Job 26, 6; 28, 22. Prov. 15, 11). Andere vermuthen auch, daß vielleicht der Begriff des Schreckens und der Furchtbarkeit den Uebergang der Benennung des Riesenvolkes auf die Bewohner der Unterwelt veranlaßt habe. Das kann für das gigantes der Vulgata eine Handhabe der Erklärung bieten.

Die Scene selbst ist großartig dichterisch. Bei der Nachricht, daß Babels gestürzter König im Anzug sei, geräth der Scheol in Aufregung; er stört alle seine Bewohner auf; besonders alle Fürsten, daß sie sich erheben von ihren

Thronen: ut solent commoneri homines alicujus praepotentis tyranni inopinato adventu; deinde honoris causa admista irrisione vehementi fingit excitantem manes, ut obviam prodeant adventanti regi et ut omnes mortui reges ei assurgant (For., Malv., ähnlich Men., Tir., a Lap.). Das Staunen geht alsbald in Hohn über:

V. 10: **„Insgesammt erwiedern sie und rufen dir zu: auch du bist getroffen wie wir, bist uns ähnlich geworden!“** Babel hat sich über alle erhöht; seine Könige führten den Titel „König der Könige“; es stürzte so viele Herrscher — darum ist der Sarkasmus an seiner Stelle. Und nun fügt das Lied diesen Zustand des Getroffenseins (hebr. eher der Entkräftigung, der Schwäche) hinzu, in dem die Unterwelt Babels gesunkene Macht erblickt.

V. 11: **„Hinabgeschleudert ist in die Unterwelt dein Stolz; zusammengebrochen dein Leib, unter dir ist die Motte gebettet, und deine Decke sind Würmer.“** Aus der Höhe — in die Tiefe; und in welchem Zustande? der schöne Leib (das gewaltige Reich), der so stolz einherschritt, liegt zusammengesunken am Boden; Verwesung, Motten und ekle Würmer sind jetzt seine Prunkgewänder. Hebr. „hinabgestürzt in den Scheol ist deine Pracht, das Rauschen deiner Harfen“ — griech. ἡ πολλή εὐφροσύνη σου. Hier. wird wohl mit geringer Abweichung gelesen haben (כבלך?) הרמת נבלתך.

Es ist von vornherein klar, daß diese Personifikation nicht bloß poetische Einkleidung ist. Wie oben 11, 6, so liegt auch hier dem Symbol eine tiefe Wahrheit zu Grunde, und gerade diese Wahrheit gab die dichterische Figur an die Hand. Was der Mensch gesät, das erntet er. Potentes potenter cruciabuntur. Und dazu gehört auch der gegenseitige Haß und die Vorwürfe, mit denen die Verworfenen sich verfolgen. Was bei Daniel steht: et multi de his, qui dormiunt in terrae pulvere, evigilabunt, alii in vitam aeternam, et *alii in opprobrium*, ut videant semper, gibt uns die sachliche Erklärung. Wer sich auf Erden besonders stolz brüstete, wird um so mehr Spott im Jenseits ernten. Die beatitudo accidentalis der Seligen, zu der je nach Stand und Amt verschiedenes erforderlich ist, hat auch in der Hölle ihr Gegenbild. Corn. a Lap. und Tir. umschreiben daher unsere Scene gut: ut adventante rege omnes principes assurgunt, eum sessum invitant et ad primum thronum deducunt, sic et ipsi tibi tamquam victori suo regi et monarchae primum i. e. imum ac teterrimum in inferno locum cedunt.

e) V. 12—21.

Die zweite Hälfte des Liedes (V. 12—21) besingt im engsten Anschluß an V. 11 die stolze, ungemessene Selbstüberhebung, der die tiefste Schmach und Erniedrigung mit Recht zu Theil wurde; und zwar gibt V. 12 (echt isaianisch) in nuce die folgende doppelseitige Ausführung: die Höhe, und den ihr entsprechenden tiefen Fall.

V. 12: **„Wie bist du vom Himmel niedergestürzt, Glanzgestirn, der du früh aufstrahltest; zusammengesunken zur Erde, der du die Völker verwundetest!“** Hebr. „Glanzgestirn, Sohn der Morgenröthe“. Der schönste Stern, der Morgenstern, ein passender Vergleich für den herrlichsten König;

um so passender, als Sternkunde bei den Chaldäern besonders gepflegt war. Das zweite Glied malt die Selbstüberhebung, insofern sie auch andere bedrückt und zertritt. Diesem Gebahren entspricht „heruntergeschlagen zur Erde bist du, der Nationen niederstreckte“ (hebr.). Nun ausführlicher die Höhe, die er zu erklimmen gedachte.

V. 13: **„Der du sprachst in deinem Herzen: zum Himmel will ich emporsteigen, über die Gottessterne meinen Thron erhöhen, sitzen will ich auf dem Zeugnißberge, an des Nordens Seiten; V. 14: aufsteigen will ich über Wolkenhöhe, gleich sein dem Allerhöchsten.“** In fünffacher Wiederholung sprudelt der ungemessene Dünkel und die eitle Hoffart hervor. Dem Streben nach höchster Höhe entsprechen die gewählten Bilder, um so mehr, da ja Babels König auch in der That göttliche Verehrung beanspruchte, und so in Wahrheit in den Himmel hinaufzusteigen, über die Gottessterne, über die göttlich verehrten Sterne, seinen Thron zu setzen versuchte (vgl. Dan. 3, 14 und das stolze Wort Nabuchodonosors: et quis est Deus, qui eripiet vos de manu mea, Dan. 3, 15). Diese verlangte Vergötterung erschließt auch das Verständniß für den „Versammlungsberg (mons congregationis, hebr., Mald., Mar., Malv.) im Winkel des Nordens“. Die Meisten denken zwar, von Hier. angefangen, an den Sionsberg, den Winkel des Nordens (Ps. 47, 3), den der Babylonier einnehmen und wo er nach Zerstörung des Jehovahkultus seine eigene Anbetung begründen wolle — dort gab Gott seine Zeugnisse, dort waren die Tafeln des Zeugnisses hinterlegt, dort verkehrte Gott mit seinem Volke, wie dereinst bei dem Zelte des Zeugnisses, bei der Lade des Zeugnisses (Ex. 25, 22; 26, 33; 27, 21; 28, 43. u. s. f.), und so würde der Name mons testimonii, mons conventus ganz gut passen — allein der Beisatz „Winkel des Nordens“ läßt diese Erklärung nicht aufkommen; denn für den Babylonier konnte der Sion nicht so heißen. Der Ausdruck ist der mythologischen Anschauung des alten Orients entlehnt, die sich als Wohnsitz der Götter im äußersten Norden einen bis an den Himmel reichenden Berg dachte; so die Hindus den Meru, das Zendvolk den Alborbj (vgl. Kn. ad h. l.); also inmitten der Götter will er seinen Sitz nehmen; nicht wie einer aus der Menge, nein dem Höchsten will er sich gleich machen.

Daß hier buchstäblich und zunächst von der babylonischen Weltmacht und ihrem Repräsentanten und Inbegriff, Babels König, die Rede sei, unterliegt keinem Zweifel, und ist auch von Hier., Cyrillus, Euseb., Theod. und den meisten Erklärern anerkannt. Aber nahezu alle sehen hier irgendwie auch noch eine Beziehung auf den Satan, ein Gemälde seines Stolzes und seines Falles. Cyrillus schreibt: man kann und zwar ganz mit Recht das, was hier geschichtlich gesagt ist, anpassen (ἐφαρμόσαι) dem Haupte dessen, der alles zertritt, des Fürsten der Bösen; ähnlich Euseb. u. a. Und Mald. bemerkt: Theologi hunc locum ad Luciferum malorum angelorum principem transferunt (— und der so gebräuchliche Name Luzifer stammt gerade aus unserer Stelle in der Vulgata —), Estius: aliorum (praeter Hieron.) fere omnium commentarii de principe daemoniorum exponunt hunc locum; qui haud dubie vel litteralis vel saltem mysticus est hujus loci sensus. Es frägt sich, inwiefern diese Auffassung begründet werden

kann. Den richtigen Weg hat bereits Theodoret gewiesen. „Dieses aber hat nicht bloß der König gedacht, sondern auch derjenige, der ihn das lehrte. Diese Worte der Ueberhebung passen als Nachahmung für den König, in Wahrheit kommen sie dem zu, der vom Himmel stürzte .. u. s. f." Diese Anschauung enthält einen ebenso wahren als fruchtbaren Gedanken. Babel ist Repräsentant der gottfeindlichen Weltmacht. Aber nach den Anschauungen der heiligen Schrift ist im tiefsten Grunde der gegen Gott ankämpfenden Macht Satan thätig; er ist daher princeps hujus mundi, Deus hujus saeculi. Mit ihm wird der Kampf inaugurirt im Paradiese nach dem Sündenfalle, und er als Widersacher hingestellt (Gen. 3, 15); mit ihm besteht der Messias den Kampf: nunc princeps hujus mundi ejicietur foras. Mit diesen Worten beginnt Christus jenen Kampf, der als Niederwerfung der gottfeindlichen Macht in so vielen Zügen von den Propheten geschildert wurde. Diese Grundanschauung der heiligen Schrift kann nicht bestritten werden. Von ihr aus sind wir aber nicht bloß berechtigt, sondern, wenn wir den vollen Gehalt der Wahrheit erheben wollen, müssen wir im Ankämpfen der feindlichen Mächte den Einfluß und die Wirksamkeit Satans erkennen. Wenn aber das, dann ist, wie Theodoret bemerkte, der Stolz Babels gegen Gott eben nur ein Abbild, ein Spiegelbild, eine Copie, die vom Lehrmeister, dem Satan, entlehnt ist. In dem Stolze Babels spricht der Lehrmeister Babels, Satan. Babel ahmt ein dämonisches Original nach. Wenn aber Satan im tiefsten Grunde diese Auflehnung gegen Gott lehrt, so müssen wir mit Theodoret in der Leistung des Schülers den Geist und das Ideal des Lehrers verstehen. So führt uns denn auch hier die katholische Tradition erst recht ein in den tiefen und großartigen Sinn und zeigt uns hinter Babel den wahren dämonischen Untergrund, jene Macht, die seit den Tagen des Sündenfalles alle Angriffe gegen Gott in eine große Einheit zusammenfaßt, und so der eigentliche Feind Gottes ist.

Mit dem Frevelworte „ich will mich dem Höchsten gleich machen" lästert der Babylonier geradezu den wahren Gott; denn der Höchste hieß der Gott der Juden vgl. Dan. 3, 26. 32 im Hebr. 93. 99 in der Vulg.; 5, 18. 21. Mit Recht steht diese Anmaßung als Gipfel- und Sammelpunkt aller am Schlusse. In wirkungsvoller Kürze folgt die Verkündigung des Sturzes in die tiefste Tiefe.

V. 15: **„Aber in die Unterwelt wirst du hinabgestoßen, in die Tiefe des Pfuhles."** Hebr. „in den Winkel der Grube" mit Anspielung auf die Anmaßung, seinen Sitz nehmen zu wollen, auf dem Versammlungsberge, im Winkel des Nordens, so daß den höchsten (obersten) Seiten des Götterberges die hintersten tiefsten Seiten des Abgrundes im vollsten Gegensatze entsprechen. Dem schmählichen Sturze folgt allgemeines Hohngelächter: das die Antwort auf die Herzensgedanken V. 13. V. 16: **„Die dich sehen, neigen sich zu dir und betrachten dich: ist das der Mann, der die Erde verstörte, Königreiche erschütterte;"** V. 17: **„der den Erdkreis verwüstete und seine Städte umstürzte, und seinen Gefangenen den Kerker nicht öffnete?"**

Man bückt sich, um die gefallene Größe genau zu sehen und schaut sie aufmerksam an, ob es denn wirklich dieselbe sei. Gut Foreiro: gradus sunt in his tribus verbis, quibus significat tantam futuram commutationem

gloriae in ignominiam, dignitatis in abjectionem, superbiae in subjectionem, ut vix credi possit unum et eundem esse qui utramque hanc fortunam experiatur. Die beigefügten Züge schildern die Macht, deren Mißbrauch, die Zerstörungslust und Grausamkeit. Die den Gestürzten treffende Schmach wird nun an dessen Leiche symbolisirt, die schmählicher behandelt wird, als alle anderen und sie an Abscheulichkeit übertrifft.

V. 18: **„Alle Völkerkönige schlafen in Ehren, jeder in seiner Gruft;"** V. 19: **„du aber bist hinausgeworfen aus deinem Grabe, wie ein unnützer Klotz, besudelt, bedeckt mit Schwerterschlagenen und solchen, die in die Tiefen des Abgrundes hinabgestiegen sind — wie ein faulendes Aas."** Die übrigen Könige sind ehrenvoll in ihren Mausoleen beigesetzt, dort thronen sie noch wie in Palästen, die sie sich als Zeichen ihrer Macht über den Tod hinaus erbaut haben; aber Babels König liegt als ekle Leiche, ein Gegenstand des Abscheues, da, und ist, um das Widerwärtige noch zu steigern, überdieß mit einem Haufen anderen Leichen bedeckt; er liegt zu unterst. Nicht einmal die Leichenruhe hat er; der so Herrliche, das Glanzgestirn, der Gottgleiche — ein faulendes Aas, oder hebr. ein zertretenes Aas! — stirps, hebr. germen abominabile (Mald. Mar. surculus abominandus, puter Malv.). Hier. bemerkt zum hebr. Texte: נצר proprie virgultum appellatur, quod ad radices arborum nascitur et quasi inutile ab agricolis amputatur; possumus id ipsum saniem tabemque intelligere. Aquila übersetzte nämlich ἰχώρ, sanies; Symmachus ἔκτρωμα.

Und diese Schmach soll eine dauernde sein.

V. 20: **„Nicht sollst du Theil haben mit ihnen am Begräbnisse; denn du hast dein Land zerrüttet, dein Volk getödtet; nicht genannt auf ewig soll werden der Same der Verruchtesten."** Wie er über alle Maßen rücksichtslos und hart war, und sein eigenes Land und Volk tyrannisirte, so soll auch ihm mit gleichem Maße gemessen werden. Der Fluch soll sein ganzes Geschlecht treffen und ausrotten, es soll verschwinden von der Erde. Der hl. Hier. verbindet an den zwei Stellen seines Commentars (lib. V. u. VI. col. 162 u. 224): quasi cadaver putridum non habebis consortium — was den emphatischen Gedanken gibt: er ist so abscheulich, daß die übrigen Leichen nicht ihn in's Grab zulassen (ähnl. Malv.). Die Schmach soll auch sein Geschlecht für immer treffen; wie, erklärt V. 21: **„Bereitet seine Söhne zum Hinschlachten wegen der Schuld ihrer Väter; sie sollen sich nicht erheben noch das Land besitzen, noch die Fläche des Erdkreises mit Städten füllen."** So ist das Geschlecht der Gottlosen, der Gottesfeinde dem Untergange geweiht, während das Volk des Herrn der Ruhe und des Segens sich erfreut (V. 3), und ihm das Erbe des Erdkreises zugefallen ist. Hiemit ist der Schlußtheil des V. 20 ausgeführt. Wegen dieser engen Zusammengehörigkeit kann nicht, wie Kn., Schegg wollen, das Lied schon mit V. 20 schließen. Es widerstreitet auch nicht dem Charakter oder dem Standpunkt des Liedes, daß hier die Aufforderung eintritt praeparate. Im Verlaufe des Liedes ist die ideelle Vergangenheit als lebendige Gegenwart geschildert worden, gleich als läge Babels Cadaver unter dem Haufen der Erschlagenen auf der Wahlstätte (V. 19); darum ist der Zuruf an die das Gericht vollstreckenden Feinde, des Babyloniers Söhne auch hinzuschlachten, lyrisch völlig motivirt. Die Schuld

erscheint so groß, daß sie das ganze Geschlecht vertilgt, und jede Hoffnung auf Wiederherstellung abschneidet. So kehrt das Lied gewissermaßen zum Ausgangspunkt zurück; jetzt ist klar: quomodo cessavit exactor; wie es aus ist mit ihm. Das Lied behandelt die babylonische Dynastie als ein moralisches Ganze; es hieße diesen Charakter ganz verkennen, wollte man z. B. für V. 18, 19 eine buchstäbliche Erfüllung beim letzten Könige erheischen. Die jüdische Fabel von Evilmerodach, der Hier. h. l. Erwähnung macht, verdankt einer so engen Auffassung ihr Dasein.

f) V. 22—27.

Der Gottesspruch V. 22, 23 wiederholt in klaren Worten den Inhalt des Liedes. Es ist ja bei der isaianischen Darstellung oft der Fall, daß nach längerer Ausführung eine kurze Rekapitulation, nach dem bildlichen und übertragenen Ausdrucke der eigene und bildlose wie zur Bestätigung nachfolge (vgl. 1, 6. 22. 25; 2, 14; 5, 7. 18.; 7, 20; 8, 7; 9, 14; 37, 33 u. ö.).

V. 22: „**Und ich will mich erheben wider sie, spricht der Herr der Heerschaaren, und vernichten Babylons Namen und Ueberreste, Schößling und Sprößling, spricht der Herr.**“ V. 23: „**Und ich mache es zum Besitzthum des Igels und zu Wassersümpfen, und kehre es hinweg mit dem Besen fegend, spricht der Herr der Heerschaaren.**“ Der Herr der Heerschaaren (vgl. 13, 3) selbst tritt auf als Feind gegen Babels Dynastie und Land. Beide fallen einer gründlichen Vernichtung anheim. Daher die Häufung der Ausdrücke; es wird eine Ausrottung mit Stumpf und Stiel sein. Den Fluch der Dynastie soll auch das Land in sich abprägen. Nach Verödung der Stadt zerfallen auch die Dämme, und der Euphrat kann mit seinen Wassern ungehindert die früher lachenden Gegenden in Sümpfe verwandeln (vgl. Cyrill.). Die stolze Stadt soll verschwinden, als wäre sie mit dem Kehrbesen weggefegt (vgl. 13, 19. 20). Emphatisch kehrt dreimal wieder dicit Dominus. Nachdrückliche Einschärfung und Bekräftigung bezweckt auch das Folgende, wie schon Malv. bemerkt: notant esse confirmationem superiorum interminationum in Babyloniam, primum a juramento Dei, deinde ab exemplo judicii praecedentis contra Assyrios (vgl. Jer. 50, 18).

V. 24: „**Geschworen hat der Herr der Heerschaaren sprechend: wahrlich, wie ich gedacht, so wird es sein; und wie ich bei mir beschlossen, so wird es geschehen;**“ V. 25: „**daß ich den Assyrer zermalme in meinem Lande und auf meinen Bergen ihn zerstampfe, damit sein Joch von ihnen genommen werde und seine Last von ihren Schultern hinweg.**“

Daß der Prophet zur Assur zurückkehrt, hat manche Ausleger verdutzt gemacht. Manche betrachten daher den Ausspruch als ein von einer größeren Prophetie getrenntes Bruchstück, das eigentlich nach Kap. 10 hätte stehen sollen (Rosenm., Ges., Maur.); andere glauben, er sei von seinem eigentlichen Platze, von Kap. 12 durch „unpassende Einschiebung des unjesaianischen Stückes 13—14, 23“ abgetrennt worden (so Hitzig, Meier, Knobel). Ewald will ihn erst nach 18, 7 setzen u. dgl. Vergebliches Bemühen! Das Orakel 13—14, 23 ist, wie Ueberschrift und innere Struktur ausweisen, echt isaianisch und dieser Ausspruch hat hier seine volle Bedeutnng. Durch das neue Orakel

gegen Babel, will Isaias besagen, ist an dem früheren gegen Assur nichts geändert; und indem er noch auf dieses hinweist, zeigte er, wie das 14, 1 prope est, ut veniat tempus ejus . . . zu verstehen sei: es ist nicht gleich in nächster Zukunft zu erwarten; zuerst stürzt Assur; dann erst — und das konnte Jeder ohne prophetische Gabe einsehen — wird Babel zum Gipfelpunkt der Macht gelangen. Drittens dient das Orakel über Assur zur Bekräftigung des vorhergehenden, indem derselbe Gott, der über Assur schon seinen Entschluß verkündet, dasselbe über Babel thut, das ja ähnlich wie Assur am Volke Gottes freveln und den Herrn höhnen wird. Eine auf die ferne Zukunft gehende Prophetie wird besiegelt durch eine Weissagung, die sich bald unter den Augen der Zeitgenossen erfüllen soll. Aehnlich der heilige Thomas, wenn er sagt: ut sit in exemplum; und Sasbout: ut fidem faciat, aliud adjungit quod mox erat eventurum. Es mag diese Art der Bestätigung verglichen werden mit der, daß Gott ein Versprechen durch ein erst später zu geschehendes Ereigniß als durch ein Zeichen bekräftigt (vgl. zu 7, 14). In terra *mea*, gut verweist hier Tir. auf 8, 8 implens latitudinem terrae *tuae*, o Emmanuel.

Daß das Dargelegte wirklich Sinn und Bedeutung des Ausspruches sei, beweist auch klar das Folgende: V. 26: **„Dieß ist der Rathschluß, den ich faßte über die ganze Erde, und das ist die über alle Völker ausgestreckte Hand.“** V. 27: **„Denn der Herr der Heerschaaren hat es beschlossen, und wer will es entkräften? seine Hand ist ausgestreckt, und wer will sie zurückbeugen?“** Die Begründung und der Gedankengang ist: Babel wird fallen, weil es handelt, wie Assur, das schon dem Verderben geweiht ist — denn das ist einmal der Rathschluß des Herrn, daß alle und jede Macht, die sich gegen ihn erhebt, fallen müsse. Der Prophet geht auf die Norm Gottes zurück: congregamini populi et vincimini . . . 8, 9. 10; außerdem vgl. 9, 12. 17. 21. Wenn sich nun hier am Schlusse des Orakels gegen Babel abermal der Blick des Propheten auf die ganze Erde und alle Völker erweitert, so ist uns das eine weitere Bekräftigung, daß ihm Babel nicht bloß als Einzelmacht, sondern als Inbegriff aller gilt. Durch diesen imposanten Schluß des Eingangsorakels sind zugleich die folgenden Weissagungen vorbereitet und hat die Gerichtsverkündigung ihren theokratischen Standpunkt. An Gottes Machtwille scheitert alles menschliche Beginnen.

Das also das großartige Portal, das uns zu den Einzelweissagungen gegen die theilweisen Offenbarungen der gottfeindlichen Weltmacht führt.

2. Philisthäa.

Wie oben bereits gesagt, nimmt der Seher zuerst die um Juda liegenden Völker vor. Zunächst im Südwesten die Philisther, die alten Feinde und Bedrücker, in einer zweitheiligen Prophetie, V. 29—30; 31—32.

V. 28: **„Im Jahre, da Achaz starb, erging diese Last.“** V. 29: **„Freue dich nicht, o Gesammtphilisthäa, weil gebrochen ist der Stab des dich Schlagenden; denn aus Schlangenwurzel geht hervor ein Basilisk, und ihr Same (ist) ein Vogelwürger.“** Hier. bemerkt zu seiner Uebersetzung: pro eo autem quod nos transtulimus ‚absorbens volucrem‘ et in Hebraeo

scriptum est שָׂרָף מְעוֹפֵף interpretari potest ‚serpens volans‘ — ut sit sensus: de radice colubri nascetur regulus et fructus illius, i. e. reguli serpens volans, ut draconem volantem intelligas. Hebr. „aus Schlangenwurzel geht hervor ein Basilisk und ihre (seine?) Frucht ist ein fliegender Drache“.

Philisthäa begriff in sich mehrere kleine Reiche — zu Josua's Zeiten und auch später erscheinen fünf, Jos. 13, 3; Jud. 3, 3 — allen soll der Untergang verkündet werden; daher ne laeteris, *omnis* tu. Der Ueberschrift wegen liegt die Auffassung nahe, daß unter dem „Stab des Schlagenden“ Achaz gemeint sei (so Hier., Thom., Mald., Sa, Tir.). Freilich ist von glücklichen Kriegen Achaz' gegen die Philisther nichts gemeldet, im Gegentheil schüttelten sie unter Achaz das von Azarias auferlegte Joch ab (2 Par. 26, 6; 28, 18). Dieser Schwierigkeit setzt Tir. die Möglichkeit entgegen, daß Achaz später die Scharte ausgewetzt, oder wenigstens Anstalten dazu getroffen habe. Allerdings möglich; aber nicht mehr. Anders Eusebius: „früher, so lang Achaz lebte, war für euch Grund zur Freude da, weil Achaz' Macht gebrochen war, so daß er euch nicht unterwerfen konnte — jetzt aber, da ein frommer Herrscher die Regierung angetreten, freuet euch nicht mehr u. s. f.“ Doch am besten versteht man den „gebrochenen Stab“ von der darniederliegenden Macht des Hauses David, die früher schwer auf den Philisthern lag; so Malv., a Lap., Men. Dieser Stab, fährt der Seher fort, ist zwar jetzt gebrochen; aber er ist nicht vernichtet, sondern aus dem gebrochenen Stücke soll noch Unheil für Philisthäa hervorgehen; es ist wie eine Wurzel, aus der Rache für sie erblüht. Es ist eben der Herrscherstab Davids, der nicht zerstört werden kann; der, wenn auch geknickt, wieder herrlich und groß wird. Wenn der Prophet diesen Gedanken so gibt: „aus der Schlangenwurzel geht ein Basilisk hervor“, so mag vielleicht Foreiro Recht haben: forte est allusio ad *virgam* Moysi, quae versa est in colubrum (ebenso auch a Lap., Kn.). Findet man einen solchen Uebergang in ein anderes Bild trotz dieser Anspielung hart oder unpassend, so kann man mit a Lap. und Men. auch recht gut an eine sprichwörtliche Redensart denken, die hier der Seher einsetze, und deren Sinn sei: parentibus asperiores et nocentiores fore filios. Vielleicht gab auch die Beziehung auf Gen. 49, 17 den Ausdruck an die Hand. Soweit ist im Allgemeinen der Gedanke klar. Für das Weitere entsteht zunächst die Frage: ist *semen ejus* auf radix colubri oder auf regulus zu beziehen? Das Hebr. et fructus ejus scheint die erstere Beziehung zu empfehlen; denn man spricht wohl von einer aus einer Wurzel hervorgehenden Frucht; schwerlich aber von der Frucht des Basilisken. Daher fassen das zweite Glied als identisch mit dem ersten Mald., For., a Lap., Men., Kn., Drechs.; doch als Fortsetzung des ersten, so daß der Basilisk einen geflügelten Drachen hervorbringe, Hier. und schon die griech. Uebersetzung; ebenso Mar., Del. (und von älteren Haimo), Calmet, Neteler. In der Deutung vereinigt die Ansicht, welche in dem Basilisken und dem fliegenden Drachen den Ezechias findet, die meisten Stimmen auf sich; so erklären: Theodor., Cyrillus (der freilich im ersteren Achaz, und erst im zweiten den Ezechias findet), Eusebius, Hier. (der in der Erklärung seiner lat. Uebersetzung den Achaz coluber, den Ezechias regulus et serpens absorbens

volucrem nennt), Basil., Ephräm, Thomas, Haimo, For., Mald., Malv., a Lap., Sa, Sasbout, Men.

Das Drohvolle liegt in der Volksanschauung, daß Basilisk und fliegender Drache durch Blick und Hauch schon tödten. Ezechias hat wirklich die Philisther zu Paaren getrieben 4 Kön. 18, 8. Und somit entbehrt diese Deutung nicht der historischen Grundlage. Allein soll man bei ihr stehen bleiben? Der Targumist erklärt: „aus den Söhnen der Söhne Jesse's wird der Messias hervorgehen", und ähnlich Mar., Drechsl., Del., welch letzterer unter dem Basilisken den Ezechias, oder das davidische Königthum der nächsten Zukunft versteht, unter dem fliegenden Drachen aber den Messias oder das Königthum der schließlichen Zukunft. Eine irgendwie messianische Deutung der Stelle ist kaum abzuweisen, hauptsächlich wegen V. 30. Die Beziehung auf Ezechias ist also nicht ausschließlich zu nehmen, sondern man erkläre: der Herrscherstab des Hauses David wird aus seiner Niedrigkeit sich wieder erheben und an den Feinden Rache üben mit einer Ausdehnung und Unwiderstehlichkeit, wie früher nie. Dieses geschieht, weil an David die messianische Verheißung geknüpft ist; denn aus Jesse's Wurzel geht ja der hervor, der den Frevler tödtet mit dem Hauche seines Mundes (11, 4). Hievon hier die spezielle Anwendung auf die Philisther.

Noch muß eine andere Erklärung erwähnt werden. Diese sieht unter dem Bilde böser Schlangen die assyrische Macht angekündigt, welche den Philisthern den Garaus machen werde. So theilweise schon Mar., dann besonders Calmet (der Sennacherib und Asarhaddon unter je einem Bilde versteht), Knobel und Neteler. Letzterer faßt schon den „Stab des Schlagenden" von Sargon, den Basilisken von Sennacherib, den fliegenden Drachen von Asarhaddon. Als Begründung kann man anführen, daß im V. 31 den Philisthern wirklich vom Norden her durch die Assyrer Unheil verkündet werde, und da nur an einen Feind zu denken sei, auch die Assyrer schon in unserm Vers gemeint seien. So Knobel. Allein es ist erstens durchaus nicht so selbstverständlich, daß in den zwei Theilen eben nur von einem Feinde die Rede sei. Die meisten Ausleger erkennen zwei an. Mit Recht, wie sich unten zeigen wird. Ferner ist nicht zu verkennen, daß der zerbrochene Stab mit der Schlangenwurzel in die innigste Verbindung gebracht wird; wie soll aber Assurs Rache an den Philisthern aus Juda hervorgehen? Neteler ist hier consequenter, indem er schon den Stab auf Sargon deutet. Knobel gibt sich mit der Bemerkung zufrieden, von der judäischen Macht (König Achaz rief die Assyrer auch über Syrien und Israel herbei) werde die assyrische veranlaßt werden, Philisthäa mit Härte zu unterjochen und insofern die assyrische Herrschaft von der judäischen ausgehen. Allein diese Abschwächung des Bildes (— der gebrochene Stab selbst ist die Schlangenwurzel) ist willkürlich und verwischt den so oft wiederkehrenden Gedanken, daß aus dem erniedrigten Hause Davids der rächende Held erstehen werde (vgl. 4, 2; 11, 1). Gegen Neteler's Ansicht ist, daß nicht einzusehen ist, wie sich Philisthäa gerade von Sargons Tode soviel hätte versprechen sollen; die assyrische Macht war zu fest gegründet, als daß ein bloßer Herrscherwechsel Aussicht auf Rettung gab. Es ist dagegen sehr verständlich, wie Philisthäa sich über das geschwächte Reich Juda schadenfroh freute.

Anders ist Juda's Loos. V. 30: **„Und es weiden die Aermsten der Armen und die Dürftigen wohnen in Sicherheit; und ich lasse durch Hunger zu Grunde gehen deine Wurzel und deinen Rest tödte ich.“** Philisthäa's Wurzel verkümmert, jeder Nachblieb oder Schößling wird ertödtet, während Juda's Wurzel sich fruchtreich erweist. Primogeniti pauperum ist Hebraismus für Dürftigste von allen, eine Steigerung für Söhne des Armen (vgl. Job 18, 13). Weiden = sich im Frieden der Fülle von Gütern erfreuen, und unter Gottes Huld und Segen in ungestörter Sicherheit wohnen, sind charakteristische Merkmale der messianischen Zeit. Als solche sind sie auch hier beizubehalten. Der Prophet hält dem schadenfrohen Jubel der Feinde über Juda's Niedergang den schließlichen so entgegengesetzten Ausgang vor. Der gründet aber in Juda's messianischem Berufe und verwirklicht sich durch ihn. Mit Nachdruck werden die Aermsten und Dürftigen genannt; das ist gewiß nicht bloß ein Name, der aus der bedrängten Lage der Gegenwart geschöpft ist, sondern ein Hinweis, wem vor allen das messianische Heil gilt, ein Vorspiel zu dem pauperes evangelizantur, beati pauperes des neuen Bundes (vgl. Basil. ad h. l.). — Im Hebr. „und deinen Rest tödtet e r“, der Basilisk nämlich, der aus Juda's Herrscherstab und Wurzel hervorgehende Rächer.

Im zweiten Theile der Prophetie (V. 31, 32) kehrt der Seher vom Enderfolge zur Katastrophe der nächsten Zukunft zurück, die ein Unterpfand für jenen, gleichsam der Weg dazu und die erste Verwirklichung des ausgesprochenen Urtheils sein soll. Philisthäa soll nicht bloß schließlich erliegen, es soll schon bald die Erfahrung machen, wie verschieden von ihm Juda's Antheil sei.

V. 31: **„Heule, Thor; schreie auf, Stadt; niedergestreckt ist Gesammtphilisthäa; denn vom Norden wird Rauch kommen und Niemand entweicht seiner Schaar.“** Hebr. „es ist kein Vereinzelter (kein sich Absondernder) in seinen Schaaren“, d. h. Keiner bleibt zurück, fest in Reih und Glied geschlossen, rücken sie, eine undurchdringliche Phalanx heran (vgl. 5, 27); das Lat. kann im gleichen Sinne verstanden werden (Mald., For., Malv.). Der vom Norden kommende Feind ist nicht (wie Mald., a Lap., For., Mar., Malv., Tir. wollen) der König von Juda, sondern nach constantem Sprachgebrauch der aus Assur (oder Babylonien) kommende Feind (vgl. Jer. 1, 13. 14. 15; 4, 6; 6, 1; 15, 12; 46, 6 u. s. f.), hier Assur, Sennacherib (so Ephräm, Hier., Theod., Cyrill., Euseb., Thomas und die neueren Erklärer). Als eine Rauchwolke wälzt sich der Feind heran, d. i. als sengendes Feuer, als dessen Anzeichen dichter Rauch vom Norden her über das Land herwirbelt. Assur wird sengen und brennen. Thatsächlich zog Sennacherib nach den assyrischen Monumenten mit dem Hauptheere über Beth-Dagon, Ekron (Akkaron), Asdod (vgl. das zu 10, 28—34 Bemerkte und Stimmen aus M.-Laach 1873, I. [IV. Bd.] S. 146). Die festen Thore der Philisther, ihre gut befestigten Städte unterliegen — anders mit Juda. V. 32: **„Und was wird man den Boten des Volkes antworten? Daß der Herr Sion gegründet, und daß auf ihn die Armen seines Volkes hoffen.“** Welches sind diese Boten? Die Situation wird gar verschieden gefaßt. Man denkt an Assurs Boten, welche Jerusalems Uebergabe fordern (Drechs., Loch) oder die verwundert fragen, warum Jerusalem allein dem allgemeinen Verderben

entging (Hier., ähnl. Reteler), oder an die der Philisther, welche ein Bündniß nachsuchen wollen bei der nahenden Gefahr (Kn.) — oder an die Boten auswärtiger Völker, die nach dem Ausgang des Krieges sich erkundigen (Ephräm, Mar., Malv., der auch an die Boten der Philisther erinnert — Mar., Tir., a Lap.); oder, wenn die Nachricht des unerwarteten Ausganges sich verbreitet, so wird man allenthalben Gottes Allmacht und Schutz erkennen und das den Ueberbringern als Antwort auf ihre Mittheilung sagen (Calmet). Andere übersetzen das Hebr.: „was für Antwort bringen die Völkerboten?" So For.: quando, inquit, reversi fuerint nuntii gentium ad suos, quid putatis novi referent? ähnl. Del.

Welche Fassung man auch immer bevorzuge, die Antwort selbst enthält die stillschweigende Aufforderung, daß man unter Sions Schutz sich bergen soll einerseits, andererseits daß man Juda's bedrängte Lage nicht verachte; gerade sie ist die Bürgschaft des Beistandes Gottes. Man beachte, wie nachdrucksvoll wiederum der Prophet die Armen erwähnt.

Anmerkung. Knobel will wegen der hier geschilderten bedrängten Lage Juda's die Weissagung in die Zeit des syrisch-israelitischen Krieges, in den Anfang der Regierung des Achaz hinaufrücken und die Ueberschrift „im Todesjahre des Achaz" als falsch verwerfen. Das ist Willkür. Juda's Macht war auch gegen Ende der Regierungszeit des Achaz ein „gebrochener Stab". Das erhellt unmittelbar aus 2 Par. 28, 20: qui (Theglathphalasar) et afflixit eum et nullo resistente vastavit; das aus Achaz' Willfährigkeit gegen Damaskus (a. a. O. u. 4 Kön. 16, 12) und aus der Abhängigkeit von Assur, in der noch Ezechias sich befand (4 Kön. 18, 15). Die Ausdrücke aber primogeniti pauperum v. 30. 32 schildern nicht die gegenwärtige Lage, sondern lassen durchblicken, daß noch härtere Bedrängniß in Zukunft das Volk heimsuchen werde.

3. Moab.

Von den Philisthern wendet sich der Prophet nach dem Osten des todten Meeres und des Jordans, nach Moab (Kap. 15 und 16). Da unter den moabitischen Städten in unserer Weissagung Gebiete aufgeführt werden, die den Stämmen Gad und Ruben zugetheilt waren, so ist zu schließen, daß die Moabiter (ähnlich wie die Edomiter, vgl. Ez. 35, 10) nach der Abführung dieser in die assyrische Gefangenschaft (1 Par. 5, 26) ihre Ländereien besetzt hatten. Der Grundgedanke der isaianischen Weissagung kehrt auch hier formell ausgesprochen wieder: Moab hat sich stolz erhöht, daher soll es ebenso tief gedemüthigt werden (16, 6. 7). Die Weissagung zerlegt sich in zwei Theile 15—16, 5; 16, 6—12, mit einem kurzen Schlußwort 16, 13. 14, das (ähnl. wie 14, 22. 23) als nähere Bestimmung und Bekräftigung beigefügt ist.

Der Inhalt des ersten Theiles ist die Beschreibung der allseitigen Bestürzung, Flucht und Trauer, welcher ganz Moab ob des feindlichen Einfalles anheimfallen wird, mit der Aufforderung, sich um Schutz nach dem von Gott mit dauernder und gerechter Herrschaft ausgerüsteten Jerusalem zu wenden.

a) Kap. 15—16, 5.

V. 1: „Last über Moab. Denn zur Nachtszeit ist verwüstet Ar Moab, vernichtet; zur Nachtszeit ist verwüstet die Mauer Moabs, vernichtet." Entsprechend der in dieser Weissagung vorherrschenden affektvollen Stimmung ist

der Anfang mit seiner emphatischen Wiederholung. Die Größe des Ereignisses füllt die Seele des Sehers, so daß er mit einem Male sie nicht zu erschöpfen vermag. Das Schreckensvolle steigert sich, weil die Verwüstung bei Nacht eintritt (ähnl. bei Hier.). Der Anfang mit quia (כִּי), der sich offenbar an die Ueberschrift anschließt, mag zur Bestätigung dienen, daß מַשָּׂא wirklich dem Begriff onus entspricht. Ar-Moab (metropolis civitas, quae hodie ex Hebraeo et Graeco sermone composita Areopolis nuncupatur, Hier.) am Flusse Arnon (Num. 21, 15; 22, 36). Im zweiten Gliede ist im Hebr. Kir-Moab genannt, das man mit Karak oder Kerek identifizirt, einer auf einem steilen Felsen, etwa 3 Stunden südlich von Ar Moab gelegenen Festung. Der Seher nennt also zur Bezeichnung der Niederlage Moabs den Fall und die Verwüstung zweier der bedeutendsten Städte und Festungen des Landes. Nun folgt die Schilderung, welchen Eindruck diese Schreckenskunde in Moab hervorruft.

V. 2: **„Hinansteigt das (königliche) Haus und Dibon auf die Höhen zum Weinen; über Nabo und über Medaba heult Moab; auf all seinen Häuptern ist Glatze; jeder Bart abgeschnitten."**

So die Vulgata. Hier. erläutert selbst seine Uebersetzung: subauditur autem domus regia et urbs Dibon ad idola, quae in editis posita sunt, ascendit; super Nabo et super Medaba, nobiles civitates, ululabit universa provincia. In Nabo enim erat Chamos idolum consecratum, quod alio nomine appellatur Beelphegor. Der erste Theil des Hebr. wird zweifach gefaßt; entweder: „man steigt zum Tempelhaus" (so Mald., Sa, Mar., Malv., Tir., Del.) oder gewöhnlicher: „es besteigt Baith und Dibon die Höhen" (so For., Sanchez, Calmet, Kn., Drechs., Neteler, Schegg) — man denkt alsdann bei Baith an Beth-Baal-Meon, südöstlich von Hesebon, oder an Bethphegor, unweit des Jordan, Jericho gegenüber (Drechs.) oder an Beth-Diblathaim (Jer. 48, 22), oder Almon Diblathaim, das nächste mosaische Lager nach Dibon Gad (Num. 33, 46. Kn. — dieselben Vermuthungen auch bei Malv., Calmet). Dibon, eine kleine Stunde nördlich vom mittleren Arnon, dem Stamme Gad (Num. 32, 34), später Ruben (Jos. 13, 17) zugetheilt. Im Onomastikon des hl. Hier. heißt sie villa praegrandis juxta Arnonem, als Königsstadt ist sie in der Inschrift Mesa's bezeichnet; die heutigen Ruinen Diban. Die „Höhen" sind gefeierte Heiligthümer; die erste Kundgebung der Trauer, daß die Bewohner von Städten, bei denen sich Kultusplätze befinden, diese unter Geschrei der Angst besuchen, um Hilfe von den Götzen zu erflehen. Nabo, Stadt im Stamme Ruben, südostwärts von Hesebon. Auch Medaba lag zwei Stunden südostwärts von Hesebon. Der Sinn des Textes: auf den Höhen von Nebo und M. jammert und klagt man, wird von den Neuern gemeiniglich der anderen Fassung, man trauere über die Verwüstung, vorgezogen; wohl mit Recht. Das Wehgeheul Moabs wird alsdann geschildert, gleich als zöge es von Höhe zu Höhe.

Zu den Klagen gesellen sich die sonstigen Zeichen der leidenschaftlichen Trauer, die bei den Orientalen in herkömmlichen auffallenden Aeußerlichkeiten sich ausspricht. Hier. bemerkt: apud antiquos barbae capitisque rasura luctus indicium fuit, per haec ergo magnitudo moeroris ostenditur, Jeremia contra Moab eadem conclamante (Jer. 48, 37). Weiterhin:

V. 3: **„Auf Moabs Straßen sind sie mit dem Bußsacke umgürtet, auf den Dächern und in den Gassen löst sich die allgemeine Klage in Thränen auf.“**

Gut Hier.: non erunt privatae lacrimae, publicum luctum publica lamenta resonabunt, nec matronae, nec virgines, nec aetas parva puerorum, nec fracti senum gressus tenebuntur domibus. Mit eigenthümlicher Emphase im Hebr: „alles jammert, herabfließend in Weinen“, d. h. in Thränen zerfließt alles, alles rinnt in Weinen nieder. Ein lautes Klaggestöhn durchzittert Moab, so daß selbst die abgehärteten Krieger von dem allgemeinen Schmerze mit fortgerissen werden.

V. 4: **„Es schreit Hesebon und Eleale; bis nach Jasa hört man ihren Klagelaut; darüber heulen auch die Gerüsteten Moabs; Moabs Seele wehklagt über sich.“** Hesebon, Esebon, civitas Seon regis Amorrhaeorum in terra Galaad, quae cum fuisset ante Moabitarum, ab Amorrhaeis belli jure possessa est... Porro nunc vocatur Esbus, urbs insignis Arabiae in montibus qui sunt contra Jericho, viginti a Jordane millibus distans; fuit autem in tribu Ruben separata Levitis. So im Onom. Auch Gabiten hatten daselbst gewohnt (Jos. 21, 37. 1 Par. 6, 81). Eleala, zu Ruben gehörig (Num. 32, 37), sed et usque hodie villa grandis ostenditur in primo ab Esbus milliario (Onom.), „heute ein Trümmerort el Al auf dem Gipfel eines Hügels mit weiter Aussicht, eine halbe Stunde nordöstlich von Hesebon“, Kn. Das Klagegeschrei der beiden auf Anhöhen gelegenen Städte hallt weithin durch das Land; bis nach Jasa (hebr. Jahatz) dringt der Laut. Gut Hier.: urbs Jaza mortuo mari imminet, ubi est terminus provinciae Moabitarum; hoc ergo indicat, quod usque ad extremos fines ululatus provinciae personabunt; unde et Jeremias ait: de clamore Esebon usque Eleale et Jaza dederunt vocem suam (Jer. 48, 34). Jasa war rubenitisch (Jos. 13, 18). Das Onom. setzt es zwischen Medaba und Debus: et usque hodie ostenditur inter Medaban et Debus. Bei diesem Jammergeschrei der Bevölkerung empfinden auch die Helden Moabs Schmerz und stimmen ein in das Klaggeheul, so daß passend dieser Abschnitt mit dem zusammenfassenden Hinweis schließt, wie die Seele, das ganze Sein und Wesen Moabs in sich tief betrübt und in Trauer versenkt sei. Auch der Seher stimmt, fortgerissen von der allgemeinen Trauer, mit ein, und das um so eher, da eine neue betrübende Scene sich vor seinem Auge eröffnet: die Flucht der Bewohner, die Verwüstung des sonst so blühenden Landes, und die blutige Niederlage, V. 5—9.

V. 5: **„Mein Herz klagt zu Moab hin; seine Riegel (reichten) bis Segor, der dreijährigen Färse; denn die Steige von Luith steigt man weinend hinauf, und auf dem Wege von Oronaim erhebt man Geschrei über Zerstörung.“**

Man kann die Klage des Sehers als einen weiteren Ausdruck für die Größe und den Umfang des bevorstehenden Unglückes ansehen — tantis calamitatibus opprimendi, ut etiam inimicis miserabiles fiant, Hier. — Das folgende Glied ist mehrdeutig. Die gegebene Uebersetzung schließt sich an die von Hier. gegebene Erklärung an: vectes pro terminis et robore intellige, eo quod Segor in finibus Moabitarum sita sit, dividens ab

eis terram Philisthiim — und in der zweiten Erklärung (lib. VI.) vectes eorum et omnia firmamenta ad Segor usque pervenient. Hiernach ist der Sinn: die Festungsriegel Moabs reichten bis Segor, d. h. ganz Moab war mit einem Gürtel von Festungen umgeben; tüchtige Festungen schützten wie Riegel Moabs Zugänge — sie sind jetzt gebrochen und niedergeworfen; daher trauert der Seher. So auch Del.: „von den Riegeln eines Landes läßt sich mit demselben Rechte reden wie von den Riegeln einer Stadt. Von Moab aber heißt es ganz passend, daß dieses Landes Riegel bis Segor gingen, denn Kir Moab und S. bildeten den festen Südgürtel des Landes, S. auf der in das todte Meer reichenden südwestlichen Landzunge ist die äußerste und nach Juda herüberschauende feste Stadt Moabs, in seiner tiefen Lage unter dem Meeresspiegel gleichsam der entgegengesetzte Pol des im Hochland gelegenen Gipfelpunktes Kir Moab." Doch versteht man durchgängig den Vers „dessen Flüchtlinge bis Segor (fliehen)"; so das hebr. בריחים Targum, Saadias, Kimchi, For., Mald., Sa, Malv., Ges., Kn., Calmet, Drechs., Neteler — auch vectes versucht man so zu erklären vectes i. e. fortes et robusti milites, qui sicut vectes tutari solebant portas urbium, jam fugerunt usque ad Segor; vel optimates et principes (Malv., a Lap., Tir., Men.). Strittig ist auch der Zusatz „dreijährige Färse". Es wird entweder als Apposition zu Segor genommen, oder zu Moab, oder als Eigenname „bis zum dritten Eglath", oder „bis Eglath Schelischija". Im ersteren Falle wird das Vollkräftige und Uebermüthige der Bewohner bezeichnet; possumus vitulum conternantem pro perfecta aetate accipere, sicut enim tricesimus annus in hominibus, ita in pecudibus ac jumentis tertius robustissimus est, Hier., ebenso Cyrill. Theod. — civitatem vocat nondum bello edomitam, robustam ac florentem, sicut Jeremias 46, 20 vocat Aegyptum vitulam elegantem atque formosam (Jer. 31; 18), Mald., Sa, a Lap., Men., Tir.; — Foreiro und Malv. beziehen es auf die Fruchtbarkeit des Bodens. Bei Jer. 48, 34 steht derselbe Zusatz nach Oronaim. Daraus erhellt jedenfalls, daß er entweder Eigenname ist, oder zu Segor (nicht zu Moab) bezogen werden muß. Für den Eigennamen spricht, daß Josephus (Antiqu. 14, 1. 4) neben Segor, Oronaim und anderen moabitischen Orten ein Agalla nennt (so Kn. — ähnlich Saadias, Rosenm., Ew., Drechs. u. a.); die beigefügte Zahl unterscheidet dann nach Sitte der Orientalen gleichnamige Ortschaften [1].

Das Folgende schildert die Fluchtscene nach Süden hin, indem einzelne flüchtige Gruppen kurz skizzirt werden. Die einen führt der Weg die Berglehne von Luith hinauf; est usque hodie vicus inter Areopolim et Zoaram (Onom.), eine Lage, die hier ganz gut stimmt. Nach Jer. 48, 5 lag Oronaim an einem Abhange (quoniam in descensu Oronaim hostes ululatum contritionis audierunt). Da der Name „Höhlen" bedeutet, so hat man den Ort mit den Speluncae zusammengestellt, wo die Römer einen Kriegerposten stehen hatten (Kn.). Man kann hier an eine andere Gruppe

[1] Dr. A. Scholz glaubt den strittigen Namen „endgiltig als Ehrennamen für Kir-Heres (Kerak) als unbezwungener Veste bestimmen" zu können; Comm. zu Jer., Vorrede und S. 522.

denken, die den Abhang von Oronaim unter Klaggeschrei über feindliche Verwüstung hinabflieht. Den Grund dieses Jammers und so mittelbar des Mitgefühles des Sehers gibt der folgende Vers: die Verödung.

V. 6: **„Denn die Wasser von Nemrim sind verödet; denn verdorrt ist das Gras, verwelkt der Keim, alle Blüthe vernichtet.“** Die beiden „denn“ sind coordinirt. Das herrliche Fruchtgefild ist zur Wüste geworden. Der Feind hat die Quellen und Wasserleitungen verschüttet, und so die Bedingung der künftigen Fruchtbarkeit vernichtet, nachdem er die gegenwärtige zerstört. Hier. bemerkt: hoc oppidum super mare mortuum est, salsis aquis et ob hoc ipsum sterilibus. Im Onom. nunc autem est vicus nomine Bennamarim ad septentrionalem plagam Zoarae (Segor). Diese Lage paßt zu der südlichen Gegend Moabs, in der offenbar diese Verse weilen. Es ist daher nicht an das nördlich gelegene Beth Nimra im Stammgebiete Gad beim Jordan zu denken (Drechs., Winer s. v., Mald., Malv.); sondern eher an den Wady Nemeyra, oder den Quellbach Mojet Nimmery, den neuere Reisende, wie Burckhardt, de Saulcy, Seetzen bei der Südgrenze von Moab kennen (vgl. Kn. und die dem Buche Dr. Meßmers „das heilige Land“ beigegebene Karte).

Dem lat. Texte zufolge wird die Schilderung durch die Bemerkung unterbrochen, wie sehr Moab sein Loos verdient; dann wird die weitere Beschreibung wieder aufgenommen. V. 7: **„Nach der Größe der Unthat ist auch ihre Heimsuchung; zum Weidenbache treibt man sie.“** Der נַחַל הָעֲרָבִים ist entweder der Araberbach (gr. ἐπὶ τὴν φάραγγα Ἄραβας ἐπάξω) oder der Weidenbach. „Die letztere Bedeutung ist an sich sachgemäß und unter den südwärts vom Arnon von den Bergen des moabitischen Hochlandes zum todten Meer hinabgehenden ist wirklich einer, welcher Wady Suffâf d. i. Weidenbach heißt, der nördliche Arm des Seil-el-Kerek“, Del. Andere, wie Kn., Drechs., identificiren ihn mit dem Wady-al-Ahsa, der zwischen Moab und Edom von Südosten her in's todte Meer fließt, und erklären der Wüstenbach. Dorthin also flüchten sie vor dem aus Norden heranbringenden Feind; es ist eine weitere Etappe auf der Flucht nach Edom. Das Hebr. malt diese Fluchtscene genau aus: „Darum bringen sie das Erübrigte, was sie erworben und ihre Habe über den Weidenbach“, d. h. sie fliehen mit Sack und Pack über den Weidenbach (so Mald., For., Malv., Mar. und die Neueren). Die allgemeine Flucht wird durch das allgemeine Elend, das in Moab haust, motivirt.

V. 8: **„Denn das Wehgeschrei hat Moabs Grenze umkreist; bis nach Gallim (bringt) ihr Geheul und bis zum Brunnen Elim ihre Klage.“** Ganz Moab durchtönt der Jammerruf. Um das zu bezeichnen, macht der Seher einen Süd- und Nordpunkt namhaft, bis zu denen das Gestöhn sich vernehmen läßt. Gallim, hebr. Eglaim, im Onom. Agallim, est vicus ad australem plagam Areopoleos, distans ab ea millibus octo. Die Identificirung mit Engallim (Ez. 47, 10. Kn.) ist verfehlt, wenn die Angabe des hl. Hier. „Engallim in principio est maris mortui, ubi Jordanis ingreditur“ (ad Ez. 47, 10) richtig ist. Auf welche Gründe hin Knobel Engallim an's Südende des todten Meeres versetzt, ist nicht ersichtlich. Der Brunnen Elim, Beer Elim, der Terebinthenbrunnen, oder Heldenborn, ist wohl der Num. 21, 16 erwähnte Ort (Malv., Kn., Drechs., Del.) im Nordosten von Moab (Keil zu Num. 21, 16).

Und diese Klagen sind nur zu gerechtfertigt. Der Feind hat nämlich blutig gehaust und auch den Flüchtlingen droht noch der Tod in abschreckender Gestalt.

V. 9: **„Denn die Wasser von Dibon sind Blutes voll; denn ich verhänge über Dibon noch ferneres Unheil, den Flüchtigen aus Moab einen Löwen, und den Ueberresten des Landes.“**

Im Hebr. und Griech. ist Dimon genannt, was die Meisten für umgelautet aus Dibon wegen דם Blut halten. Andere denken an Madmen wegen Jer. 48, 2 und Is. 25, 10, oder an Damnaba, das nach dem Onom. acht Milliarien nördlich von Areopolis liegt. Ist Dibon gemeint, so sind die Wasser wohl der nicht zu entfernte Arnon, dessen Fluthen vom Blute der Erschlagenen geröthet sind, und so Moabs Unglück verkünden. Das der erste Grund der Klage. Ein zweiter ist, weil der Herr noch weiteres Unheil, noch fernere Uebel anordnen wird; selbst die Flüchtlinge und die von der früheren Bewohnerschaft noch als Rest übrig sind, sollen drohenden Gefahren ausgesetzt sein. An wilde Thiere ist wohl nicht zu denken, sondern mit Foreiro: est proverbialis forma Scripturis familiaris, leo, laqueus etc. fugientibus. Del. versteht wegen Gen. 49, 9 den Löwen Juda; allein da müßte denn doch eine nähere Beziehung im Texte selbst gegeben sein, ähnlich wie 14, 29. Andere denken an eine zweite Verheerung durch Nabuchodonosor (Sa, a Lap., Men., Tir.); allein das natürlichste ist, daß selbst den Geflüchteten noch Tod und Verderben bevorstehe. Treffend ist, was a Lap. sonst anführt: est proverbium, quod aliis verbis explicat et Moabitis intentat Jeremias dicens, qui fugerit a facie pavoris cadet in foveam et qui conscenderit a fovea, capietur laqueo, 48, 44.

Soweit die Beschreibung der allseitigen Bestürzung, Flucht und Trauer. Jetzt beginnt der Seher, den Moabitern zu zeigen, wo und wie für sie Rettung und Hülfe aufleuchtet. Der Gedanke, daß der Herr Sion gegründet, und Sion feststeht in den Stürmen und sich einer ewigen Dauer erfreut und somit nur im Anschluß an Sion Heil und Rettung sei für die Völker — dieser Gedanke kommt hier für Moab zum Ausdruck. Er kommt nicht unvorbereitet; vgl. 11, 14; 14, 32. Er entspricht der Grundnorm: vincimini, quia Emmanuel; denn der Sieg Emmanuels ist keine Vernichtung der Völker, sondern Zerstörung des Bösen, Bringung des Heiles.

Diesen Hinweis auf Sion gibt hier zunächst der Prophet so, daß er die Moabiter auffordert, dem legitimen Herrscher des Landes den schuldigen Tribut der Unterwerfung zu zollen, d. i. von Edom aus sich hülfesuchend und bittend nach Jerusalem zu wenden. Dereinst hatten die Moabiter dem König David Tribut (2 Kön. 8, 2) und auch später reichen Lämmer- und Widdertribut an Israel entrichten müssen (4 Reg. 3, 4 centum millia agnorum et centum millia arietum). An dieses Verhältniß erinnert sie der Prophet mit der Aufforderung, dem Hause Davids diese Unterwerfung entgegenzubringen.

Daß diese Erklärung die dem hebr. Texte allein entsprechende sei, ist heutzutage allgemein anerkannt (vgl. Reinke a. a. O. S. 352; Schegg, Neteler, Loch u. a.). Das Hebr. 16, 1: „Sendet das Lamm des Herrschers des Landes von Sela durch die Wüste zum Berge der Tochter Sion“ oder, wie Neteler deutlicher übersetzt: „Schicket landesherrliche Lämmer von Petra wüsten-

wärts . . .", d. i. landesherrlichen Lämmertribut. Von den älteren Auslegern wird diese Auffassung erwähnt schon beim hl. Thomas; ihr stimmen zu Malv., Mar., Foreiro, Osorius, Sasbout, Vat., Clarius. So schreibt Malv.: mittite Moabitae agnum dominatoris terrae, i. e. agnorum numerum imperatum . . . ut apparet ex 4 Reg. 3, 4. Sela, Petra, edomitische Hauptstadt, 3—4 Tagreisen von Jericho, 300 Stadien südlich vom todten Meere; in dem Wady Musa, zwei starke Tagreisen nordöstlich von Akaba, hat Burckhardt die Ruinen der einstens militärisch wie merkantilisch so wichtigen Stadt wieder aufgefunden. Von da bis nach Judäa (Kades Barnea) erstreckte sich eine Wüste; daher oben der Ausdruck „durch die Wüste" oder „wüstenwärts" (vgl. Winer, R. W. s. v.).

Gut mit dem Hebr. stimmt noch das Targum: deferent tributa uncto Israel, qui potens est super eos qui sunt in deserto, ad montem coetus Sion. Die übrigen Uebersetzungen weichen mehr oder minder ab, sind aber doch so gestaltet, daß sich aus ihnen das Vorhandensein des gleichen hebr. Textes ersehen läßt. Die griech. ἀποστελῶ ὡς ἑρπετὰ ἐπὶ τὴν γῆν. μὴ πέτρα ἔρημός ἐστι τὸ ὄρος θυγατρὸς Σιών; mittam quasi reptilia super terram. . . . Dieselben hebr. Consonanten wurden anders verbunden und ergaben so andere Wörter. Die Leseart „ich werde senden" hat auch die syr. Sollte da der letzte Consonant von Kap. 15 eingewirkt haben? Der Syrer las בַּר statt כַּר und gab demnach: et super reliquam terram mittam filium dominatoris terrae ex petra deserti ad montem filiae Sion, indem er noch den Schluß des 15. Kap. hieherzog. Der hl. Ephräm versteht in seinem Commentar den „Sohn des Landesherrn" als denjenigen, der als additamentum unter den flüchtigen Moabitern eine schreckliche Niederlage anrichten wird. Der hl. Hier. schreibt zu seiner Uebersetzung: hoc quod de Hebraeo interpretati sumus, ‚emitte agnum dominatorem terrae' potest ita legi, ‚emitte agnum dominatori terrae'. Er selbst behielt ersteres bei und erklärte es messianisch[1]. Ihm sind dann die meisten Erklärer gefolgt. Domine, was außerdem noch in der Vulgata steht, und sich bei Hier. nicht findet, ist offenbar eine Glosse. Die messianische Erklärung wird von Hier. so vorgetragen: O Moab, habeto solatium: egredietur de te Agnus immaculatus qui tollat peccata mundi, qui dominetur in orbe terrarum. De petra deserti, hoc est, de Ruth, quae mariti morte

[1] Da also der hl. Hier. denselben hebr. Text vor sich hatte — die belanglose Differenz des Sing. emitte statt emittite etwa abgerechnet — und selbst die andere Uebersetzung als möglich anerkennt, so könnte sein subjektives Urtheil nur dann für den Exegeten bestimmend sein, wenn seine Uebersetzung und Erklärung exegetisch haltbar oder verständlich wäre. Man halte uns nicht die von der Kirche approbirte Vulgata entgegen. Der Text der Vulgata wurde im einzelnen festgestellt nach der Norm, „wie er aus der Hand des ersten Interpreten hervorgegangen". Damit ist aber dieser Uebersetzer weder für inspirirt, noch für unfehlbar in seiner Uebersetzung erklärt worden. Hier. z. B. erklärt selbst öfters in seinen Commentaren, daß er sich geirrt habe; ein Beispiel siehe oben zu 9, 14. Die Approbation der Vulgata gibt uns die Sicherheit, daß keine Irrthümer in Betreff der Glaubens- und Sittenlehren in die Uebersetzung hineingetragen wurden, legt aber Niemanden die Verpflichtung auf, z. B. die hier zufällig von Hier. bevorzugte Uebersetzung für haltbar und den aus ihr nur mit exegetischer Gewaltthätigkeit zu gewinnenden Sinn für wahrscheinlich zu halten, zumal da hier kein dogmatischer Text im eigentlichen Sinne vorliegt.

viduata, de Booz genuit Obed et de Obed Jesse et de Jesse David et de David Christum[1].

Daß ein messianischer Gehalt in der Stelle sei, soll nicht in Abrede gestellt werden. Er liegt indirekt schon in der Aufforderung des Sehers an die Moabiter, sich hilfesuchend und willfährig nach Sion zu wenden, und wird unten V. 5 noch klarer zu Tage treten. Aber die von dem hl. Hier. so speziell vorgetragene Erklärung können wir nicht zu der unsrigen machen. Sie thut den Worten Gewalt an und setzt metaphorische Redeweisen voraus, die beispiellos unverständlich wären. Schon die Bitte, der Herr möge den Messias von dem Felsen der Wüste zum Berge der Tochter Sion schicken, ist mit den andern messianischen Erwartungen unvereinbar. Der Messias ist ja unzertrennlich an Sion, an Jerusalem geknüpft, eine Bitte, Gott möge ihn aus Edom senden, ist völlig undenkbar; ebenso, daß er, aus Edom ausgehend, zu Sion kommen werde. Wer kann ferner hier ohne alle nähere Beziehung unter dem „Felsen der Wüste" Ruth verstehen? besonders da Sela in Edom und nicht in Moab liegt. Man hätte doch nie, um das erträglich zu machen, Is. 51, 1 citiren sollen; dort wird der Satz: attendite ad petram unde excisi estis . . . durch die Erklärung verdeutlicht: attendite ad Abraham patrem vestrum. Daß der Messias aus Davids Hause stammen werde, ist oft und oft vorhergesagt; daß er aus Ruth herstammen soll, nirgends, also kann auch hier bei dem „Felsen der Wüste" nicht an Ruth gedacht werden, da Ruth zwar mit Moab, aber nichts mit Edom zu schaffen hat. Ferner ist es beispiellos, daß der Messias einfachhin כר ohne alle nähere Bezeichnung genannt werde; Is. 53, 7 wird mit Unrecht von Mehreren herbeigezogen, da dort nur ein Vergleich vorliegt: sicut ovis ad occisionem ducetur u. s. f. Wenn der Messias germen David heißt, so sind diese Namen im Zusammenhang der Prophetien vorbereitet und begründet und erwachsen, wie germen Domini (tzemach), erst allmählig bei den späteren Propheten zu Eigennamen des Messias. Hiezu wäre aber auch כר völlig unpassend; es heißt speziell das Fettschaf, Fetthammel, Widder, Schafbock; dann bildlich eiserner Sturmbock, Mauerbrecher u. dgl. (Vgl. zur Stelle Reinke, Beiträge, 8. B. S. 184 u. f.)

Man kann die Worte der Vulgata sensu accommodato auf den Messias anwenden; so geschieht es in der Liturgie, wo ja oft Worte der heiligen Schrift in freier Anwendung ohne alle Beziehung auf den Sinn und Zusammenhang der Grundstelle gebraucht werden.

Um die Aufforderung, sich an Sion zu wenden, desto eindringlicher zu machen, schildert der Prophet im Folgenden den angstvollen Zustand der Moabiter (V. 2) und legt ihnen gleich die Bitte um Schutz in den Mund (V. 3. 4).

V. 2: **„Und es geschieht, wie ein flüchtiges Vögelein und wie Junge, aus dem Neste aufgescheucht, so sind Moabs Töchter bei der Furth des Arnon."** Die flüchtige Bewohnerschaft, die Gemeinden Moabs drängen sich

---

[1] Mit Recht bemerkt schon Sasbout, daß Hier. mit dieser Erklärung von seinem eigenen, zu Kap. 13 aufgestellten Auslegungsprinzip abweiche: quod in ipso mirandum est, cum in his decem oneribus non ferat commentarios, qui absque urgente necessitate a litera discedant, sicut c. 13 annotatum est.

schen und irre, in Hast und unstäter Angst, bei den Furthen des Arnon, der ehemaligen Grenzscheide zwischen dem moabit. und amorit. Gebiete. Die Scene ist somit aus der Mitte des moabitischen Landes herausgegriffen, vielleicht im Anschlusse an 15, 9 quia aquae Dibon repletae sunt sanguine. Die Flucht geht auch hier südwärts vor dem aus dem Norden drohenden Feinde. Die Bedrängniß soll ihnen folgende Bitte an Sion auf die Lippen und in's Herz legen: V. 3: „**Schaffe Rath, fasse Entschluß, mache der Nacht gleich deinen Schatten am Mittag, verbirg die Fliehenden, die Versprengten verrathe nicht!**" V. 4: „**Es mögen bei dir wohnen meine Vertriebenen; sei für Moab, für sie ein Versteck vor dem Verwüster!**" Die Dringlichkeit der Bitte spricht aus den kurzen Sätzen. Sion soll den Bedrängten rathen; es möge ja nicht zaudern, nicht lange überlegen, ob es sich ihrer annehmen solle, sondern rasch den günstigen Entschluß fassen; Inhalt dessen ist das Folgende: jetzt, wo Moab von der Gluthhitze des Unglückes wie von einer brennenden Mittagssonne heimgesucht ist, möge Sion Schutz, Kühlung, Schatten, so dicht wie die Nacht, gewähren. Schatten ist ein häufiges Bild für Schutz; nächtlicher Schatten ist dann ein recht ausgiebiger Schutz (vgl. 4, 6; 25, 4; 30, 2; 32, 2). Dieser möge vorzüglich darin bestehen, daß die Fliehenden dort sicher geborgen sind. In der mehrfachen Wiederholung und Spezialisirung ist die Inständigkeit des Flehens trefflich gezeichnet.

Nach dem Vorgange des hl. Hier. fassen manche Ausleger diese Worte als eine Aufforderung an Moab, die beim Einfall der Assyrer flüchtigen Judäer freundlich aufzunehmen und ihnen Schutz angedeihen zu lassen (so Mar., Men., Tir., a Lap., Drechs.), und auf diese Weise sich selbst zu nützen, weil der über Juda hereinbrausende Sturm sehr bald sich legen, Moab aber durch sein Benehmen gegen Juda sich Gottes Huld erwerben werde. Andere sehen in den Worten die Angabe der Gründe, warum Moab gezüchtigt werde; es habe nämlich gegen Juda gefrevelt und den flüchtigen Judäern keine Hilfe geleistet (Mald.); wieder andere sehen darin eine Ironie gegen Moab: es solle sich nur berathen, ob es den Judäern Unterkunft geben wolle; diese bedürften Moabs nicht, weil das Reich Juda unter Ezechias neu gekräftigt werde und Gott selbst die Feinde seines Volkes vernichten werde (For., Malv.). Aber dergleichen Unterstellungen erscheinen der Sachlage und dem Gange der Prophetie gegen Moab wenig angemessen, und auch mit den Worten selbst nur sehr gezwungen vereinbar. Bei den Einfällen der Assyrer wird Moab selbst hart mitgenommen worden sein, wie es ja auch unsere Prophetie ausspricht; wie sollten da nun Judäer Schutz suchen? Sollten aber Moabs Frevel an Juda gerügt werden, so wäre gewiß die in V. 3. 4 gewählte Art an sich recht unklar und verwirrend, und der Zusammenhang mit dem Folgenden lose.

An die Aufforderung des Sehers schließt sich nun als Begründung der Hinweis an, daß der Herr Sion gegründet und beschützt hat in wunderbarer Weise und dort einen Thron der Gerechtigkeit aufrichtet, ähnlich wie 14, 32. Diese beigefügte Begründung zeigt auch, daß die vorhergehenden Worte (V. 1) nicht eine Selbstaufforderung der Moabiter sind (Kn.), sondern eine Mahnung des Sehers, der allein Sions Werth kennt und deßwegen zu Moab spricht.

V. 4b: **„Denn beendet ist die Zerstörung, vernichtet ist die Bedrückung, verschwunden ist, der das Land zertrat.“**

Hier. erklärt finitus est pulvis ganz gut: impetus vastatoris, quia sicut pulvis cito transibit. Das Hebr.: „denn ein Ende hat der Unterdrücker, geschwunden ist Verwüstung, weg sind Zertreter aus dem Lande“. Die Worte gehen auf Jerusalems Errettung aus den Händen der Assyrer und auf der letzteren Untergang. Sie kann und soll den umliegenden Völkern ein Unterpfand sein und ein Unterricht, daß Gottes Schutz mit Sion sei. Die Katastrophe hatte wirklich diesen Erfolg (vgl. 2 Par. 32, 23). Der Grund dieser Errettung ist das an Davids Haus und Thron geknüpfte Versprechen Gottes. Das auch zugleich der tiefste Grund, warum nach Sion sich alle wenden sollen. Daher geht der Seher, nachdem er in dreifacher Weise, also emphatisch, das Aufhören der Bedrückung verkündigt, auf die positive Seite über, auf das in und mit Sion thatsächlich Gebotene.

V. 5: **„Und aufgerichtet wird in Gnade ein Thron und es sitzt darauf in Wahrheit im Zelte Davids ein Richtender und einer, der nach Recht trachtet und schnell vergilt, was Rechtens ist.“**

Die Anfangsworte erinnern an die Verheißung 2 Kön. 7, 12. 1 Par. 17, 12. Ps. 88, 5. 30. 38. Der Thron Davids steht durch Gottes Huld. In ihm hat Sion die Gewähr seines Bestandes. Der Inhaber des Thrones wird nochmal als Erbe Davids und der Davidischen Verheißungen bezeichnet, als einer „der in Wahrheit im Zelte Davids sitze“, d. h. die davidische Herrschaft und den davidischen Regierungscharakter in der wahren, von Gott gewollten Weise in sich auspräge; David war ein Mann nach dem Herzen Gottes; so muß auch der Herrscher sein, der in Wahrheit, nicht zum Schein und zur Täuschung und zur Lüge Davids Thron innehaben, in der Wohnung Davids wohnen will. Dieser König ist ein vollkommener Richter: indem er erstens Recht spricht, sodann die Herstellung des Rechtszustandes sich eifrig angelegen sein läßt und „rasch von Gerechtigkeit“ (hebr.) ist, d. h. Macht genug hat, diesen Zustand rasch zu verwirklichen. Wer ist nun dieser Thronende? Wie die Eingangsworte die messianischen Verheißungstöne anschlagen, so bringt das Uebrige das Ideal des Herrschers zum Ausdruck, der das Recht mit Eifer und raschem Erfolg verwirklicht. Die Ausdrücke gratia (Vulg. misericordia), veritas, judicium, justitia sind bei den Propheten ständige Attribute der messianischen Periode, und für unser Buch ist der Kap. 9 und 11 geschilderte Herrscher und Richter entscheidend, dessen Hauptzüge hier offenbar wieder durchschimmern. So ist denn die Beziehung auf den Messias unabweisbar, und sie wird auch wie von selbst durch den Gedankengang gefordert. Ist es ja doch der Prophetie eigenthümlich, die letzten und tiefsten Gründe zu geben; für Sions Rettung aber gibt es keinen durchschlagenderen als den Messias. Von ihm erklären demnach mit Recht: Hier. (nec est ulla dubitatio, quin capitulum hoc de Christo vaticinetur), Euseb., Bas., Procop., Sanchez, For., Mald., Sa, Drechs., Del., Loch.

In der gerechten und frommen Regierung des Ezechias, auf den Manche (Theod., Ephräm, a Lap., Men., Tir., Reinke, Neteler) die Stelle beziehen, kann man ein Vorbild, ein schwaches Vorbild erblicken, oder eine vorbereitende und bloß theilweise Erfüllung, indem der Herr wegen des Messias

dem Hause Davids einen gerechten Herrscher schenkte. Das dem Ezechias gespendete Lob (4 Kön. 18, 3; 20, 3. 2 Par. 29, 2; 31, 20 in Ausdrücken, die an unsere Stelle anklingen) bestätigt diese Auffassung. So im Grunde wohl auch Thomas, Mar. u. a., wenn sie sagen, vel de Ezechia, vel de Christo sei zu erklären, und Malv. Chizkiia typus, tum Christus absolutissima typorum veritas. Die messianische Beziehung ist auch im chald. Targum ausgesprochen. Sie gibt diesem Orakel die rechte Bedeutung. Während alles in Jammer und Elend zusammenbricht, steht einzig groß und heilspendend der Messias da, der auch die Hoffnung der von der Synagoge ausgeschlossenen Stämme ist (vgl. zu 11, 14). Jeremias schließt seine Weissagung gegen Moab: et convertam captivitatem Moab in novissimis diebus (48, 47) — unsere Stelle zeichnet hiefür den Weg.

b) V. 6—14.

Aber, ehe für Moab diese glückliche messianische Stunde schlägt, muß das Gottesgericht an ihm vollzogen werden. Der aufbrausende Stolz muß gedemüthigt werden; er wird es, und zwar in einer Heimsuchung, die Moabs Ueppigkeit gründlich zerstören wird und deren Bitterkeit des Sehers Herz mit theilnehmender Trauer erfüllt. Das der Inhalt des zweiten Theiles 16, 6—12, der somit die Gedanken des ersten Theiles der Drohweissagung nochmals aufgreift und sie weiter ausführt (ähnlich Basil., Sasbout).

V. 6: **„Gehört haben wir Moabs Stolz; es ist sehr stolz; sein Stolz und seine Anmaßung und sein Ingrimm geht weit über seine Macht.“**

Im Hebr. ist der Schluß: „das Richtige seiner Prahlereien“; so daß zu audivimus vier Objekte angegeben sind. Das Verhältniß zum Vorhergehenden zeichnet Hier. theilweise richtig: rursum ad praesentia redit et superbiae arguit Moab, quod multo plus elatus sit quam ejus fortitudo poscebat. Andere wollen den Vers als Antwort Juda's auf Moabs Bitte um Schutz verstehen, wodurch die Moabiter abgewiesen würden (Kn.). Allein, wie 16, 1 zeigt, wird diese Bitte von dem Propheten als Hinweis und Rath für Moab ausgesprochen; es kann somit hier keine abschlägige Antwort erfolgen. Will man hier eine Antwort sehen, so kann es nur die sein, daß der Seher ausspricht, bevor Moab obige Belehrung sich zu Herzen nehme, müsse sein Stolz noch recht empfindlich gebrochen werden; auch für Moab sei Züchtigung der Weg zum Heile. Das übermäßige Selbstgefühl Moabs zeichnet Jer. 48, 14. 27—30. Soph. 2, 8.

Wie Prahlerei und Uebermuth alles Maß überschritt, so soll auch das Jammergeheul ein umfassendes werden und alle Stützen des Stolzes sollen gründlich zusammenbrechen. V. 7: **„Deßwegen wird Moab zu Moab hin heulen; ganz Moab wird heulen; denen, die sich an den Mauern aus gebrannten Ziegelsteinen erfreuen, verkündet ihre Züchtigungen!“** Die Erwiederung auf Klagen soll in neuen Klagen bestehen: populus ad urbem, vel metropolis ad provinciam et cuncta ululatibus terra resonabit (Hier.). Die Moabiter sind stolz auf ihre Festungsmauern, oder überhaupt auf ihre festen und reichen Städte (vgl. Jer. 48, 11. 7); aus dieser Zuversicht sollen sie aufgerüttelt werden. Das Hebr. „darum wird jammern Moab um Moab,

alles wird jammern; um die Traubenkuchen von Kir Chareseth werdet ihr seufzen, ganz niedergeschlagen." Aeltere Erklärer übersetzten de fundamentis gemetis (Sanchez, Vatablus, Clarius, Forster) — andere Uebersetzungen, wie dolia, lagenas, ja sogar viros zu übergehen — aber das Wort bedeutet sonst eine Art Kuchen, Rosinenkuchen oder kuchenförmig gepreßte Rosinen (vgl. Os. 3, 1) und so nehmen es Neuere auch hier (Ew., Kn., Drechs., Del., Reteler); die folgende Schilderung, welche die Vernichtung des Weinbaues so sehr hervorhebt, ist dieser Auffassung günstig. Moab wird alsdann in seinem Wohlleben und seiner Genußsucht aufgestört. Kir-Chareseth ist wohl mit Kir-Moab identisch. Vulgatus nominis interpretationem posuit pro ipso nomine proprio, quod alibi non infrequenter ab ipso factum est (Men., a Lap., Malv., Tir., For. u. a. mit Hinweis auf 4 Kön. 3, 25). „Die Gegend von Kerak ist noch heute sehr fruchtbar; es werden daselbst auch noch viel Weintrauben gezogen" (Kn.).

Es folgt die Begründung zu V. 7.

V. 8: **„Denn die Umgebungen von Hesebon** (hebr. die Gefilde) **sind verwüstet, den Weinstock von Sabama zerstörten die Völkerherren; seine Ranken reichten bis Jazer, verbreiteten sich in der Wüste, seine Schößlinge waren zerstreut, überschritten das Meer."**

Hier.: Inter Esebon et Sabama vix quingenti passus sunt et per metaphoram vineae omnis provinciae significat vastitatem. Um die Größe der Verwüstung zu zeichnen, schildert der Seher unter dem Bilde der Ausdehnung eines Weinstockes die Verbreitung des Weinbaues in Moab; oder einfacher, der treffliche Wein von Sabama wurde allenthalben in Moab angebaut. So reichten die Reben Sabama's bis Jazer im Norden; in decimo lapide Philadelphiae ad solis occasum trans Jordanem . . . distat ab Esebon millibus quindecim (Onom.). „Eine Strecke südlich von Salt (Ramoth), etwa vier Stunden nördlich von Hesebon, gibt es einen Wadi Sir, bei dessen Quelle sich Ruinen desselben Namens befinden" (Kn.). Ostwärts irrten sie in die Wüste, bezeichnet wohl hyperbolisch die weite Ausdehnung und die über die Wüste selbst obsiegende Fruchtbarkeit; südwärts „breiteten sich seine Zweige aus, überschritten das Meer" (hebr.), wohl das todte Meer; sie reichten bis dorthin; sie gediehen so üppig, daß sie noch über dasselbe hinaus nach Westen hin ihre Schößlinge sandten. Transisse mare, hyperbole erit, aut vere ii palmites ob nobilitatem deferebantur ad alias urbes et ultra mare (Mar., Malv.). So war Moab ein üppig gedeihender Weinstock, der überallhin seine Schößlinge trieb und dessen Fruchtbarkeit selbst Wüste und Meer keine Schranken setzten. Daß Jer. 48, 32 ein mare Jazer nennt, beweist nicht, daß auch bei Isaias mare so zu verstehen sei; denn Jeremias nimmt Wendungen und Gedanken frei herüber, ohne philologische oder archäologische Glossen oder lexikographische Bemerkungen geben zu wollen.

Diesen herrlichen Weinstock haben die Fürsten der Völker, die fremden Eroberer und Völkerzertreter, ausgehauen und verwüstet.

Anmerkung. Knobel findet es auffallend, warum dieses gerade von den Herren der Völker ausgesagt werde und übersetzt daher „dessen Ranken Völkerherren schlugen", d. i. einen Wein, welcher die Vornehmen berauschte, also einen besonders starken und guten Wein für die Vornehmen lieferten; ebenso Hitzig, Del. u. a. Allein das ist ein platter

Gedanke, der obendrein noch herzlich schlecht in den Zusammenhang paßt und unbeholfen ausgedrückt wäre, da doch die Ranken nicht berauschen.

Um das Unglück der Verwüstung recht fühlbar zu machen, äußert der Seher, wie schmerzlich ihn das Schauen der Trauerkatastrophe berührt. Er weint und seufzt mit dem mißhandelten Lande. V. 9: **„Deßwegen beweine ich mit Jazers Weinen den Weinberg von Sabama; ich überströme dich mit meinen Thränen, Hesebon und Eleale, weil über deine Weinlese und deine Ernte der Ruf der Keltertreter hereinbrach.“** Gut Hier.: vox plangentis prophetae et magnitudinem vastitatis lacrimarum magnitudine contestantis. Wie die Bewohner von Jazer, so will auch er in innigster Theilnahme den Weinberg von Sabama beklagen und betrauern; ebenso die Gefilde von Hesebon und Eleale (vgl. zu 15, 4); statt des fröhlichen Rufes der Keltertreter ist das Geschrei der alles zertretenden Feinde in Moab hörbar. Gut Malv.: non quidem jubilus aut laeta exclamatio calcantium uvas seu vindemias agentium, sed barbaricus hostium clamor in te ruet; cf. Jer. 48, 32. — Die Feinde werden deine Weinlese und Ernte in den Boden stampfen; daher Hier.: in ipso laetitiae tempore captivitatis tempus adveniet; ähnl. Mald. Die feindliche Verwüstung soll an die Stelle des fröhlichen Keltertretens und der Erntefreude treten; das Halloh der Keltertreter einem anderen Halloh Platz machen (ähnlich Sa, Mar.).

Diese neuen Keltertreter verrichten ihr Geschäft mit entsetzlicher Genauigkeit; Oede und Todtenstille herrscht, wo sie ihres Amtes gewaltet haben. V. 10: **„Und es wird hinweggenommen Freude und Jubel vom Gartenlande und in den Weinbergen frohlockt und jauchzt man nicht; Wein in der Kelter keltert nicht, der zu keltern pflegte; dem Kelterruf habe ich ein Ende gemacht.“** Die Vulgata hat: auferetur laetitia de Carmelo. Hier. bemerkt dazu: idioma Scripturarum est, quod semper Carmelum montem opimum atque nemorosum . . . fertilitati et abundantiae comparet ac per hoc significat omnem laetitiam et fertilitatem de uberrimis quondam urbibus auferendam. Karmel ist hier, wie 10, 18, appellativ zu fassen: das Fruchtgefild. Moab ist in seiner Lebenswurzel, in Feld und Weinberg, tödtlich getroffen — es liegt verstört und menschenleer da; aus ist es mit dem frohen Festgewimmel und dem Jubel. Das schmerzt den Seher. V. 11: **„Deßwegen tönt mein Inneres zu Moab wie eine Cither, und mein Herz zur Ziegelmauer“** (hebr. zu Kir-Cheres). Hier.: ex affectu et ex intimo cordis dolore potentissimam quondam urbem subrutam lugere se dicit. Sein ganzes Innere ist ob der Vision des Unglückes erregt und erschüttert; sein Herz stöhnt und klingt gleichsam vor Schmerz, wie zitternde und schwirrende Saiten; intima viscera mea tacta dolore et miseratione lugubrem in vestra clade sonum edent (Men.), ut cithara verberata et pulsata (Malv.).

Was wird Moab beim Nahen des Unglückes thun? Es wird zu seinen Götzen flehen und wallfahrten — aber vergebens. Denn es gehört zum Plane Gottes, in seinen Gerichten die Ohnmacht der Götzen zu offenbaren und diese mit dem menschlichen Stolze zu vernichten. V. 12: **„Und es geschieht, wenn Moab erscheint und sich abquält auf seinen Höhen, eintritt in seine Heiligthümer und fleht — so wird es nichts erreichen.“** Vgl. 15, 2.

Die Paronomasie des Hebr. gibt Del. „wenn erscheint, sich abweint Moab“, Drechs. „wenn sich stellt, sich quält“ ... Schegg „wenn man sieht, daß Moab sich abmüht“. Hier. bemerkt: ultima miseria est, nec in his, quos semper venerata est, habere subsidium. Er scheint die „Höhen“ als feste Plätze zu verstehen; denn er fährt fort: deserta, inquit, viribus tuis et cunctis propugnatoribus interfectis, perges ad idola, delubra veneraberis, nec in illis reperies auxilium, quibus vastitas tecum communis adveniet.

Das Schlußwort (V. 13. 14) weist der Drohweissagung für die nächste Zukunft eine Erfüllung zu; es ist nicht einfach die Erfüllung, weil ja später Jeremias nochmals dieselbe Prophetie aufnimmt (Kap. 48). V. 13: **„Das ist das Wort, das der Herr zu Moab vordem gesprochen;“** V. 14: **„und jetzt hat er gesprochen, sagend: in drei Jahren, wie eines Lohnarbeiters Jahren, wird hinweggenommen die Herrlichkeit Moabs bei all seinem zahlreichen Volke, und übrig bleibt wenig und gering, durchaus nicht viel.“**

Offenbar wird das Schlußwort, als ein jetzt ergehendes, zu der vorangehenden Prophetie, als einer schon vordem gegebenen, in Gegensatz gestellt. Fraglich bleibt jedoch die Tragweite der Bedeutung von V. 13 und der darin gegebene Zeitpunkt. Ist nur der Grundgedanke, oder der Wortlaut (und wie weit dieser) der vorhergehenden Weissagung gemeint? auf welche frühere Gottesworte bezieht sich Isaias? Die Antworten lauten verschieden. Hier. schreibt: ex quo putas tempore? videlicet ex eo quo creatus est Moab; et Dominus ait: Moabitae et Ammonitae non intrabunt in Ecclesiam Dei (Deut. 23, 3). Sive ex tunc pro antiquo tempore intelligamus, quod olim divina sententia ista decreta sint. Cornel. a Lap. und Tir. denken an Amos Kap. 2, als die ältere Weissagung, die Isaias meine. Andere betrachten Kap. 15, 16 als eine Zusammenfassung aller früheren gegen Moab gerichteten Drohungen, Num. 24, 17. Ps. 59, 10; 82, 7. Amos 2, 1 (Drechs.). Allein dagegen ist mit Recht eingewendet worden, daß in diesem Falle wohl eine wörtliche und sachliche Anlehnung an jene Grundstellen vorhanden wäre, wie dieses bei Jeremias (Kap. 48) sich bemerklich macht. Eine andere Annahme lautet dahin, daß dem Propheten selbst das eben verkündigte Geschick Moabs schon vorlängst geoffenbart sei, jetzt aber noch dazu der genauere Umstand, daß es in genau drei Jahren anfangen solle sich zu verwirklichen, demnach das ganze Orakel direkt von Isaias herstamme. So Del. und wie es scheint, mehrere ältere, For., Mald. u. a. Allein auch diese Ansicht bietet nichts allseitig Befriedigendes. Denn es ist wahr, daß diese beiden Kapitel Eigenthümlichkeiten in Sache und Diktion bieten, die man im Isaias sonst vergebens sucht. Knobel schließt die betreffende Untersuchung mit den Worten: „kurz, das Stück ist durch und durch so eigenthümlich, daß nichts weiter im A. T. von demselben Verfasser herrühren kann.“ Selbst solche, die an der isaianischen Abfassung festhalten, können es nicht verschweigen, daß hier auffallende Eigenthümlichkeiten auftreten, für die man sonst bei Isaias vergebens sich nach Analoga umsieht; „es ist sonst bei Isaias ohne Gleichen, daß die Prophetie so durch und durch zur Kinah (zum Klagelied) wird ..., wir stoßen auf manche sonst nicht weiter im B. belegbare Ausdrücke ..., eigenthümlich ist die so lange fortgeführte Kreisbewegung der

Rede in dem Verhältniß von Grund und Folge, so wie die unaufhörlich wiederkehrende monotone Satzverbindung durch כִּי und עַל־כֵּן . . ." (Del.). Neben diesen Eigenthümlichkeiten ist aber andererseits manches mit unläugbar isaianischem Gepräge in der Prophetie enthalten; dieses erkennt für 16, 1—6 selbst Ewald an. Die Vereinbarung so entgegengesetzter Erscheinungen bahnt uns der Prophet selbst an. Wir haben bereits das Orakel Kap. 2 über den Berg des Herrn als ein von Isaias anderswoher entlehntes Prophetenwort kennen gelernt, warum sollten wir hier, wo Isaias selbst einen so ausdrücklichen Hinweis gibt, nicht an eine ähnliche Entlehnung denken? „Das ist das Wort, das der Herr über Moab vorlängst aussprach." Isaias nimmt (ähnlich wie Jer. 48 Kap.) eine ältere Weissagung auf, und reproduzirt sie in ihren Grundlinien, aber so, daß er frei und selbständig auch seine Gedanken und Worte in das überlieferte Gewebe einflicht. Wer dieser ältere Prophet gewesen, das wissen wir nicht. Man hat Jonas dafür gehalten; so Hitzig, Kn., Maur., Gustav Baur, Thenius; allein die vorgebrachten Gründe können diese Behauptung nicht einmal wahrscheinlich machen.

Das Wort des Herrn erfüllt sich, wenn auch oft nur in allmähliger Stufenfolge. Aehnlich lautete das Orakel über Babel auf gänzliche Verödung; sie trat ein, aber langsam und schrittweise. So auch in Betreff Moabs. Das ältere Orakel gibt Gottes Rathschluß in zusammenfassender Weise. Isaias bestimmt den Zeitpunkt, in dem Moabs Demüthigung beginnen soll. Jeremias hat nochmals Gelegenheit, den Moabitern die alte Prophetie in's Gedächtniß zurückzurufen; und von Nabuchodonosor an verlieren die Moabiter ihre Selbständigkeit. Sie dienen den jeweiligen Herren der Welt, Babyloniern, Persern und s. f. Der Makkabäer Alexander Jannäus (90 v. Chr.) unterwarf sie den Juden; bald verschwindet auch ihr Name aus der Geschichte.

Anni mercenarii bezeichnen, wie Theod. bemerkt, eine bestimmte, genau abgemessene Zeit, quibus nihil deest, neque superest (For., Mald., Mar.); mercenario enim certum tempus praestituitur, neque patitur sibi aliquid addi, neque conductor quidquam demi patitur, wie Malv. trefflich den Vergleich erläutert (ähnlich Sasbout). Aber über den bestimmten Anfang dieser drei Jahre wissen wir nichts genaueres; ebensowenig über die Erfüllung. Schegg glaubt die Weissagung in die letzten Regierungsjahre des Achaz setzen zu sollen; Neteler schreibt: „die Stellung dieser Weissagung in der mit dem Todesjahre des Achaz beginnenden Gruppe macht es wahrscheinlich, daß der in 16, 14 angegebene Zeitraum in dem Jahre 706 (ass. Kanon 708) beginnt; er würde dann enden in dem Jahre 704, in welchem Sargon-Salmanassar die Belagerung Samaria's anfing. Das Bündniß des äthiopisch-ägyptischen Reiches mit Israel und der Abfall des Reiches Juda von Assyrien sind schwerlich ohne Folgen für die kleinen Nachbarreiche geblieben. Moab konnte sehr leicht in den Kampf der damaligen Coalition gegen Assyrien hineingezogen werden, da es zwischen dem Reiche Israel und dem nördlichen Arabien lag, das von Sargon der assyrischen Herrschaft unterworfen war." Es ist eine ebenso grundlose, als böswillige rationalistische Verdächtigung, wenn Knobel sagt: „ob Jesaia's Weissagung sich erfüllt habe, bleibt dahingestellt; wahrscheinlich nicht, da die Geschichte davon schweigt."

4. Damaskus.

Von dem zunächst um Juda liegenden Völkerkreise sind die Philisther im Südwesten, die Moabiter im Osten bisher von der Prophetie bedacht worden. Sie wendet sich jetzt gegen Norden, gegen Damaskus und gegen das mit Damaskus verbündete Israel. Beiden wird Verödung angekündigt (17, 1—4); nur ein kleiner Rest von Israel entkömmt, und erkennt in den Strafgerichten die Hand des Herrn (V. 5—8). Daß Israel so eng mit Syrien verbunden erscheint und das Unheil von Syrien aus über Israel sich erstreckt, ist nach dem zu Kap. 7 bemerkten hinlänglich erklärt. Der zweite Theil der Weissagung (V. 9—14) wiederholt zunächst, daß Israel seinen Untergang dem eingeschleppten, von Fremden erborgten Götzendienste verdanke, der ganz andere, als die erwarteten Früchte gebracht habe (V. 9—11), und verkündet dann, in ein Siegeslied übergehend, dem Heere der Assyrer, das Gottes Gericht an Israel vollziehen wird, selbst plötzlichen Untergang (V. 12—14). Das Orakel gegen Damaskus schließt sich dem Sinne nach ergänzend auch an das 7, 8 gesagte an. Damals wurde ihm nur die Hoffnung auf eine Gebiets- und Machterweiterung benommen; die positive Züchtigung wird ihm jetzt verkündigt.

a) V. 1—8.

V. 1: **„Last über Damaskus. Sieh, Damaskus wird aufhören eine Stadt zu sein; sein wird es wie ein Steinhaufe bei Trümmern.“** Da die folgende Weissagung von V. 4 ab sich nur mit Israel und später mit Assur beschäftigt, so hat man die Ueberschrift beanstandet (Kn.), oder sie als von einem Sammler herrührend betrachtet, der unvermögend gewesen sei, tiefer in den Inhalt des Orakels einzudringen (Ges.), oder ihr Vorhandensein bloß dem Umstande zugeschrieben, daß eben gleich am Anfang Damaskus namhaft gemacht wird (Drechs.). Diese Vermuthungen übersehen die Hauptsache. Damaskus ist, wie deutlich aus Kap. 7 erhellt — man beachte, wie Syrien stets an erster Stelle genannt ist, Ephraim als dessen Bundesgenosse erscheint 7, 2. 5 — im Kampfe gegen Juda der Hauptmotor und die anführende Macht; Israel lehnt sich an dasselbe an, um durch seinen Schutz den alten Haß gegen Juda kühlen zu können. Diesem Verhältniß wird unsere Prophetie gerecht. Indem Damaskus vernichtet wird, wird auch sein Schleppträger, das Reich Israel mitgetroffen und es ist für dieses eine besondere Strafe des untheokratischen Bündnisses wegen, daß es mit in den Fall von Damaskus hineingezogen wird. Der Dichter aber zeichnet das heidnische Benehmen Israels, indem er dasselbe, das sich ja so eng an Syrien angeklammert hat, gewissermaßen als mit ihm zu einem Reiche verwachsen zeichnet. Israel fällt mit Syrien, es hat sich wie zu einem Theile Syriens gemacht: das ist Inhalt und Bedeutung der Ueberschrift, die folglich mit Recht auf Damaskus lautet. „Siehe“ soll auf das Bedeutende, Gewisse und Staunenerregende hinweisen. Damaskus' Größe und Prunk sinkt in Staub; ein Ruinenhäuflein soll die Stadt werden, die das königliche Herrscherhaus Davids entthronen wollte (7, 6). Von der Hauptstadt und dem Mittelpunkt des Reiches aus

schreitet das Verderben auf die Umgebung und die Bundesgenossen. Ihre Züchtigung ist ja auch die desjenigen, der die Hegemonie hatte. Daher V. 2: **„Ueberlassen werden Aroërs Städte den Heerden; sie lagern dort und Keiner wird sie aufscheuchen."** Bild der menschenleeren Oede, die an die Stelle belebter Städte treten soll: die Bewohner sind in die Gefangenschaft geführt, die zerstörten oder sonst verfallenden Städte mit Graswuchs bedeckt; das Land ist ausgestorben, so daß keines Menschen Nahen die behaglich ruhenden Thiere stört. Mit den Städten Aroërs ist das ostjordanische Gebiet gemeint. Die Wahl dieses Namens erklärt sich aus der Assonanz im Hebr. Ohne allen Zweifel ist das nördliche im Stamme Gad gelegene (Jos. 13, 25) ammonitische (Jud. 11, 33) Aroër östlich von Rabba, und nicht das am Arnon und dem Stamme Ruben zugehörige hier gemeint. Es fehlt an sicheren Anhaltspunkten, um zu entscheiden, ob die um Aroër gelegenen Städte etwa damals von Syrien waren besetzt worden (Drechs.), oder ob schon in diesem Verse der Dichter auf Syriens Bundesgenossen, das israelitische Reich, übergehe (dieses letztere Kn., Schegg). Worauf Syriens Demüthigung hauptsächlich abzielt, erklärt V. 3: **„Und weichen wird die Stütze von Ephraim, und das Königthum von Damaskus und der Rest Syriens wird sein wie die Herrlichkeit der Söhne Israels, spricht der Herr der Heerschaaren."** Syrien kommt hauptsächlich als die Macht (Befestigung) in Anschlag, auf die Israel baute; mit seinem Sturz bricht auch Ephraim zusammen; die beiden, welche gegen Gottes Ordnung ankämpften (7, 6), sollen sich auch in der Gemeinschaft der gleichen Vernichtung treffen. Dieses Ineinander malt der Dichter, indem er Ephraims Sturz als Folge des syrischen, den syrischen Untergang als ein Abbild des israelitischen hinstellt. Bittere Ironie liegt in der „Herrlichkeit der Söhne Israels" (Hier.). Das erste Glied des Verses verstehen andere (Sa, Malv., Ges., Kn., Drechs.) von dem Bollwerke oder der Festung Ephraims, von Samaria, und der dem Reiche Israel innewohnenden Kraft, die ein Ende haben wird, so daß also hier ein Aufhören der Macht Ephraims ohne Beziehung auf Syrien als deren Stützpunkt gemeint wäre. Allein da in dieser ganzen Abtheilung (V. 1—3) Syrien so markirt in dem Vordergrunde steht und der Gedanke der ersteren Erklärung (schon bei Hier., For., Mald.) ein ganz richtiger, und hier besonders wirkungsvoller ist, so geben wir der ersteren Auffassung den Vorzug. Durch den Schluß dicit Dominus exercituum erhält das Orakel seine Besiegelung mit dem Hinweis auf Gottes Willen und Macht. Hoc totum fiet, quia Dominus locutus est, cujus verba irrita esse non possunt (Hier.).

Von jetzt an beschäftigt den Seher nur Israels Sturz. Mit Hintansetzung Gottes hatte es auf Menschen gebaut; wie gründlich hat es sich verrechnet? Es kämpfte an gegen Gottes Ordnungen, an diesen muß es zerschellen. Daher V. 4: **„Und es geschieht an jenem Tage: zusammenschrumpfen wird Jakobs Herrlichkeit und das Fett seines Fleisches dahinschwinden."** Nochmals wird durch den Hinweis ‚an jenem Tage' Israels Fall mit dem Syriens in inneren Zusammenhang gebracht. Die Herrlichkeit eines Reiches ist all das, was in den Augen der Menschen groß, begehrenswerth, ruhmvoll erscheint: also besonders zahlreiche Bevölkerung, mächtige Heere, Vorräthe aller Art, Glanz und Luxus der Städte u. s. f. Im zweiten

Gliede tritt der Vergleich des „Staatskörpers“ ein; zu beachten ist, daß Fett in der heiligen Schrift als Ausdruck des stolzen, gottvergessenen Uebermuthes gilt (vgl. Ps. 72, 7. Job 15, 27); gut For.: **fastus superbiaeque tumor** qui prosperitate alitur, evanuit. Der Vergleich enthält zugleich die Motivirung der Strafe und die Auflösung des ganzen Staatswesens. Was dieser Vers summarisch zusammenfaßte, wird nun im Folgenden eingehender entwickelt. Der Feind wird reichliche Ernte halten, Israel gründlich abernten, nur ein ganz winziger Rest wird entkommen. V. 5: **„Und sein wird es, wie wenn man in der Ernte sammelt, was dasteht, und der Arm** (des Schnitters) **die Aehren zusammenfaßt; und sein wird es, wie wenn man Aehren sucht im Thale Raphaim.“** Die Erntearbeit wird freudig und gründlich gethan; so wird Assur Gericht üben; so leichtes Spiel, wie der Arm des Schnitters, wenn er die Aehren für die Sichel zusammenfaßt, wird Assur haben. Gut Mar.: ergo sicut messor omnes spicas metit et alio comportat, sic Assyrius omnes Israelitas captos ducet alio (ähnl. Mald., Malv., For., Kn., Drechs.).

Das Thal oder vielmehr die Ebene Raphaim im SW. Jerusalems auf der Grenze der Stämme Benjamin und Juda (Jos. 15, 8; 18, 16) muß wohl durch Fruchtbarkeit sich ausgezeichnet haben; der Sinn ist dann: ob segetum abundantiam illuc messores accurrebant (For.). Daß sie heute noch ganz mit Waizenfeldern überdeckt sei, behauptet Schegg, während nach Buckingham und Schubert (vgl. Kn.) das Thal jetzt öde ist. Noch ist der Auffassung zu gedenken, die bereits in diesem Verse neben dem Hinweis auf die Ernte der Assyrer die unbedeutende Anzahl der Geretteten aus Israel ausgesprochen findet. So der griech. Text, der z. B. bei Cyrillus sehr gut erläutert wird: „daß die Assyrer leicht und ohne Anstrengung im Kriege über die Samaritaner siegen würden, und außerdem, daß kein völliger Untergang stattfinden, sondern ein kleiner Ueberrest bleiben sollte, zeigt die prophetische Rede. Denn diejenigen, welche im Erntegeschäft erfahren sind, schneiden zwar gut das Getreide ab und sammeln es, lassen aber immer die Halme übrig“; so nach dem griechischen Texte καὶ καταλειφθῇ ἐν αὐτῇ καλάμη. In etwas anderer Wendung gibt Men. den Sinn des latein.: rex Assyriorum semel et iterum cladem inferet non solum messem faciens, sed etiam spicilegium paucorum illorum qui superfuerint congregans . . . i. e. spicas colligens, quae messorum falces effugerant. Doch gibt schon das Folgende an die Hand, daß eine so gründliche Aberntung nicht der Gedanke des Sehers sein kann. Wieder andere beziehen, zunächst dem lateinischen quod restiterit folgend, den ganzen Vers auf die geringe Anzahl der Uebrigbleibenden (so Hier., a Lap., Tir.), die dann durch dreifachen Vergleich in V. 5, 6 emphatisch ausgedrückt ist. Doch entspricht die erste Erklärung am besten dem Hebr. und auch den sonst gebräuchlichen Vergleichen feindlicher Einfälle mit den Verrichtungen des Jagens, Fischens u. dgl. Das Bild der Ernte selbst enthält einschlußweise den Fingerzeig, daß nur wenige entrinnen; und so ist der Gedanke des folgenden Verses hinlänglich vermittelt, während das Bild selbst von der Getreide-Ernte zur Weinlese und Obsternte übergeht. V. 6: **„Und übrig bleibt da wie eine Traube und wie zum Abschütteln von zwei oder drei Oliven des Oelbaumes an der Spitze des Zweiges oder von vier oder fünf an den Enden, als seine Frucht — spricht**

der Herr, Gott Israels." Ist die Weinlese vorbei, findet sich doch noch hie und da ein Träubchen, eine Beere, unter Blättern versteckt; ebenso bleibt nach der Olivenernte wohl noch die eine oder andere Olive im Gezweige ungesehen zurück — so gering im Verhältniß zu der dem Untergange entgegeneilenden Masse des Volkes wird die Zahl der Entronnenen sein; und das ist dann die ganze Frucht, welche die Pflanzung Gottes ihrem Herrn einträgt — so mag man allenfalls das nachklingende fructus ejus im lat. Texte fassen: quae olivae sunt fructus arboris illius excussae (Men.). Das Hebr.: „und es bleibt dabei eine Nachlese übrig, wie beim Abklopfen des Oelbaumes, zwei, drei Beeren in der Spitze des Wipfels, vier, fünf in seinen, des fruchtbringenden, Zweigen." Die Oliven wurden noch unreif — so sollen sie feineres Oel geben — abgeschlagen. Oft und nachdrucksvoll weisen die Propheten, um jeder fleischlichen Sicherheit auf das Vorrecht der Abstammung als auf ein Anrecht des Heiles vorzubeugen, auf den kleinen Rest des wahrhaft treuerfundenen Israel hin (vgl. Am. 3, 12; 5, 3; 9, 8. Mich. 5, 3. 7; 7, 1. Soph. 3, 13. Jer. 4, 27; 5, 10 u. s. f.).

Und jetzt zeigt der Seher hin auf die Frucht, die aus diesem Strafgerichte erwächst. V. 7: **„An jenem Tage wird sich der Mensch zu seinem Schöpfer hinwenden und seine Augen werden auf den Heiligen Israels hinschauen;"** V. 8: **„und nicht wird er sich hinwenden zu den Altären, die seine Hände gemacht haben und was seine Finger gefertigt haben, wird er nicht anschauen — die Haine und Tempel."** Die Strafgerichte waren vorher verkündigt; in ihrer Erfüllung bewies Gott sich als den Lebendigen und Allwaltenden. Die Neubelebung dieses Glaubens an ihn ist die Frucht der Heimsuchung, ähnlich, wie Gott bei Ezechiel sagt, daß er durch Strafleiden das widerspenstige Herz und die buhlerischen Augen, die den Götzen nachhuren, brechen werde (Ez. 6, 9). Denn ist die trügerische Menschenhilfe und Hoffnung entzogen und gründlich in's Gegentheil verkehrt, so legt es sich dem Menschen recht handgreiflich nahe, daß er auf seinen Schöpfer allein angewiesen ist; und so wird der Israelite besonders des heiligen Bundesgottes gedenken, der sich sein Volk erwählt hat und durch seine Züchtigungen es zu der von ihm gewollten Heiligkeit zurückführen will. Was V. 7 positiv gibt, spricht V. 8 negativ aus; dieses ist die Abwendung von den Gegenständen der Sünde; das Unglück hat sie ihnen verleidet und die Ohnmacht der Götzen und die stupide Thorheit des Götzendienstes ihnen zum Bewußtsein gebracht; V. 7 schildert die innere und äußere Hinwendung zu Gott, wie es schon 2, 9 u. f. in Aussicht genommen ist.

Statt Tempel und Haine sind im Hebr. die Astarten und Sonnensäulen genannt; d. h. Bilder der Astarte und die dem Sonnengotte Baal geweihten Abzeichen. Der phönizische Götzendienst hatte schon früh in Israel Wurzel gefaßt (vgl. Jud. 2, 13; 3, 7; 6, 27; 10, 6. 1 Kön. 7, 4 u. ö.) und wurde besonders von Jezabel befördert (3 Kön. 16, 31 u. f.).

b) V. 9—14.

Der gewaltige Zusammenbruch des so blühenden Reiches und dessen Grund, die Gottvergessenheit, wird nochmals vom Seher, nur in etwas ver-

änderter Weise dargestellt. Begreiflich, daß diese Thatsache sein innerstes Herz bewegte, war sie ja auch für Israel ebenso folgenschwer als lehrreich. Daher beginnt der zweite Theil des Orakels V. 9: „**An jenem Tage werden die Städte seiner Macht verlassen sein, wie die Pflüge und Saaten, welche angesichts der Söhne Israels verlassen wurden und du wirst öde sein.**“ Umsonst pocht Israel auf seine befestigten Städte. Um das recht anschaulich zu machen und zugleich hervorzuheben, daß sie durch ihre Sünden den Besitz des Landes, das sie vom Herrn zu Lehen hatten, verwirkt haben, weist sie der Seher hin auf die alten Einwohner, die ihrer Sünden wegen mit Leichtigkeit von dem Volke Gottes vertrieben wurden und in deren Besitz und Eigenthum sie eingesetzt worden waren. Der Vergleich legt ihnen somit die erschütternde Wahrheit nahe, daß dasselbe Strafgericht, welches dereinst die Kanaaniter ihrer Gräuel wegen getroffen, nun ihnen bevorstehe; damals war Gottes Hand sichtbar thätig, jetzt nicht minder (ähnlich Hier. und die griech. Erklärer, die in ihrem Texte lasen „wie die Amorräer und Heväer angesichts der Söhne Israel das Land verließen“ — Mald., Mar., Men., a Lap., Kn.). — Vielleicht ist auch ein Hinweis auf die Verwüstungen enthalten, welche Israel in den Kämpfen gegen Juda angerichtet.

Die Auffassung des Hebr. besonders der Worte חֹרֶשׁ und אָמִיר war nach der Angabe des Hier. schon bei den Alten eine verschiedene und ist es heute noch. Einige nehmen sie als Ortsnamen (Theod., Syr., Hitzig u. a., erinnernd an Jud. 4, 13. 16.), andere übersetzen: „die Städte seiner Befestigung werden sein gleich dem Verlassenen im Walde und auf dem Gipfel“, und erklären dies entweder als Hendiadys „auf Waldgebirgen, waldigen Höhen“, so Drechs., ähnlich Kn., wobei der Gedanke an verlassene Ortschaften und Bauten noch durchklingt, oder denken an die beim Fällen eines Waldes erübrigende Holznachlese für die Armen (Ges., Ros.); noch andere übersetzen: „gleich demjenigen was (von Früchten bei der Ernte) zurückgelassen worden ist in der Krone und am Wipfel, das man zurückgelassen hat um der Kinder Israels willen“ (für die Armen); so unter andern schon bei Mald., Malv., Drechs. Diese letztere Erklärung ist jedenfalls abzuweisen, da der Ausdruck a facie die unterstellte Bedeutung nicht hat.

Der Weg, auf dem Israel seinem Verderben entgegen eilte, ist im Folgenden geschildert. V. 10: „**Weil du Gottes, deines Retters, vergessen hast und deines mächtigen Helfers nicht eingedenk warest, deßwegen pflanzest du eine dauerhafte Pflanzung und säest fremdes Gewächs.**“ Auf den Bundesgott, den einzigen Hort Israels, vergessend, vermeinten sie durch Anschluß an Fremde und fremden Götzendienst eine „dauerhafte Pflanzung“ anzulegen, und wollten heidnisches Wesen um allen Preis einschleppen und sich daran klammern. So der Sinn der Vulgata. Zu plantationem fidelem bemerkt Hier.: hoc pressius et per ironiam legendum, ähnlich Thomas. Im griech. φύτευμα ἄπιστον und so lasen auch lat. Codices infidelem. Hebr.: „daher pflanzest du liebliche Pflanzungen und mit fremder Rebe besetzest du sie.“ Der Anschluß an heidnisches Wesen schien gar angenehm und sinneberückend; in die Pflanzung Gottes brachten sie die Ableger heidnischen Gräuels. Der Vergleich schildert trefflich die rührige Geschäftigkeit, das Fremde in Kultus und Sitten nachzuäffen (vgl. Ez. 17, 7). Aber diese „liebliche Pflanzung“

soll zerstört werden! V. 11: **„Am Tage deiner Pflanzung war es eine wilde Rebe; und früh blühte dein Gepflanztes; verschwunden ist die Ernte am Tage der Besitzergreifung, und man empfindet herben Schmerz.“** Dem lat. zufolge scheint der Sinn zu sein: zunächst wird der wahre Charakter des erborgten heidnischen und fremden Wesens bezeichnet; Israels Weinberg wird dadurch nicht veredelt, seine Hoffnungen werden bitter getäuscht; was man anpflanzt, stellt sich als „wilde Rebe“ heraus. Es blüht zwar anfangs; die Annahme heidnischen Wesens hatte für einige Zeit etwas glänzendes und berückendes; aber die Ernüchterung sollte bald folgen. Gerade, wo man sich am meisten versprach, da ist mit einem Male alles hinweggerafft und statt erfüllter Hoffnung nur der bittere Schmerz der grausamen und urplötzlichen Enttäuschung geblieben. Der Vergleich besagt, daß Israel durch seinen Anschluß an heidnisches Wesen selbst seinen Untergang naturnothwendig herbeiführte.

Die lat. Erklärer, auch Schegg, verstehen diesen (und ähnlich den vorhergehenden) Vers von der wirklichen Ernte, die dem Feinde anheimfällt. Allein „fremdes Gewächs säen“ kann doch nur recht gezwungen heißen: für Fremde und deren Nutzen arbeiten; und V. 11 will in seiner ersten Hälfte wenigstens schlechterdings dieser Gedankenverbindung sich nicht einreihen lassen. Ferner hinkt der Gedanke, daß die Ernte dem Feinde zufällt, nach V. 9 ziemlich schwach und auch recht überflüssig nach. Die erstere Erklärung hat auch eine Stütze an Kap. 5. Abweichend das Hebr.: „am Tage deines Pflanzens zäuntest du ein und am Morgen brachtest du die Saat zur Blüthe; entflohen ist die Ernte am Tage der Besitznahme — und herber Schmerz“ (andere: es flieht die Ernte am Tage der Krankheit und des bitteren Schmerzes — die Uebersetzung von Del. נֵד „Erntehaufen“ cumulus, acervus findet sich schon bei Malv. und Mald.). Der Sinn des Hebr. ist: Israel hat viel Fleiß und Sorgfalt zur Pflege des ausländischen Gewächses, des Götzendienstes, aufgewendet und es gewann auch den Anschein, als ob ein blühender Glückszustand dadurch wäre vermittelt worden; um so erschütternder und unerwarteter erfolgte der Umschlag. In Betreff der Uebertragung des hl. Hier. urtheilt For.: fateor me non intelligere, quare labruscam dixerit Vulg. Forte ita eum docuerunt illius temporis Judaei, a quibus se doctum hoc loco (d. i. in der zweiten Erklärung) Hieronymus ipse fatetur.

Damaskus und Samaria sollen die verdiente Züchtigung durch die Assyrer erhalten. Diese in der vorhergehenden Prophetie (vgl. Kap. 7) schon ausgesprochene Wahrheit bildet die Vermittelung zum Folgenden. Assur tritt demnach auch hier in den Gesichtskreis des Propheten, aber in ähnlicher Weise wie 10, 5 als Zuchtruthe, die selbst zerbrochen und weggeworfen wird, nachdem sie zur Vollführung des göttlichen Rathschlusses gedient. Das Volk Gottes kann nicht untergehen; wer sich daher an ihm vergreift, führt seinen eigenen Untergang herbei. Dieses ist die auch vorliegenden Abschnitt beherrschende Idee, dieses die Stimmung, aus der die Ankündigung des Zerfalles Israels plötzlich in ein Siegeslied über Israels Feinde umschlägt. So zeichnet V. 14 haec est pars eorum qui vastaverunt nos selbst klar die Situation. Es ist daher nach Inhalt und psychologischem Zusammenhange ganz unthunlich V. 12—14 vom vorhergehenden als selbständiges Stück abzutrennen (was Eichh., Umbr., Kn. u. a. thun wollen).

V. 12: **„Wehe der Menge vieler Völker! wie die Menge des tobenden Meeres, und das Getöse der Schaaren, wie das Rauschen vieler Wasser.“** Ebenso prophetisch als dichterisch erhaben geht der Seher in medias res und schildert mit kurzen, aber kräftigen Zügen den Sturmandrang, die herantosende und alles begrabende Sturmfluth der Assyrer. Je tosender ihr Anprall, desto wirkungsvoller das an die Spitze gestellte „Wehe“. Die V. 13 nochmals aufgenommene Schilderung soll das Ueberwältigende der sich heranwälzenden Massen der Assyrer und ihrer bunten Hilfsvölker recht vorführen, und durch deren plötzliche Vernichtung Gottes Macht in erhabener Weise zum Bewußtsein bringen. V. 13: **„Es rauschen die Völker, wie das Rauschen überfluthender Wasser — und er bedräut es, da flieht es ferne hin und wird weggerafft, wie Staub von Bergen vor dem Winde und wie Staubwirbel vor dem Sturme.“** Malerischer und tonvoller als in jeder Uebersetzung ist das Hebr. in beiden Versen. Die Schilderung der heranwogenden Völkermassen ist in gedehnteren und klangvolleren Sätzen — der plötzliche Umschlag aber in kurzen, rasch sich folgenden Gliedern. Ein Wink von dem Herrn — und die gewaltigen Fluthen weichen und scheuen entsetzt in aller Eile in die weiten Fernen zurück; die Leichtigkeit, mit der Gott den brausenden Angriff vernichtet, wird durch zwei Vergleiche in schöner Steigerung veranschaulicht: wie Staub, der auf den Bergen, wo die Winde heftiger toben, gejagt wird, wie Staubgewirbel, das ein Orkan vor sich herpeitscht. Der gewaltige Andrang, die drohenden Fluthen, werden machtlos, zerstieben wie Staub; der Uebergang von einem Bilde zum andern ist durch die Idee, daß das Unwiderstehliche plötzlich zerstiebt und zergeht, gegeben. Er bringt das bloß Scheinbare und trotz alles Stürmischen innerlich Hohle und Ohnmächtige gut der Vorstellung nahe. Zusammenfassend und abschließend reiht sich V. 14 an: **„Zur Abendzeit — siehe da Bestürzung; am Morgen — es ist vorbei. Das ist der Antheil derer, die uns geplündert und das Loos derer, die uns berauben.“** Die Erfüllung kommt hier der sprichwörtlichen Ausdrucksweise (Ps. 29, 6; 89, 6. Soph. 3, 3. Is. 38, 12. vgl. a Lap., Tir., Men., For.) völlig gleich; man sehe unten 37, 36. Das einzelne Ereigniß und die rasche Wendung der Angst und Bedrängung in freudigen Jubel wird echt theokratisch als ein Ring in der Kette der göttlichen Wohlthaten angeschaut. Daher der gnomenartige Schluß, der Gottes Norm über Israel gibt. Es ist das Echo von 8, 9. 10 quia Emmanuel. Gut faßt der hl. Thomas den Inhalt dieses Kapitels zusammen: destructio Syrorum auxilium promittentium, Israelitarum auxilio confidentium, Assyriorum utrosque destruentium; bündig ist hiedurch auch das Motiv der einzelnen Strafgerichte angezeigt.

5. Aethiopien.

Das 18. Kapitel reiht den Gedanken an, daß Assurs Niederlage bis in die entferntesten Gegenden hin als Gottes Werk erkannt werden und Gott zum Ruhme gereichen soll und zur Anerkennung. Hatte der Seher 17, 12—14 nach Israels Niederlage ein Triumphlied auch über Assurs Fall angestimmt, so gibt Kap. 18 ein zweites und höheres Stadium dieses Sieggesanges: die

Verherrlichung Gottes in weite Fernen hin durch Assurs plötzlichen Sturz.

Die Durchführung dieses Gedankens ist dramatisch angelegt. Das Aethiopenland ist in Aufregung wegen der alles bedrohenden assyrischen Macht; es sendet Boten, Bündnisse zu schließen zur Bekämpfung und Niederwerfung des gemeinsamen Feindes. Der Seher verweist ihm diese Geschäftigkeit. Er mahnt vielmehr alle Erdenbewohner, auf das erhobene Kriegssignal zu achten; denn Jehovah wird seinen Plan kund thun: Assur soll einige Zeit Erfolg haben — Gott will ruhig zusehen — aber dann plötzlich in seiner Kraftfülle gebrochen werden. Das ferne Aethiopenvolk wird alsdann Jehovah Gaben bringen.

So mögen wir der leichteren Uebersicht wegen den Inhalt des sehr schwierigen Kapitels skizziren. Im Ganzen und im Einzelnen gehen hier die Ansichten der Erklärer sehr auseinander. Die meisten der älteren sehen das an Aegypten oder Aethiopien vollzogene Gericht beschrieben. Die oben dargelegte Skizze, die mit Recht von den neueren Erklärern fast durchgängig festgehalten ist, findet sich aber bereits bei Malv. gut durchgeführt. Und nun zum Einzelnen.

V. 1: **„Wehe dem Lande mit Flügelschall, das ist jenseits der Flüsse von Aethiopien.“** Das Wehe ist Ausdruck für die gegenwärtige Lage des Landes, das in Aufregung und Furcht, in Kriegsrüstung und Aufgebot sich befindet. Das Hebr. הוֹי ist auch Ruf der Mahnung, und Aeußerung der Theilnahme; so Js. 55, 1. Zach. 2, 10. Dunkel und daher mannigfach gedeutet ist die Bezeichnung des Landes. Schon der hl. Hier. erwähnt die verschiedenen Uebersetzungen der Alten: verbum hebraicum selsel (צלצל) quod Symmachus sonitum, Theodotion aves interpretati sunt et nos in cymbalum vertimus, Aquila ‚bis umbram' transtulit ... LXX: vae terrae navium alarum. Die Erklärung des griech. Textes hat auch der Chaldäer, und sie hat viele Freunde gefunden, die auch das lat. cymbalum alarum so aufzufassen suchen: i. e. navibus abundans, navis passis velis similis prope est cymbalo; so Mald.; ähnlich Sa, Mar., Malv., Men., Gord., For. — andere denken an Heeresflügel (Tir.), Stromflügel; wieder andere heben bei cymbalum mehr das Geräusch hervor und fassen demnach den Ausdruck: terra habens alas sonantes instar cymbali, wobei der Vergleichungspunkt wieder verschieden ausfällt. Man denkt entweder an das Flügelgeschwirr der zahlreichen Insekten, oder im übertragenen Sinne an das Rühmen und Prahlen der Bewohner (vgl. a Lap., Estius, Men.), oder im eigentlichen Sinne „ha, Land, du Cymbel der Stromesflügel“, was Schegg so erklärt: „da nun Aethiopien nach seinem schönsten und berühmtesten Theile Meroe eine Insel (eigentlich Halbinsel) bildete, so können wir unter alas an die Arme des Nil, unter cymbalum an den reißenden Fall des Nil denken, dessen Fluthen Aethiopien wie eine Cymbel schlagen“ — eine Erklärung, die sich auch bei Thomas, a Lap., Estius findet.

Ebenso verschieden sind die Erläuterungen des Hebr., von denen sich die meisten an schon gegebene anreihen: Land des Geklirres der Flügel, d. i. der Heeresflügel (Ges., Rosenm. u. a.), oder der Stromesflügel (Umbreit) —

Land des geflügelten Schwirrers, des Flügelgeschwirres, wobei an den Reichthum von Insekten gedacht sei, diese aber als Bild der zahllosen buntscheckigen Heere genommen seien (so Drechs., Del.). Andere endlich „Land des Schattens der beiden Seiten", d. i. der beiden Bergketten Aegyptens, oder annehmbarer nach der den Alten auffälligen Beobachtung, daß in den Tropenländern die Gegenstände je nach der Jahreszeit ihren Schatten bald nach Norden, bald nach Süden werfen, weßhalb die Bewohner ἀμφίσκιοι, zwieschattig hießen (so Kn. — anders noch Malv. cujus umbrae absumuntur; andere Zeugen bei Fürst, Lex. s. v.). Schließlich sei noch Ungarelli's Erklärung erwähnt, der mehrere Aegyptologen, M. de Rougé, Fr. Lenormant als einer für Aegypten ganz charakteristischen, viel Werth beilegen: Land der geflügelten Sonnenscheibe (terre du disque ailé) — vgl. Revue archéologique Oct. 1871. pag. 218.

Nach Deut. 28, 42 ist צלצל Name eines schwirrenden Insektes, das den Bäumen schadet, Heuschrecke? gryllus stridolus? Da nun 7, 18. 19 von der Fliege am Stromende Aegyptens und von der Biene im Lande Assur die Rede ist, so dürfte es sich auch hier am meisten noch empfehlen, mit Drechsler an den „geflügelten Schwirrer" zu denken als Emblem der die ganze Kraft aufbietenden äthiopischen Macht. Das Insekt ist dann in der Periode seiner Flügel, wo es also besonders thätig und lärmend umherschwärmt, gedacht; hier passende Bezeichnung der Unruhe und Aufregung.

Das Land wird sodann charakterisirt als „jenseits der Ströme von Aethiopien (Kusch)", d. h. der verschiedenen Krümmungen, Arme und Zuflüsse des Nil. Wird das Land als „jenseits dieser Ströme" beschrieben, so soll wohl die in unbestimmte südliche Fernen sich verlierende Größe und Ausdehnung des Landes zur Vorstellung gebracht werden. Anders Knobel, der übersetzt, „Land, welches von Seiten der Ströme von Kusch", d. i. an den äthiopischen Strömen liegt, und dabei besonders Saba oder Meroe im Auge hat. Letzteres zieht auch Malv. vor: ac singulariter Meroen, de qua Strabo (XVII, 821): austrum versus fluminum concursu Astaborae, Astapodis et Astasabae ambitur.

Warum der Prophet hier Aethiopien besonders einführt und mit der Niederlage Assurs in Verbindung bringt, ist aus 37, 9 und 4 Kön. 19, 9 zu erschließen. Tharaka, König von Aethiopien, der auch Aegypten auf längere Zeit seinem Szepter unterwarf und überhaupt von den Alten den größten Eroberern beigezählt wurde, war im Anzuge gegen Sennacherib, als dieser Lobna belagerte. Somit waren die Aethiopier wirklich gewissermaßen Zeugen des gegen Assur ergehenden Strafgerichtes; sie hatten Juda Hilfe angeboten; Gott aber bewirkte, daß man diesem Anerbieten mit dem Hinweis auf Gottes wunderbares Eingreifen antworten konnte. So gewinnen wir die ganze Situation des vorliegenden Kapitels. Hiernach ist auch V. 2 zu erklären: V. 2: **„Das Boten sendet über das Meer und in Schilfkähnen über die Wasser."** Die Boten sollten wohl in Juda rege Betheiligung am Kampfe gegen Assur im Interesse Tharaka's hervorrufen. Malv. ist eher geneigt an Kundschafter zu denken, die die Stimmung der Gemüther und den Zustand Assurs sondiren sollten. Meer ist in der getrageneren Ausdrucksweise auch eine Bezeichnung für größere Flüsse; so heißt der Euphrat

Js. 27, 1. Jer. 51, 36; so der Nil Nah. 3, 8. Job 41, 22. Js. 19, 5 und hier. Die Gewässer sind gleichfalls der Nil und dessen Arme und Kanäle. Man könnte bei der emphatischen Ausdrucksweise auch an die Boten denken, welche Hilfstruppen von allen Seiten und Bundesgenossen zu werben gesendet würden. Die Anrede des Sehers, die allerdings zunächst Boten an Juda voraussetzt, schließt diese Auffassung nicht aus; im Gegentheil wird die Scene dadurch großartiger und das prophetische Bild umfassender. Kähne aus Papyrusschilf geflochten, die also sehr leicht und schnell waren, gingen bis nach Taprobane (vgl. Plin. V, 22. und VII, 56: naves in Nilo fiunt ex papyro et scirpo et arundine; noch andere Zeugnisse bei Malv.).

Für diese Boten nun hat der Seher eine Botschaft; sie sollen heimkehren, ablassen von ihrer Geschäftigkeit. Das zuerst; hiebei entrollt er uns zugleich ein Gemälde des Volkes, zu dem sie zurückkehren sollen, und seines Zustandes. **„Gehet, ihr schnellen Boten, zur erregten und zerrissenen Nation, zu dem furchtbaren Volke, nach welchem kein anderes ist, zur harrenden und bestürzten Nation, deren Land die Ströme zertheilen."** Die lat. Worte faßt man wohl am besten so, daß sie einerseits die Macht des Aethiopenvolkes, andererseits die jetzige Bestürzung und Angst schildern. Furchtbar, weil aus fernen unbekannten Ländern kommend, hinter denen kein anderes Volk mehr bekannt war, ist es jetzt in einem Zustande der Aufregung und Unruhe, und sieht mit banger Erwartung den Boten entgegen. So gewaltig ist Assurs Eindruck; so mächtig wirkten dessen Siege in die Ferne. Man sieht leicht, wie dieses Volksgemälde im Ganzen der Prophetie nur dazu beiträgt, die That Gottes gegen Assur in ihrer herrlichen Wundergröße zu beleuchten.

Diese letztere Wirkung liegt auch im hebr. Texte, dessen Worte aber mehr nur die eine Seite, die Größe und Macht des Aethiopenvolkes, betonen. „Gehet, flinke Boten zur Nation langgestreckten Wuchses;" körperliche Größe heben schon die Alten an ihnen hervor (vgl. die Stellen bei Kn.); die zweite Eigenschaft מוֹרָט wird verschieden erklärt: kahl (Sitte der Enthaarung?), schöngeglättet, glänzend, behende; sodann „zum furchtbaren Volke weithin jenseits" (Del.), oder „furchtbar, seit es ist und fernerhin" (Kn.), „dem Volke der Doppelkraft und Zertretung", nämlich seinen Feinden gegenüber. Der Wasserreichthum des Landes und seine herrlichen Ströme mußten dem Hebräer bei der Beschaffenheit seiner Heimath besonders bemerkenswerth erscheinen und waren geeignet, neben den anderen Eigenschaften bei den Lesern den Eindruck des Gewaltigen und Fremden, des Großen und Abenteuerlichen hervorzurufen. Auf diesem Untergrunde erscheint dann Jehovahs Größe und Macht um so eindringlicher, seine Herrschaft um so allgemeiner.

Nach dieser feierlichen Einleitung beginnt der Seher mitzutheilen, warum und mit welcher Kunde sie heimkehren sollen; V. 3: **„Alle Bewohner des Erdkreises, die ihr weilet auf der Erde, wenn das Panier auf den Bergen erhoben wird, so sollt ihr zusehen und auf den Schall der Trompete hören."** Der Gesichtskreis erweitert sich auf die ganze Erde; Gottes That hat eben eine weltgeschichtliche Bedeutung, und fordert daher mit Recht die Aufmerksamkeit aller heraus. Als Signal, zu achten auf Jehovah und seine That, bezeichnet er den Beginn eines Krieges, zu dem durch überall aufgepflanzte

Banner und durch Trompetenruf die Assyrer sich sammeln. Wenn solche Zeichen der Zeit eintreten und Juda demnach von der Uebermacht überschwemmt (8, 8) und erdrückt zu werden scheint, so daß menschlich betrachtet keine Hilfe mehr ist, so sollen alle Völker aufmerksam auf Gottes Thun achten. Dieses charakterisirt nun der Prophet im voraus; V. 4: **„Denn dieses spricht der Herr zu mir: ruhen will ich und zuschauen an meinem Orte, wie das Mittagslicht klar ist und wie die Thauwolke zur Erntezeit."** Ueber dem Völkergetümmel und Kriegslärm thront Gott in erhaben ruhiger Majestät; er sieht dem menschlichen Treiben eine Zeit lang ruhig zu, und so nimmt es guten Fortgang. Der angefügte Vergleich zeigt die erhabene Ruhe Gottes in sich und ihrer Wirkung auf das menschliche Beginnen: in ruhiger Pracht, wie das hehre Tagesgestirn, ist er ober dem Gewimmel; aber zugleich ist er es, der, wie die Hitze der Sonne und reichlicher Thau, diese beiden Bedingungen der Fruchtbarkeit in Palästina, anfänglich bis zu einem gewissen Punkte das Unternehmen der Feinde, ihre Ernte heranreifen läßt. Statt der Vergleichungspartikel (sicut), die auch das griech. ausdrückt, kann das hebr. Kaph auch als Zeitpartikel genommen werden „ich will zuschauen auf meinem Thronsitz während heiterer Wärme bei Sonnenschein, während Thaugewölks in der Ernteglut" (Del., Kn.), während der Zeit, in der gefördert durch die Sonnenwärme bei Tag und durch reichlichen Thau in der Nacht, die Saaten zur vielversprechenden Ernte heranwachsen. Aber plötzlich wird er einen Umschwung der Dinge eintreten lassen und die sichere Hoffnung der Feinde arg beschämen. Dieses schildert im Erntebilde fortfahrend V. 5: **„Vor der Ernte blühte er mächtig auf und sproßte voran — eine unreife Vollendung; und abgeschnitten werden seine Ranken mit Sicheln, und was noch übrig geblieben ist, wird abgehauen und ausgerottet."** Die Reben der Feinde sproßten herrlich und hoffnungsvoll auf und trieben üppige vielversprechende Blüthen; aber so gedeihlich auch die Pflanzung dem äußeren Anblicke nach scheint, der Seher, der tiefer auf den Grund schaut, nennt sie mit dem wahren Namen; was so vollendet erscheint und vollkräftig, ist in sich hohl, nichtig, trügerisch. Gerade als es zur Frucht kommen soll, fällt der Weinstock zusammen, alle Reben werden abgehauen und er selbst gründlich ausgerottet. So der lat. Text, der auch mit den hebr. Worten in Einklang gebracht werden kann. Hier. las פרח als Verbum, כתם quasi totus; בֹּסֶר heißt saure, unreife Traube; aus dem wörtlichen: immaturae uvae perfectio (maturitas) erit in florem, ergibt sich leicht seine Uebertragung. Doch versteht man den punktirten hebr. Text in etwas abweichender Weise: „denn vor der Ernte beim Aufhören der Blüthe und wenn zu reifender Traube wird die Blume (Knospe) — da haut er ab die Reben mit Winzerhippen und die Ranken wirft er weg, zerknickt er" (so schon Mald. cum perfectum fuerit germen et flos fuerit uva acerba iam maturescens, Mar., Malv. und die neueren Erklärer). Der Grundgedanke ist überall derselbe. Was bisher bildlich, wird nun, wie öfters bei Isaias, in klaren Worten vorgelegt; V. 6: **„Und sie werden preisgegeben werden den Vögeln der Berge und den Thieren der Erde; und den ganzen Sommer hindurch werden Vögel über ihm sein und sämmtliche Thiere der Erde überwintern bei ihm."** Die Niederlage des gewaltigen feindlichen Heeres ist eine so

schmachvolle, daß den Gefallenen die größte Schande bevorsteht; die Leichen werden schutzlos den Raubthieren preisgegeben; die ungeheure Menge der Hingestreckten wird dadurch angezeigt, daß sie Sommer und Winter hindurch, ein Jahr lang, den Thieren zum leckeren Fraße gereichen könnten. Daß dieser Zug auf keine wörtliche Erfüllung Anspruch machen will, erhellt aus der Natur der Sache; er soll nur die Anzahl plastisch darstellen; vgl. 37, 36 185 000 Leichen! Diese Gerichtsthat Gottes wird dessen Anerkennung und Verherrlichung zur Folge haben, gerade bei den Zeugen derselben. V. 7: **„In jener Zeit wird Geschenk dargebracht werden dem Herrn der Heerschaaren von dem erregten und zerrissenen Volke, von dem furchtbaren Volke, nach welchem kein anderes ist, von der harrenden und bestürzten Nation, deren Land die Ströme zertheilen — hin zum Orte des Namens des Herrn der Heerschaaren, zum Berge Sion."** Ein herrlicher Abschluß des Siegesliedes und die würdigste Frucht der Gottesthat, daß dem auf Sion thronenden Herrn der Heerschaaren, der als solchen sich erwiesen hat und als allmächtigen Hort seines auserwählten Volkes, von dem fernen und gewaltigen Aethiopenvolke anbetende Huldigung dargebracht wird. Die wiederholte Schilderung der sonderbaren fremdländischen Nation, die huldigend nach Sion wallt, dient der Verherrlichung Gottes und „des Ortes seines Namens", wo er seine Majestät glanzvoll offenbart und bewährt, zur Steigerung. Der Seraphimgesang: plena est omnis terra gloria ejus (6, 3) beginnt sich zu verwirklichen. Hiemit weist der Prophet am Schlusse der Weissagungen gegen die zunächst um Juda gelegenen Völker nochmals hin auf das große Ziel aller Gerichtsthaten Gottes und dessen schließliche Verwirklichung; dieser Schluß mit seiner Verherrlichung des Berges Sion, der so nachdrücklich als Offenbarungsstätte des Herrn der Heerschaaren hervortritt, ist auch rein poetisch betrachtet ungemein wirkungsvoll als Contrast zum Untergange Israels und als Beweis, daß Gott trotz des Orakels 17, 3—11 sein Volk nicht verwirft. Gerade durch Gottes Gerichte soll er — und hiezu ist auch unsere Stelle eine Stufe — Mittelpunkt der Erde und Ziel aller Völker werden (vgl. 2, 2—4). Das der messianische Gehalt und Ausblick, zu dem die ganze Geschichte providentiell hindrängt. Die nächste Erfüllung, als Vorspiel und Vorbild der umfassenden messianischen, ließ auch nach Sennacheribs Niederlage nicht auf sich warten: multi deferebant hostias et sacrificia Domino in Jerusalem et munera Ezechiae regi Juda, qui exaltatus est post haec coram cunctis gentibus (2 Par. 32, 23).

Anmerkung. Daß 18, 4—6 nur auf die Assyrer und nicht mit den älteren Erklärern auf die Aegypter oder Aethiopier bezogen werden kann, ist aus der Entwickelung des Zusammenhanges nun klar. Zur Evidenz wird es aber, wenn 17, 12—14; 29, 5; 31, 8. 9; 33, 3 damit verglichen werden, und die Erfüllung selbst berücksichtigt wird. Alle Momente, die an den angeführten Stellen zweifellos Assurs Niederlage vor Jerusalem charakterisiren, finden sich auch in unseren Versen.

So sind die Gottesgerichte über den in nächster Nähe von Juda gelegenen Völkerkreis ergangen. Während alle Reiche um Juda herum zusammensinken, steht Juda selbst groß und herrlich da, weil an seinen Thoren die Macht Assurs wirkungslos abprallt. Der Glanz dieser Erscheinung leuchtet hin bis zum fernsten Süden und bereitet der Anerkennung Jehovahs

die Wege. Ehe aber diese sich vollkommen Geltung verschafft, muß eine andere südliche gottfeindliche Macht, Aegypten, gebrochen werden. Daher Kap. 19: Last über Aegypten.

6. Aegypten.

Das Orakel gliedert sich in drei Abschnitte. Die ersten zwei (1—10, 11—17) schildern das Gericht, das über die Macht, Kultur und Intelligenz Aegyptens hereinbrechen wird; der dritte (18—25) beschreibt die Frucht: den Anschluß an Jehovah. Von kleinen Anfängen aus wird Aegypten in das innige und volle Verhältniß der Gnade zu Gott treten. So ist auch hier deutlich die Grundnorm sichtbar: vincimini quia Emmanuel.

Welche Bedeutung diese Weissagung bereits unmittelbar für die Zeit und die Zeitgenossen des Propheten zu beanspruchen hat, erörtert gut Hier. zu Kap. 18: ordo pulcherrimus, ut quomodo in priore visione sermo propheticus Damasco minabatur, quod decem tribus in illa habuerint auxilium, sic etiam nunc Aegypto vastitas praedicetur, ob cujus auxilium Dei neglecta sit invocatio.

a) V. 1—10.

Die Prophetie beginnt mit dem formellsten Hinweis, daß Gott als Richter über Aegypten, d. h. über seinen Götzendienst und seine stolze Kultur kommt. V. 1: **„Siehe, der Herr steigt auf eine leichte Wolke und kommt nach Aegypten; und es erbeben die Götzenbilder Aegyptens vor ihm und das Herz Aegyptens zergeht in seinem Innern.“** Wolken bilden den Thron des zur Erde niedersteigenden Richters. So Ps. 17, 10. 2 Kön. 22, 11. Ps. 96, 2. Die leichte Wolke ist ein Symbol seiner eilenden, unaufhaltbaren richterlichen Ankunft (ähnlich Mald., Mar., Malv., Men., Tir., For. u. a.); sie gilt der Weltmacht Aegyptens, die nachdrucksvoll dreimal hervortritt. Großartig ist die gedrungene Schilderung der Wirkungen, und zugleich den gesammten folgenden Inhalt im voraus kräftig zusammenfassend. Gottes Erscheinen wirft Aegyptens Pantheon nieder und vor ihm erweist sich machtlos und schwindet dahin der Inbegriff und die höchste Entwickelung der ägyptischen Macht und Intelligenz. Herz ist das Centrum des physischen und intellektuellen Lebens, so recht nach hebr. Anschauung der lebendige Quellpunkt alles Lebens; zerschmilzt das Herz, so ist eben jede Kraft in ihrer Wurzel geknickt, es ist das äußerste Stadium der Hinfälligkeit eingetreten. Das Folgende entfaltet nun mehr im Einzelnen dieses Gericht über Aegyptens Götter (vgl. Ex. 12, 12. Jer. 46, 25; 43, 13. Num. 33, 4. Ez. 30, 13) und Macht. Die erste Aeußerung ist Uneinigkeit und Selbstzerfleischung im Bürgerkrieg. Der Richter selbst spricht:

V. 2: **„Ich werde in Aufruhr bringen Aegypter wider Aegypter; Bruder wird gegen Bruder kämpfen und Freund gegen Freund; Stadt gegen Stadt; Reich gegen Reich.“** Der innere Zwiespalt konnte um so eher verderblich losbrechen, als Aegypten bereits seit längerer Zeit zwischen die Dynasten von Theben und Sais getheilt war und die äthiopischen Herrscher

gleichfalls bestrebt waren, Aegypten ganz oder theilweise sich zu unterwerfen. Bei solchen Zuständen verzehrt sich Mark und Kraft eines Landes in Rath- und Hilflosigkeit. Daher V. 3: **„Und entschwinden wird Aegyptens Geist in seinem Innern und seinen Plan vernichte ich und befragen werden sie ihre Götzen und Wahrsager und ihre Geister und Zauberer."** Alle Staatsklugheit wird zu Schanden; umsonst nimmt man zu allen Mitteln und Arten der Magie, die in Aegypten so üppig blühte, seine Zuflucht. Darin besteht eben Gottes Gericht über die Götzen. Man soll deren Ohnmacht handgreiflich erfahren. So außer Fassung gebracht und der Verwirrung hingegeben, der nichts mehr steuern kann, werden sie eine Beute des ausländischen Eroberers. Assyriens Herrschaft soll schwer auf Aegypten drücken. Daher V. 4: **„Und überliefern werde ich Aegypten in die Hand grausamer Herrscher und ein gewaltthätiger König soll über sie herrschen, spricht der Herr Gott der Heerschaaren."** Gleich nach Samaria's Fall zeigen uns die Annalen Sargons diesen als Sieger über die säumigen Bundesgenossen Osee's, zu denen auch Schabaka von Aegypten gehörte; Sennacherib führte gleicherweise glückliche Kriege gegen Aegypten; der Sieg bei Eltheka lieferte den Beweis, daß Aegyptens Macht gebrochen sei; sein Sohn und sein Enkel vollendeten die Eroberung Aegyptens (vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1873, S. 144. 153). Ist so Aegyptens politische Machtstellung geknickt, so sollen, um das Elend und die Niederlage der Götter voll zu machen, auch seine natürlichen Hilfsquellen, die Bedingungen seines materiellen Wohlstandes versiegen. Das ist die andere Seite seines Unglückes. Aegyptens Lebensader ist der Nil. Seine Ueberschwemmungen begründeten bekanntlich allein die Fruchtbarkeit; waren diese nicht reichlich genug, so herrschte Trauer und Noth. Daher verkündet das Folgende eine furchtbare Heimsuchung:

V. 5: **„Und versiegen wird das Wasser aus dem Meere und der Strom wird öde und ausgetrocknet."** Der Nil ist, wie oben (18, 2), Meer genannt. Er verdiente diesen Namen um so mehr, als zur Zeit der Ueberschwemmung (Mitte August bis gegen Ende October) das Nilthal einem See gleicht, aus dem Städte und Dörfer gleich Inseln hervorragen (vgl. Winer s. Nil). Bringt der Hauptstrom keine reichlichen Fluthen mit von den tropischen Regengüssen, die vom Mai bis September in Aethiopien und den übrigen Ländern seines Flußgebietes fallen, so ist es natürlich auch um die Kanäle geschehen, welche die Wohlthat der Bewässerung dem Lande zuführen sollen, und so um die Blüthe und Fruchtbarkeit. Daher V. 6: **„Und die Flüsse bleiben aus; seicht und ausgetrocknet sind die Kanäle der Dämme; Rohr und Schilf schrumpfen zusammen."** V. 7: **„Bloß liegt das Strombett da von seiner Quelle an, alle Saat, der Bewässerung bedürftig, verdorrt, vertrocknet und ist nicht mehr."** Das Hebr.: „Und Gestank verbreiten die Stromarme (d. h. wegen Wassermangel sind sie zu Sümpfen und Pfützen geworden), seicht und ausgedörrt werden die Kanäle von Aegypten; Rohr und Schilf schrumpfen zusammen. Die Wiesenplane am Nil, am Saume des Nil und jegliches Saatfeld des Nil vertrocknet, zerstiebt und verschwindet" (Del.). A fonte suo in V. 7 kann auch causal genommen werden: alveus destituetur aquis quia fons, unde fluunt, arescet; so Mald., Sa, Mar., Men.

Alle Industriezweige Aegyptens leiden darunter; die Quellen der Nahrung

und des Wohlstandes versiegen. Zuerst die Fischerei V. 8: **„Und es trauern die Fischer und es wehklagen alle, die Angeln in den Strom auswerfen, und die das Netz ausbreiten über die Wasserfläche, härmen sich ab.“** Der Fischreichthum des Nil ist bekannt (vgl. Herodot 2, 92); für die Qualität spricht schon das lüsterne Verlangen des Volkes in der Wüste Num. 11, 5. — Sodann leidet die Weberei und Spinnerei; der Flachsbau steht schlecht, und so ist eine Hauptquelle des Erwerbes trocken gelegt. V. 9: **„Bestürzt sind, die Flachs bearbeiten, kämmend und feinwebend.“** Hebr.: „es werden zu Schanden die Bearbeiter feingekämmten (gehechelten) Flachses und die Weber von Weißzeug (Baumwollenzeug?).“ Linnen- und Baumwollenmanufaktur stand in Blüthe und bildete den Gegenstand eines weitverbreiteten Handels vgl. Ez. 27, 7. Welchen Grad der Vollkommenheit dieser Zweig erreicht haben mußte, dafür liefert schon aus früher Zeit die Anfertigung der Teppiche für die Stiftshütte bei den Israeliten, welche bei den Aegyptern in die Schule gegangen waren, einen Beweis. Nach dem lat. Texte klingt nun V. 10 rekapitulirend nach: **„Alle Bewässerungen schwinden dahin; alle, die Becken gruben zum Fischfange.“** Letzteres bezieht sich auf die Zeit der Ueberschwemmung, wo mit den Wassern auch der Fischreichthum überall hindrang; leicht konnte bei sinkendem Wasser den Fischen die Rückkehr abgeschnitten werden. Der hebr. Text wurde schon von Alters her verschieden gefaßt (vgl. Gesen. und Malv. ad h. l.). Das irrigua des hl. Hier. erklärt sich aus שָׁתָה trinken und für das zweite Glied — quod nos juxta sensum interpretati sumus, wie er sagt — konnte er sich auf den Chaldäer und auf das sonst gebräuchliche Wort אגם Teich berufen (ähnlich auch Saad., Jarchi, Abenesra). Die meisten Neueren verstehen mit Recht: „Und die Säulen (d. i. die Großen und Mächtigen) werden zermalmt, und die um Lohn Arbeitenden seelenbetrübt.“ Das Unglück erfaßt alle Stände, die Hohen und Niedrigen.

b) V. 11—17.

Die Verse 2—10 liefern von selbst den Commentar, wie der Herr mit den Götzen Aegyptens und seiner Macht und Kultur in's Gericht geht (V. 1). Der folgende Abschnitt V. 11—17 zeigt dieses in Betreff der Intelligenz und Klugheit der Aegypter. Gegen Gottes Gerichte vermag kein Rath und keine Politik anzukommen.

V. 11: **„Zu Thoren werden die Fürsten von Tanis. Die weisen Rathgeber Pharao's gaben thörichten Rath. Wie könnt ihr zu Pharao sagen: ein Sohn der Weisen bin ich, ein Sohn uralter Könige?“** Die Weisheit der Aegypter war sprichwörtlich; daher es zum Preise Salomons heißt: et praecedebat sapientia Salomonis sapientiam omnium Orientalium et Aegyptiorum (3 Reg. 4, 30); den gleichen Ruhm bezeugt Herodot (2, 160). Tanis (Zoan), uralte Stadt (vgl. Num. 13, 23) in der Gegend der Nilmündungen am östlichen Ufer des tanitischen Nilarmes, wird (wie unten V. 13 Napata) um so passender hier erwähnt, als es öfters Sitz einer eigenen Königsdynastie war (bei Manetho der 21. und 23.). Auch die Keilinschriften aus Sargons Zeit sprechen von einem Pharao aus Tanis (vgl.

Revue arch. Oct. 1871, p. 214). Der Ruhm der Weisheit, welche die königlichen Berather für sich in Anspruch nehmen, gründet sich auf eine lange Reihe weiser Ahnen und darauf, daß ihre Kaste, die Priesterkaste, dem Lande die ältesten Könige, die immer mehr oder minder im mythischen Glanze den Spätgebornen erscheinen, gegeben haben. Selbstbewußt rühmen sie sich ihrer ererbten Weisheit vor Pharao. Neben dieser Prahlerei ist das folgende Fiasko um so durchschlagender. Gut Malv.: nam sacerdotes Aegyptii jactabant a primo rege ad Sethonem hunc progenies hominum fuisse trecentas quadraginta unam et totidem in terra pontifices et reges. vide Herod. II, 142. et alioqui Aegyptii omnium hominum se primos extitisse arbitrabantur, ut idem II, 2. tradit. Uralte, ununterbrochen vererbte Weisheit galt als die vorzüglichste (vgl. Job 8, 8; 15, 10. 19). Mit solchem Hinweise empfehlen sie ihren Rath dem Pharao beim heranziehenden drohenden Ungewitter. Aber wie sehr werden sie zu Schanden! Der erste Abschnitt dieses Orakels hat Aegyptens Demüthigung hinlänglich dargelegt. Nichts dergleichen ahnten freilich die Weisen des Landes. Daher ruft beim Anblick dieses Niederganges der Seher prophetisch aus: V. 12: **„Wo sind jetzt deine Weisen? Sie mögen dir es verkündigen und anzeigen, was der Herr der Heerschaaren über Aegypten beschlossen hat!“** Wenn sie wirklich Weise sein wollen, so sollen sie eine Probe der wahren von Gott stammenden Weisheit ablegen und den Plan Gottes für Aegyptens nächste Zukunft und Geschichte darlegen! Davon wissen sie nichts; die Rathgeber Pharao's kennen nicht Gottes, des obersten Kriegsherrn, Rath; und Gottes Gedanken sind ganz verschieden von menschlichen Klugheitsplänen. Daher, wie es der Ausgang bewies; V. 13: **„Zu Thoren wurden die Fürsten von Tanis; entkräftet sind die Fürsten von Memphis; getäuscht haben sie Aegypten, den Eckstein seiner Völker.“** Memphis (so auch der griech. Text), berühmte Königsstadt in Unterägypten; im Hebr. ist Noph genannt, was dem hierogl. nap, napi, napit, d. i. Napata entspricht (vgl. Revue arch. l. c. p. 215) und somit in Verbindung mit Tanis die durch ganz Aegypten bis nach dem in enger Verbindung stehenden Aethiopien sich erstreckende Rathlosigkeit und Beschämung bezeichnet. Angulum populorum erklärt Hier.: idioma scripturarum est, ut angulum pro regno ponant, eo quod populos contineat et quasi in tota domo fortissimus sit. Andere erläutern: getäuscht haben sie diejenigen, die für die Völker Stütze und Stärke sind, die Vornehmen (so Sa, Mar.) — wieder andere, es eng auf Aegypten beziehend: quae omnium populorum quos sibi subjugaverat aut foedere adjunxerat, firmamentum erat et decus (Men., Tir., ähnlich Schegg). Den hebr. Text übersetzt gut Malv.: errare fecerunt Aegyptum anguli tribuum ejus, i. e. qui putabantur esse angulus, illi sapientes, quibus ut angulis firmissimis nitebatur Aegyptus, quibus se tamquam angulis munitos gloriabantur Aegyptii: ut enim angulis fulcitur aedificium, ita et illis sustinebatur respublica; ähnlich For.; „die Ecke, der Eckstein seiner Stämme,“ d. i. die Pfeiler und Stützen selbst haben das Land dem Untergange entgegengeführt — so auch Kn., Drechs., Del. u. a. Der Grund ist, weil der Herr dieses Strafgericht über Aegypten verhängte und alle ihre Pläne scheitern machte. Daher V. 14: **„Der Herr hat eingeschenkt in dessen**

Inneres einen Geist des Schwindels und sie haben Aegypten in all' seinem Thun irre geleitet; wie umherschwankt ein Trunkener und Speiender." Hebr. „wie taumelt ein Trunkener in seinem Gespei". Diese Verwirrung und Tollheit, ähnlich dem widersinnigen Treiben eines Betrunkenen, ist Wirkung der göttlichen Strafheimsuchung. Wie Gott sonst den Völkern den Zornbecher reichen läßt, daß sie daraus trinken und von Angst und Bestürzung wegen der verhängten Strafen wie sinnlos und geistesverstört, d. h. trunken werden (vgl. Jer. 25, 15 u. f.; 49, 12; 51, 7. Ez. 23, 32. Ps. 74, 9), so heißt es hier, daß er ihnen einschenke, sende einen Geist der Verwirrung, des Taumels, der sinn- und kopflosen Ueberstürzung, damit Aegyptens Weisheit zu Schanden werde. Folge dieses göttlichen Verhängnisses ist, daß kein Unternehmen, kein Plan mehr gelingt. Gerade die Weisen selbst rathen überall das an, was zum Unheil ausschlägt. Das der Gedanke des folgenden Verses, dessen lat. Fassung sehr dunkel ist, den wir aber, theilweise der Erklärung des Uebersetzers, des hl. Hier. folgend, so übertragen: V. 15: **„Und kein Unternehmen wird es für Aegypten geben, das Haupt und Schwanz, den Gebeugten und den Gebietenden förderte."** Man vergleiche das zu 9, 13 Bemerkte. Etwas abweichend erläutert Hier.: nullum habebit Aegyptus opus sive consilium quod aut caput habeat aut finem aut senibus conveniat aut pueris. Unsere Fassung schließt sich, soviel der lat. Wortlaut irgendwie erlaubt, an den Sinn des hebr. an. Andere erklären: et non erit in Aegypto opus, quod faciat seu ostendat fuisse inter eos caput, hoc est virum cordatum aut subditos obedientes, aut esse aliquem dominum et servum obsequentem u. dgl. Men., Tir., Gord., a Lap. Schegg macht einen zweifachen Versuch: „erstens kann man caput et caudam ... zurückbeziehen auf errare fecerunt und das andere als Zwischensatz, wie in Klammern eingeschlossen, ansehen; oder es ist eine Correktur anzubringen und zu lesen: quod faciat caput et *cauda* ... es wird in Aegypten kein Werk zu Stande kommen, sei es von Hoch oder Nieder, von Alt oder Jung." Letzteres entspricht freilich besser dem Hebr., aber erklärt eben nicht den nun einmal vorliegenden Text; ersteres ist aber eine gezwungene und der mehrfachen Mittelsätze wegen zu gekünstelte Verbindung. Einfach und klar ist das Hebr.: „und nicht geschieht von Aegypten ein Werk, welches verrichtete Haupt und Schweif, Palmzweig und Binse"; d. h. wie Malv. sagt: neque magnates, neque plebeii agent quidquam, quod sit illis utile aut commodum; caput et ramus, homines primarii; cauda et juncus, plebeii et infimi; idem dicit duplici allegoria; ähnlich Vatablus, Pagninus, Mald., a Lap., Mar., For. und die Neueren.

Nochmals weist der Seher hin auf die Hilflosigkeit und allgemeine Bestürzung und auf Gott als Strafrichter. V. 16: **„Aegypten wird sein an jenem Tage, wie Weiber, und sie werden bestürzt sein und sich fürchten vor der Bewegung der Hand des Herrn der Heerschaaren, die er schwingen wird über dasselbe."** Die Betäubung rührt her vom Schlage der Hand des Herrn; vgl. 10, 32. Schwäche, Ohnmacht und Furcht soll die stolzen Krieger der Pharaone und die Rathgeber befallen. Aber auch hier wird das Gericht zum Heile sein. Die Größe des Unglückes, der Zusammenbruch aller natürlichen Stützen, wird zur Erkenntniß führen, daß der lebendige

Gott es eben ist, der so mächtig eingreift. Diesen Uebergang zum Heile und dessen Anbahnung vermittelt V. 17: **„Und es wird das Land Juda für Aegypten zum Schrecken sein; Jeder, der dessen gedenkt, zittert vor dem Rathschlusse des Herrn der Heerschaaren, den er über Aegypten gefaßt hat."** Juda wird nicht bloß deßwegen als Gegenstand des Schreckens hingestellt, weil die assyrische Invasion von Palästina aus Aegypten heimsuchen soll, sondern weil die Aegypter in der Züchtigung die strafende Gerechtigkeit des Gottes Juda's erkennen (wie auch das andere Glied gleich betont), gegen dessen Volk Aegypten so oft frevelte und dessen Heiligkeit sie durch ihren Götzendienst herausforderten (vgl. Jer. 46, 10. 25. Ez. 29, 3—10; 30, 13; 31, 10 u. ö.). Es wird sich in gewisser Weise wiederholen, was die Aegypter dereinst erfuhren, fugiamus Israelem, Dominus enim pugnat pro eis contra nos (Ex. 14, 25).

Der Wortlaut der ganzen Prophetie selbst und die Analogie mit schon erörterten Fällen zeigt uns, daß der Seher nicht eine ganz bestimmte und in einem Ereignisse sich erschöpfende Vorhersagung gibt, sondern daß er die Norm Gottes und den Weg des Gerichtes für Aegypten vorlegt, und den Plan Gottes zeichnet. Die assyrische Invasion ist daher nicht die einzige Erfüllung, wie denn auch später von den Propheten die Weissagung gegen Aegypten wieder aufgenommen und in den Chaldäern die Vollzieher des göttlichen Gerichtes geschildert werden (vgl. Jer., Ez. a. a. O.). Trotz dieser allgemeineren Bedeutung[1] bringt aber die Prophetie doch, wie auch sonst immer, spezielle Züge und Winke, welche die bevorstehende Zeit hinlänglich scharf charakterisiren. Als Sargon den Schabaka[2], den äthiopischen Herrscher von Napata, bei Raphia geschlagen hatte, brach Verwirrung und Anarchie in Aegypten aus (vgl. Schrader, Keilinschr. und A. T. S. 253); Bockenranf (Βόκχορις) von der Saïtendynastie zahlt Tribut an Sargon. Für die spätere Zeit ergibt sich aus den Annalen Asarhaddons und Asurbanipals und aus der Inschrift der Piancht-Stele ein außerordentlicher Zwiespalt der Aegypter, durch den das Land zerrüttet wurde (vgl. Neteler, Isaias S. 128). Daß der assyrische Angriff die Kultur Aegyptens schädigte, ist von selbst klar, dazu haben sich noch ohne Zweifel andere natürliche Unglücksfälle, Ausbleiben der Nilüberschwemmungen u. dgl. gesellt.

c) V. 18—25.

Die allgemeinere Bedeutung der Weissagung erklärt auch den dritten Abschnitt: die Frucht der Heimsuchung, das auch den Aegyptern zu Theil werdende messianische Heil, und macht klar, wie der Seher das durch lange Zeitenräume Getrennte zusammenschaut; der Prophet berücksichtigt den inneren, ideellen Zusammenhang, er sieht die vorbereitenden Keime und die reiche Entfaltung in ihrer ursächlichen Zusammengehörigkeit, mögen auch in der äußeren geschichtlichen Wirklichkeit sich Jahrhunderte dazwischenschieben.

---

[1] Die auch die Glossa schon zum Ausdruck bringt: multis Dominis Aegyptus tradita est; Assyriis, Nabuchodonosori, Alexandro, Romanis.

[2] Ueber die Identität der Namen Schabaka, Seveh (oben Einl. S. 18), Vulg., Sua, LXX Σωά, Σουά, Σοβά u. s. f., vgl. Revue arch. l. c. p. 209.

V. 18: **„An jenem Tage werden fünf Städte im Lande Aegypten sein, redend Kanaans Sprache und schwörend beim Herrn der Heerschaaren; Sonnenstadt heißt eine.“**

Die Sprache Kanaans reden, d. i. die Sprache des auserwählten Volkes gebrauchen, ist symbolischer Ausdruck für die Ablegung der früheren heidnischen Gesinnung und die Annahme der Denkungsart und des Glaubens des Volkes des Herrn. Sprache ist ja gewissermaßen die Verleiblichung alles dessen, was im Geiste vorgeht. Uebrigens wird wirklich jede Sprache durch die vom Christenthum gebrachten Begriffe bereichert, beziehungsweise veredelt und vergeistigt, und geht durch den Einfluß der heiligen Bücher auch irgendwie ein in den Genius der heiligen Sprache, aus der sie manches aufnimmt. Aehnlich heißt es bei Soph. 3, 9 reddam populis labium electum: die Offenbarung beeinflußt durch die Umschaffung des Geistes nothwendig auch die Aeußerungen des Geistes. Treffend heißt auch die Sprache die von Kanaan; denn die in Kanaan übliche nahmen die Patriarchen an und diese wurde die Sprache des auserwählten Volkes, nicht die im Vaterlande der Patriarchen gesprochene (vgl. Gen. 31, 47., wie Mar. nach R. Elias mit Recht bemerkt). Schwören bei Jehovah, oder eigentlich nach dem Hebr. zu Jehovah schwören, heißt ihm Treue zusagen, sich ihm als Angehörigen verpflichten, juramento obstringi Domino (Malv.), fidem dare (For.), vgl. Soph. 1, 5. 2 Par. 15, 14. Die Zahl fünf steht sicher nicht für viele, oder alle Städte (wie Mald., Mar. u. a. wollen), noch auch ist dabei an fünf bestimmte Städte zu denken — Hier. erwähnt: urbem Ostracinem intelligi volunt et ceteras juxta Rhinocoruram et Casium civitates, quas usque hodie in Aegypto lingua Chananitide, h. e. Syra loqui manifestum est; Malv. denkt an die sechs bei Herod. 2, 69 aufgeführten Städte mit besonderen Festversammlungen, Hitzig wieder an andere u. dgl. m. — sondern fünf ist sprichwörtlich für einige; das so städtereiche Aegypten liefert anfänglich für die Verehrer Gottes nur ein kleines Contingent; vgl. für diesen Gebrauch von fünf Lev. 26, 8. 1 Kön. 21, 3.; ähnlich Js. 30, 17 und wohl auch Judith 7, 23. Apoc. 9, 5. 10 und sicher 1 Kor. 14, 19 in ecclesia volo quinque verba sensu meo loqui.

Dunkel ist der Zusatz: civitas solis vocabitur una. Die Leseart selbst ist schwankend; mit der Vulg. stimmen überein Symmachus, der Chaldäer und die arabische Uebersetzung; der griech. Text hat πόλις ἀσεδέκ Stadt der Gerechtigkeit [1]; die masorethische, welcher der Syrer, und wahrscheinlich auch Aquila

---

[1] Dr. A. Scholz (alexandrinische Uebers. d. Js. S. 10) bevorzugt diese Leseart. Die Aenderung wird nach dem Grundsatze cui bono? einem orthodoxen Juden zur Bezeichnung des später so verabscheuten Oniastempels zu Leontopolis (Josephus Ant. 13, 3) zugeschrieben, und dieses um so mehr, weil der Name Heres nach dem Kanon Atbasch dem „Zebek“ nachgebildet sei; allein, da sich letzteres nur auf den ersten und zweiten Buchstaben anwenden läßt und selbst da eine doppelte Zählung (einmal Sin und Schin als Ein Buchstabe, dann als zwei) angenommen werden muß, so scheint dieses Aperçu nicht so gewichtig. Der griech. Leseart steht das Bedenken entgegen, warum denn gerade nur eine Stadt den Namen des „messianischen Heiles“ tragen soll, den Namen, der als solcher der ganzen Periode eignet. Bei dem messianischen Jerusalem erklären sich ähnliche Benennungen wegen der typischen und centralen Bedeutung Jerusalems für das messianische

und Theodotion folgen, da sie Ἀρὲς lesen (— wiewohl auch ה in der griech. Umschrift sehr oft erweicht wird und ganz verschwindet), ist הֶרֶס, über deren Bedeutung keine Einstimmigkeit herrscht. Die im hebr. Gebrauche allein belegbare „Stadt der Zerstörung" will in die freudige Verheißung nicht recht passen. Um diesen Anstoß zu entfernen, müßte man entweder mit Mald. erklären: ex sex civitatibus quinque convertentur et salvae erunt, una tantum incredula erit et destruetur; aber daß der Seher sagen wolle, von je sechs Städten würden je fünf sich bekehren und nur eine der Zerstörung ob des Unglaubens preisgegeben sein, davon steht nichts im Texte — oder mit Del. „Stadt der umgestürzten Götzen" (ähnlich Caspari, Reinke, Drechs.); allein dieses rein negative Merkmal ist doch so allgemein und selbstverständlich, daß es nicht zur unterscheidenden Bezeichnung und Hervorhebung einer Stadt dienen kann. Man hat noch aus dem arab. die Erklärung „Löwenstadt", aus dem syr. „Stadt der Errettung" versucht; allein beiden Versuchen fehlt die sprachliche Begründung (vgl. Ges. ad h. l.). Es ist also wohl am besten, bei der Leseart der Vulg. חֶרֶס stehen zu bleiben. Der Ausdruck „genannt werden" ist bei Isaias häufig und bezeichnet nicht, daß ein solcher Name wirklich soll beigelegt werden, sondern daß die im Namen liegende Eigenschaft einer Person oder Sache zukomme (vgl. 7, 14; 1, 26; 4, 3; 9, 6; 32, 5; 35, 8; 47, 1; 54, 6 u. ö.). So wird wohl auch hier zu erkären und daher nicht speziell an Heliopolis (On) zu denken sein. Oder vielmehr, da diese Stadt aus Josephs Geschichte bekannt war (Gen. 41, 45; 46, 20), so mochte etwa der Seher an den Namen anknüpfend, aber zugleich in ungewöhnlicher Weise ihn wiedergebend die dem Worte innewohnende Idee besonders hervorheben. Unter den zu Gott bekehrten Gegenden soll als Stätte des Glanzes, leuchtend wie die Sonne, eine hervorragen, d. h. wenn auch die Anfänge des messianischen Reiches, angesehen den ganzen Umfang Aegyptens, bescheiden sind, so soll doch der Glanz der Tugend und Heiligkeit in ganz vorzüglicher Weise gerade von Aegypten aus über den Erdkreis ausstrahlen. Nun, ich denke, die ersten Jahrhunderte mit dem Mönchsleben der Thebais u. s. f. zeigen uns in der That eine „Sonnenstadt" in Aegypten. — Auch die Leseart חרס wird von einigen (Ges., Ros., Kn. u. a.) als „Stadt der Errettung, des Schutzes" nach dem arabischen gedeutet; allein eine solche Hereinziehung des arab. ist, da der hebr. Sprachgebrauch und die hebr. Bedeutung feststeht, unzulässig. Ausführliches über diese Stelle hat Reinke, Tüb. Quartalschr. 1870, S. 1—31. Nach der in V. 18 gegebenen allgemeinen Charakteristik der Religion werden in V. 19 noch besondere Merkmale des Kultus und der Verbreitung der Religion in Aegypten angefügt.

V. 19: **„An jenem Tage wird ein Altar des Herrn sein in Mitte des Landes Aegypten und eine Denksäule des Herrn an dessen Grenze."** V. 20: **„Zum Zeichen und zum Zeugnisse soll es sein für den Herrn der Heerschaaren im Lande Aegypten. Denn rufen werden sie zum Herrn des Bedrängers wegen, und er wird ihnen einen Retter und Streiter senden, der sie befreie."**

Reich. Bei jeder anderen Stadt sagt so ein Name, je nachdem man es betrachtet, zu wenig oder zu viel.

Die Mitte des Landes und die Grenze bezeichnet, daß durch ganz Aegypten hin Gottes Kenntniß und Kult verbreitet sein wird. Altar und Denksäule, Symbole des Kultus und der öffentlichen Anerkennung, jenes speziell des Opfers, als des Mittelpunktes jedes Gottesdienstes, dieses, das Symbol der Erinnerung, des Ruhmes, der Weihe, — veranschaulichen den Gedanken, daß Gott durch Gebet und Opfer in Aegypten und zwar im Herzen des Landes verehrt werde, und daß man auch nach außen hin Gottes Großthaten und sein heiliges Gesetz anerkenne und daß Aegypten durch diese an seiner Grenze aufgestellte Denksäule sich offen als ein dem Herrn gehöriges Land bekenne. Es ist offenbar hier gegen V. 18 ein fortgeschritteneres Stadium der Verwirklichung des messianischen Heiles an Aegypten beschrieben. Klingt die Aussage vom Altare des Herrn in Aegypten schon ganz neutestamentlich, indem sie die Aufhebung des *einen* Mittelpunktes des alttestamentlichen Kultus, und damit die Beseitigung eines wesentlichen Punktes des alten Bundes und sohin auch dessen eigene Auflösung involvirt, so ist sie ebenso gewichtig und treffend, weil sie den neuen Kultus auch als *Opferkultus* bezeichnet. Durch Altar und Denksäule, und deren reale Bedeutung, ist nun Gottes Sieg über Aegyptens Götter offenbar, sein Reich begründet. Daher sind sie zum Zeichen und Zeugnisse für Gott inmitten dieses früher so feindlichen Landes, also besonderer Erweis von der Macht Gottes. Wie aber Aegypten sich zum Herrn bekennt, so wird auch Gott sich zu seinen Gläubigen bekennen, indem er ihre Bitten erhört, und sie glorreich aus allen Bedrängnissen retten wird.

Auf diese Stelle berief sich Onias IV., als er unter Ptolemäus Philometor, 160 v. Chr., in dem Nomos von Heliopolis in Leontopolis einen Tempel baute (vgl. Jos. Antiq. 12, 6; 13, 6. bell. jud. 7, 10. — Hier. zu V. 18).

Die Innigkeit des religiösen Verhältnisses wird im Folgenden noch ausführlicher zur Anschauung gebracht. Der Seher mochte wohl in Anbetracht des gräulichen Götzendienstes der Aegypter mit Vorliebe bei diesem mächtigsten Beweise der umgestaltenden Kraft des messianischen Heiles verweilen; haec mutatio dexterae excelsi, und eine solche Schilderung des Sehers mußte zu seiner Zeit, wo die Götter noch ungestört thronten, besonders ergreifend sein und wirksam, um Gottes Heilsplan für alle zu zeichnen. V. 21: **„Und der Herr wird erkannt werden von Aegypten, und erkennen werden die Aegypter den Herrn an jenem Tage und ihn verehren mit Opfern und Gaben, und Gelübde dem Herrn geloben und darbringen.“** Das erste Glied wird nach dem Hebr. besser so gefaßt: „und der Herr thut sich Aegypten kund“, d. h. seine Offenbarung und die Macht und Huld seiner erbarmenden Gnade und der Reichthum seiner Herrlichkeit — was alles bisher dem Volke Israel allein von Gott vorbehalten schien — soll auch Aegypten erschlossen werden. So will Gott sich glanzvoll als Bundesgott auch Aegypten offenbaren und die Aegypter werden dieser entsprechen durch Erkenntniß und praktische Anbetung, deren Ausdruck und Bethätigung in Opfern und Gelübden besteht. Neben den vorgeschriebenen Kultusakten kannte ja schon der alte Bund freiwillige Opfer, Gelübde, Entsagungen; der neue Bund darf selbstverständlich als Erfüllung nicht hinter dem alten zurückstehen. Es ist be-

deutungsvoll, daß Opfer und Gelübde so nachdrücklich als **Frucht** der Erkenntniß Gottes, als **Ausdruck** der anbetenden Hingabe, namhaft gemacht werden. Der neue Bund und Christi Wort, seinetwegen und um des Evangeliums willen alles zu verlassen, macht diesen innigen Zusammenhang klar.

So hat sich denn für Aegypten das Unglück zum Heile gewendet. Die Schläge des Gerichtes haben sie geheilt. Diese Norm Gottes faßt nun der Seher nochmals rückschauend auf den ganzen Geschichtsverlauf kurz und kräftig zusammen: V. 22: **„Und schlagen wird der Herr Aegypten mit Unglück und es heilen, und sie werden zum Herrn sich bekehren und er wird ihnen hold sein und sie heilen."**

„Durch Gericht zum Heil" — eine Formel, die in der Weissagung thatsächlich und hier am Schlusse noch fast wörtlich ausgesprochen ist. Daß dieser Vers wirklich rekapitulirend und abschließend ist, erhellt schon aus dem Ausdruck „sich zum Herrn wenden", der offenbar auf den früheren Zustand der Abkehr zurückgreift, auf jenen nämlich, der nach V. 17, 18 durch die Gerichtsheimsuchung gehoben werden soll. Dem widerstreitet auch reverti nicht. Denn das Heidenthum ist nach der heiligen Schrift ein **Abfall** von Gott; darum heißt bei Michäas Ninive so gut wie das götzendienerische Israel meretrix (1, 7) und Ezechiel nennt den Götzendienst der Heiden ein Abwerfen und Verschmähen des bräutlichen Verhältnisses, das Gott wie mit Israel, so auch dereinst mit den Heidenvölkern eingegangen hatte (16, 45). Gerade der Ausdruck *reverti* verbietet, an die bereits bekehrten Aegypter zu denken, die zwar noch immer sündigten, die aber Gott als Vater zu ihrem Heile züchtigte; ebenso ist hiefür נָגַף percutere plaga zu stark. Gut Theodoret: „Schlag nennt er die Wegnahme des Reiches; Heilung die Gotteserkenntniß. Denn nachdem er ihr Reich aufgelöst hatte, lehrte er sie Frömmigkeit", ähnlich Cyr., For., Calm. — Beide Auffassungen geben a Lap., Men., während Del., Drechs., Net. die der unsrigen entgegengesetzte vertreten.

Diese zusammenfassende Wiederholung dient dem Seher zugleich als Ausgangspunkt einer neuen großartigen Weissagung. Die Regel, die für Aegypten gilt, ist nicht auf dasselbe beschränkt; sie ist Norm für die das Volk Gottes bekämpfende Heidenwelt. Die hervorragendsten Gottesfeinde sind aber — Vergangenheit und Gegenwart läßt besonders an sie denken — **Aegypten** und **Assur**; zwei Reiche, die jetzt auch feindlich gegeneinander stehen. Wenn nun Aegypten den wahren Gott erkennt und anbetet, was mit Assur? Die Antwort gibt uns das Folgende:

V. 23: **„An jenem Tage wird sein eine Straße von Aegypten nach Assur, und gehen wird der Assyrer nach Aegypten und der Aegypter zu den Assyrern und die Aegypter werden Assur dienen."**

Nach dem Gemälde der Unterdrückung (19, 4) und der entsetzlichen Angst und Verwirrung herrscht jetzt als Frucht der Gotteserkenntniß tiefer Friede und innige Freundschaft zwischen Aegypten und Assur, versinnbildet durch den wechselseitigen Verkehr. Das ist, wie Cyrillus treffend sagt, der „Friede Christi"; das Band der Liebe umschlingt und einigt die vorher Getrennten. Das letzte Glied heißt passend nach dem Hebr. et servient Aegyptii cum Assyriis (scil. Domino), wie schon Mald., Malv., Sanchez, a Lap.,

Tir., Men. bemerken. Beide vereint beten Gott an; das ist der Grund und die Wurzel des Friedens unter einander und des freundschaftlichen Verkehres. Der Einigungspunkt ruht in Gott. Erwartet Israels Feinde und Dränger eine solche Umgestaltung und Neuschöpfung, sollen Eroberer und Eroberte so im Frieden Christi geeint und unter sich gleichgestellt erscheinen, was dann mit Israel?

V. 24: **„An jenem Tage wird Israel der Dritte sein mit Aegypten und Assur, ein Segen inmitten der Erde, welche segnet der Herr der Heerschaaren, sprechend: gesegnet sei mein Volk Aegypten und meiner Hände Werk für den Assyrer, mein Erbe aber Israel."**

Hier haben wir die vollständige Entfaltung des Gottesbundes über die ganze Welt, angedeutet durch die Hauptrepräsentanten der Heidenwelt. Die Eigenschaft, Volk Gottes zu sein, ist ausgedehnt über sie; denn jetzt ist Israel ein Drittes zu Aegypten und Assur; Israel tritt heraus aus seiner bevorzugten Stellung, allein Gottes Volk zu sein, oder besser, es theilt diesen Vorrang mit seinen früheren Erbfeinden und Bedrückern, und so hat es seinen dem Abraham bereits versprochenen Beruf, den Höhepunkt seiner Auserwählung, erreicht: es ist ein Segen inmitten der Erde: in te benedicentur omnes gentes. Der in Israel niedergelegte Segen ist von Israel aus wirksam geworden und hat die Heiden in die Gemeinschaft und Gemeinsamkeit mit Israel hineingezogen; die Scheidewand ist gefallen: im Reiche Gottes sind jetzt alle Völker gleichberechtigt. Dieses liegt in der Bezeichnung: ein Drittes zu, ein Dritttheil von Aegypten und Assur. Israel hat sich oft hilfesuchend an die Heiden anlehnen und anschmiegen wollen (— Achaz an Assur; selbst Ezechias an Aegypten —); das brachte ihm Verderben; hier entrollt der Seher das gottgewollte Zukunftsbild, zugleich die Antwort, wie Gott den Anschluß Israels an die Völker der Erde verwirklichen will. — Der Sinn bleibt derselbe, falls man auch den Zusatz nicht als Apposition zu Israel, sondern als selbständigen Satz fassen will [1], „Segen wird sein ...", d. h. in Folge dieses Völkerbundes wird die Erde, das Land des Fluches, ein Land des Segens und Segen wird allenthalben herrschen. Das lat. cui benedixit bezieht man am einfachsten auf terra; der dreifache (hohepriesterliche) Segen, der bisher von der Bundeslade aus und nach dem Opfer über Israel gesprochen wurde, wird nunmehr von Gott über die Erde gesprochen, und zwar so, daß die bisherigen Ehrentitel Israels sich über sie verbreiten: wenn Gott einen Namen gibt, so verleiht er auch die im Namen liegende Eigenschaft: wenn er darum spricht: gesegnet du „mein Volk Aegypten", so sind das die wirksamen Worte einer neuen Gnadenschöpfung; ebenso „und du meiner Hände Werk, Assur" (nach dem Hebr.) — die Umschaffung Assurs und seine Aufnahme in den Gottesbund ist „seiner Hände Werk", wie er dereinst „mit großer Hand" Israel sich errettete und zum Volke bildete. Israel behält den Ehrentitel „Erbe des Herrn", der ihm mit der Bundesschließung auf Sinai unverlierbar verliehen und in den Patriarchen bereits grundgelegt wurde.

---

[1] Mit Recht fassen ihn als Apposition die lateinischen Erklärer und Ew., Drechs., Del. u. a.

Dieselbe Beziehung des Relativsatzes liegt auch im Hebr. vor (Kn.), oder, wenn man auch mit Del. und Drechs. die unmittelbare Beziehung auf die Völker annimmt, der Sinn bleibt derselbe.

Wie die Philisther 14, 32 und die Moabiter 16, 5 auf das in Sion niedergelegte messianische Heil hingewiesen werden, so schließt in gleicher Weise die gegen Damaskus und seinen Verbündeten und die gegen Aegypten gerichtete Prophezeiung. Indem hier nämlich noch Assur so ausdrücklich erwähnt wird, wird der Schluß offenbar auch mit Kap. 17 und 18 in Verbindung gesetzt, in denen Assur als Gottes Zuchtruthe erscheint, die aber selbst zerbrochen werden soll. So gestaltete sich Kap. 18 zum Siegesliede für Jehovah. Aber Kap. 19 mit seinem Völkerfrieden und seiner heiligen Völkergemeinschaft am Schlusse zeigt uns, worin Gottes Sieg in letzter Linie besteht: im Heile der Völker, in der Gnade, die er seinen Feinden schenkt. So erhebt sich denn über alles Gewirre und alle Strafgerichte das messianische Heil, alle Völker umspannend und beglückend, in hehrer Majestät; und die Prophetie wirkt in ihrer einfachen Erhabenheit durch den Gegensatz, durch das den Schatten und die Nacht verdrängende Lichtbild, zugleich wie die vollendetste Poesie.

d) Kap. 20.

Die in Kap. 20 folgende spezielle Vorhersagung reiht sich an das vorhergehende große Zukunftsbild in echt isaianischer Weise an. Wie das weitaussehende Orakel gegen Babel durch die in naher Zukunft eintretende Katastrophe Assurs bekräftigt, wie die Vorhersagung gegen Moab durch einen bestimmten Zug, der sich bald erfüllen soll, abgeschlossen wird (14, 24; 16, 14), so wird der die ferne Zukunft schildernden Weissagung über Aegypten eine andere angereiht, die, der nächsten Zukunft angehörig, gleichsam als Unterpfand und Besiegelung für jene (so Euseb., Procop.) gelten und zugleich scharf und bestimmt den Weg charakterisiren soll, auf welchem der Herr die ausgesprochenen Drohungen verwirklichen will. Es ist dieses spezielle Orakel zugleich ein Beweis für den allgemeineren Charakter des vorhergehenden.

20, 1: **„In dem Jahre, da Thartan nach Azot kam (nachdem ihn Sargon, der König der Assyrer, gesandt und er gegen Azot kämpfte und es einnahm);“** V. 2: **„in dieser Zeit redete der Herr durch Isaias, den Sohn des Amos, und sprach: Gehe hin und löse das rauhe Kleid von deinen Lenden und deine Schuhe lege ab von deinen Füßen. Und er that so und ging einher ohne Oberkleid und baarfuß.“**

Thartan ist nicht Eigenname, sondern assyrischer Amtsname des Oberfeldherrn (assyrisch tur-ta-nu; vgl. Schrader l. c. 198). Die große Inschrift von Khorsabada gibt folgendes über den Kampf mit dem Philistherstaate: „Azuri, König von Asdod, verstockte sein Herz keinen Tribut zu entrichten und sandte an die Fürsten seiner Nachbarschaft Aufforderungen zum Abfall von Assyrien. Demgemäß übte ich Rache ... Achimit, seinen Bruder, setzte ich an seiner Statt in die Herrschaft ein. Die Syrer, welche auf Abfall sannen, verschmähten seine Herrschaft und erhoben den Jaman.... In der Zorngluth meines Herzens ... rückte ich vor Asdod. Jener Jaman, als

er von dem Nahen meines Heereszuges von ferne vernahm, floh nach einer Gegend Aegyptens.... Asdod belagerte ich, nahm ich ein; seine Götter, seine Gemahlin, seine Söhne, die Schätze, Besitzthümer, Kostbarkeiten seines Palastes sammt den Bewohnern seines Landes bestimmte ich zur Gefangenschaft..." u. s. f. (vgl. Schrader l. c. 260). Der Kampf gegen Azot, den Schrader in's 11. Jahr Sargons ca. 711 v. Chr. verlegt, ist nur eine Episode aus den Anstrengungen, die Assyrien machte, um die vorderasiatischen Fürsten und Völker und deren von Aegypten aus geschürten Widerstand zu brechen. Es scheint, daß nach der für Aegypten unglücklichen Schlacht bei Raphia der Pharao mehr denn je bemüht war, eine Coalition Vorderasiens gegen Assyrien zu bewerkstelligen, und daß eine Frucht dieser Anstrengungen der Aufstand Azots war. Doch alle Bemühungen Aegyptens sollten vergeblich sein. Das verkündet der Prophet durch sein Auftreten und seine Gewandung auf Gottes Geheiß, dem ägyptisch-äthiopischen Reiche zur Lehre, daß ein lebendiger Gott in Israel sei, Juda zur Warnung und Beschämung, da sie vom Pharao Hilfe erwarten.

Solve saccum; saccus, ein grobes Trauerkleid aus rauhem härenem Zeug verfertigt, das als Ueberwurf über dem Unterkleide getragen und wegen seiner Formlosigkeit mittelst eines Gurtes (Strickes? vgl. Is. 3, 24) zusammengehalten wurde (vgl. Winer s. v.). Die grobe und dunkelbraune oder schwarze Kleidung des Propheten selbst ist ein Beleg, daß er um diese Zeit besonders den Ernst seines Berufes und die bevorstehenden Drangsale recht eindringlich verkünden wollte. Nudus heißt im Oriente schon, wer ohne Oberkleid mit bloßem Unterkleide erscheint (vgl. 1 Kön. 19, 24. 2 Kön. 6, 20. Winer s. v. Kleidung, Ges., Kn., Del. u. s. f.). Einige, besonders spätere Rabbiner haben gezweifelt, ob Isaias wirklich ohne Oberkleid und Sandalen öffentlich sich gezeigt habe; allein ohne allen Grund. Gut Mald.: factum enim hoc est ad commovendos spectatores, qui si res solo visu gesta fuisset, minime commoti fuissent; idque est exemplis prophetarum magis consentaneum; vgl. Ez. 12. Kap. — Warum dieser Aufzug?

V. 3: **„Und der Herr sprach: wie mein Knecht Isaias einherging, ohne Oberkleid und baarfuß — drei Jahre lang ist er ein Zeichen und Vorbild für Aegypten und Aethiopien,"** — V. 4: **„so wird der König der Assyrer die Gefangenen Aegyptens und die Auswanderer Aethiopiens forttreiben, Jünglinge und Greise, nackt und baarfuß, mit entblößtem Gesäß — zur Schmach Aegyptens."** Ob der Seher drei Jahre lang in diesem Aufzuge sich zeigte, oder ob sein einmaliges Auftreten ein Zeichen sein soll, daß seine Drohung auf einen Zeitraum von drei Jahren sich beziehe, nach dessen Ablaufe sie sich erfülle, darüber sind die Erklärer nicht einig. Der nächste Wortlaut empfiehlt erstere Auffassung. Jedenfalls trifft die Bemerkung des hl. Hier. zu: simul discimus obedientiam prophetarum; oder was Eusebius sagt: „das ist ein Beweis der größten Willfährigkeit gegen Gott, der freudigsten Hingabe und eines erhabenen Gemüthes, das alle irdische Ehre verachtet. Da müssen wir wohl der Propheten Leben bewundern: circuierunt in melotis, angustiati, afflicti" (Hebr. 11, 37).

Die Erfüllung sehen wir unter Asarhaddon eintreten; über ihn berichtet Asurbanipal in einer Cylinderinschrift: „Aegypten und Aethiopien eroberte er,

unzählbare Gefangene führte er fort. Er unterwarf jenes Land in seiner ganzen Ausdehnung, schlug es zum Gebiete von Assyrien" (Schrader l. c. 212. Studien und Kr. 1877, S. 172).

So ist des ägyptisch-äthiopischen Reiches Stolz gedemüthigt. Daraus aber ergibt sich für Juda gleichfalls eine heilsame Beschämung — und dieses ist der Hauptzweck der symbolischen Handlung, die ihrer Auffälligkeit wegen des Eindruckes nicht ermangeln konnte. V. 5: **„Und sie schrecken zusammen und werden beschämt wegen Aethiopiens, ihrer Hoffnung, und wegen Aegyptens, ihres Ruhmes;"** i. e. cujus auxilio antea gloriabantur (Mald.).

V. 6: **„Und der Bewohner dieses Küstenlandes wird sprechen an jenem Tage: siehe, das war unsere Hoffnung, zu ihnen sind wir um Hilfe geflohen, damit sie uns vor dem König der Assyrer retteten! und wie sollten wir entrinnen!"**

Das Küstenland ist wohl ganz Palästina, dessen verschiedene Völkerschaften von Aegypten aus die Vernichtung der assyrischen Herrschaft hofften; daß aber der Seher insbesondere Juda im Auge hat, ist von selbst klar. אִי insula heißt Soph. 2, 5 Philisthäa und Js. 23, 2. 6 Phönizien. Soll die Benennung selbst Juda's Gemeinschaft mit den Heiden und seinen Abfall von der durch die Theokratie ihm angewiesenen Stellung andeuten? Aegyptens Niederlage lehrt sie ein Zweifaches: die Thorheit der Hoffnung auf Menschen, und daß sie das gleiche Loos erwarte, wenn nicht Gottes Hand helfend eingreift!

Gut zeichnet an dieser Stelle Hier. Gottes Plan: est igitur hic ordo providentiae Dei, omne hominum genus ineffabili judicio dispensantis. Contra Dei iram Israel speravit in Damasco: diruatur civitas quae adversum illius voluntatem impiis praestat auxilium. Judas speravit in Aegyptiis; et Aegyptus destruatur u. s. f.

7. Babylon.

In der Beschreibung des über die Nationen ergehenden Gottesgerichtes wendet sich nun der Seher nach Norden, und faßt jene Großmacht in's Auge, die nach Assur das Szepter der Weltherrschaft führen soll, Babylon. Kap. 21, 1—10. Die Schilderung des Falles von Babel ist, wie schon Cyrillus ausführt, ungemein lebhaft und dramatisch angelegt. Der Charakter und die Anschaulichkeit der prophetischen Vision tritt hier besonders zu Tage, daher auch die Schilderung der jeweiligen Stimmung des schauenden Propheten eingeflochten ist.

Der Titel bringt den etwas befremdenden Ausdruck: Last über die Meereswüste. Daß Babel gemeint sei, erhellt unzweideutig aus V. 9. Woher diese Bezeichnung? Meer ist wohl nicht (wie Hier. u. a. wollen) Ausdruck für die Menge der Bewohner, sondern, wie vorher Name für den Nil, so jetzt juxta subjectam materiam poetische Bezeichnung des Euphrat, und für Babylon in Anbetracht der Ueberschwemmungen um so passender, als wirklich in alter Zeit, bevor der Lauf des Flusses geregelt und Vorkehrungen getroffen waren, die ganze Gegend unter Wasser gesetzt einen meerähnlichen Anblick bot (vgl. Herodot 1, 184. Euseb. praep. ev. 9, 41).

Als „Wüste" am Euphrat wird aber Babel bezeichnet, wohl nicht bloß im Hinblick auf den Zustand, in den es versetzt werden soll — damit begnügen sich Eus., Hier., a Lap., Men., Kn. — und auch kaum aus topographischen und historischen Gründen, wie Drechs. und Del. wollen[1] — sondern, um durch die Benennung selbst schon den Prunk und Stolz Babylons zu richten, und auszusprechen, welche Geltung Babylon in Gottes Augen habe. Alle Macht und Herrlichkeit, die sich dort am Euphrat entfaltet, dieses Weltwunder von Babylon — dem Seher ist es nur eine Wüste: ein inhaltsreicher Titel!

Der erste Vers gibt gleich summarisch den Inhalt, der sich im Folgenden dann klarer und detaillirter auseinanderlegt — eine Eigenheit, die oft bei Isaias begegnet und auf die aufmerksam zu machen, gerade hier nothwendig ist, weil manche Kritiker dieses Orakel ihm absprechen.

V. 1: **„Wie Wirbelwinde aus dem Süden kommen, so kommt es heran aus der Wüste, aus furchtbarem Lande;"** d. h. ein Sturmgewitter, alles vor sich wegfegend, braust vernichtend und schrecklich heran; das Plötzliche und Gründliche der Verwüstung ist dadurch scharf gezeichnet. Der Standpunkt ist Babylon. Daher sind die Stürme aus Süden (Südosten) die aus der großen in weite Ferne sich erstreckenden arabischen Wüste kommenden; die Wüstenwinde aber gelten als die heftigsten (Osee 13, 15. Jer. 4, 11; 13, 24), Südstürme in gleicher Weise (Zach. 9, 14), daher der Vergleich schon ein großes Unheil andeutet. Das unbestimmte „es kommt heran" steigert den Eindruck des Schauerlichen, den auch die doppelte Bezeichnung des Ursprunges unterstützt. Ohne Vergleich wird den Babyloniern der unaufhaltsame und wilde Andrang eines Heeres aus furchtbarem Lande vorhergesagt; aus der Wüste, d. i. aus rauhem, und im Vergleich mit dem blühenden Garten von Babylon ödem und ärmlichem Lande, dessen Truppen aber eben deßhalb um so abgehärteter sind. Die Bezeichnung paßt gut auf die Perser, die Eroberer Babels, die „ursprünglich ein nomadisches Bergvolk waren, Bewohner eines rauhen und ärmlichen Landes" (Rosenm.). Diese Fassung ist vollkommen ausreichend; es ist fast Nergelei, wenn Kn. einwirft, Cyrus habe auf seinem Feldzuge den Gyndes (Herod. 1, 189) überschritten und sei demnach aus Osten gekommen, schwerlich aber hätten die östlich an Babylon grenzenden Länder, das rauhe Elymais, das sehr fruchtbare Susis und das gleichfalls fruchtbare Sittacene „Wüste" genannt werden können. Es ist auch nicht nothwendig, mit Del. auf die Möglichkeit aufmerksam zu machen, daß etwa ein Theil des medopersischen Heeres in das Niederland von Chuzistan hinabstieg und so gegen Babel heranzog. Der Seher berücksichtigt offenbar die Länder, aus denen der Kern der Eroberungstruppen entstammt; aus diesen also braust der Sturm heran; mag Cyrus seinen nächsten Marsch in welcher

[1] „Denn das Festland, auf welchem Babel steht, ist eine große, südlich in Arabia deserta sich verlaufende Ebene, welche dergestalt vom Euphrat nebst Sümpfen und Seen durchbrochen ist, daß sie wie im Meere schwimmt. Das Tiefland am unteren Euphrat ist wie dem Meere abgerungen," Del. Und Drechs.: „Von Hause aus nichts weiter als unbegrenzte Wüste längs unabsehbaren Wasserspiegels, jeden Augenblick in Gefahr unter die Herrschaft der beiden feindlichen Mächte zurückzusinken; wie kann sie da so stolz und sicher thun?" u. s. f.

Richtung immer einschlagen. — Nach dieser allgemeinen Charakteristik folgt die Detailschilderung:

V. 2: „**Eine schwere Vision ist mir kundgethan worden. Der Ungläubige handelt treulos und der Verwüster verwüstet. Zieh herauf, Aelam, belagere, Meder! All ihrem Geseufze mache ich ein Ende.**“ Das dem Seher in der Vision gezeigte Bild ist trüb und leidvoll; daher ist ihm die Vision selbst eine harte. Ihr Inhalt ist: Raub, Verwüstung, Belagerung. Das erste Glied ist nach dem Hebr. „der Räuber raubt“. Hier. bemerkt: potest in hebraeo ita legi „qui caedis caede, et qui vastas, vasta“ ut ad ipsum Elamitem et Medum prophetiae vaticinium dirigatur, hortantis eum implere quod coepit. Es sieht demnach der Prophet zuerst die Gräuel und die Verwüstung des Krieges über Babylon hereinbrechen. Aus diesem allgemeinen Bilde löst sich ein zweites, bestimmteres, ab: ein feindlicher Heereszug aus Aelam und die Belagerung durch die Meder. So soll all der Unterdrückung, mit der Babel die Völker aufseufzen machte, ein Ende gemacht werden; so erhält es verdienten Lohn (vgl. Mald., Sa, Mar., Malv., Men., Tir. u. s. f.). Noch ist zu erwähnen, daß das erste Glied: „der Räuber raubt“ u. s. f. auch von Mehreren auf Babylon bezogen wird; der Seher schildere demnach zuerst die Gewaltherrschaft der Chaldäer, und dann die ihr gebührende Strafe. So Mald., Schegg, Drechs. Allein nachdem im ersten Verse das heranziehende Unheil geschildert und die Vision selbst, die sich natürlich bloß auf dieses bezieht, angekündigt ist, erwartet man kein Zurückgreifen mehr auf die dem Gerichte vorhergehende Zeit, sondern nur den Inhalt des Geschauten. Der Grund des Gerichtes ist in dem angefügten: omnem gemitum ejus cessare feci ausgedrückt. Wie passend für das Heer des Cyrus gerade Aelam und Meder genannt sind, ist einleuchtend.

Wie oben bei Moab, erschüttert die Größe des sich entladenden Strafgerichtes das Herz des Propheten. Er fühlt Schmerz und inniges Weh; ein neuer Grund, warum es für ihn eine „harte Vision“ ist.

V. 3: „**Deßwegen sind meine Lenden voll Schmerz. Angst ergreift mich, wie die Angst einer Gebärenden; ich brach zusammen bei der Kunde, erschüttert war ich beim Gesichte.**“ V. 4: „**Es welkte dahin mein Herz, Finsterniß verstörte mit Entsetzen mich; Babylon, mein Theueres, ist mir zum Schauder geworden.**“

Bringt der Seher wirklich der gottfeindlichen Stadt soviel Mitleid entgegen? Oder warum erfüllt ihn der Sturz Babels mit solchem Entsetzen, da er doch eher für ihn ein Gegenstand der Freude sein sollte? Die richtige Auffassung wird uns eben durch die Vision erschlossen. In ihr mag ihm die Angst und Bestürzung der Babylonier als die eigene, die er fühlt, erscheinen, er mag sich sozusagen im gewissen Sinne mit den Betroffenen identifiziren, oder wenigstens mit ihnen die Gleichheit des Eindruckes theilen. Daher erklärt sich auch das im lat. Texte vorfindliche: Babylon dilecta mea: indem in der Vision die Angst und Beklemmung der Leidenden sich vor ihm aufthut, strömt sie zugleich in ihn selbst hinüber, so daß er das Geschaute auch innerlich erfährt. Daß der Prophet als solcher nicht diesen Gefühlsandrang durchlebt, sprachen schon jene Erklärer aus, die hier die Stimme der Chaldäer (oder des Königs Balthasar) und nicht Worte des Propheten an-

erkennen (vgl. Mald., Mar., Malv., Sasbout, und ähnlich Cyrillus, der richtig bemerkt, wie sehr die Heftigkeit des Schmerzes der einst so stolzen Feinde die Größe des Gerichtes zur Anschauung bringe; desgl. Euseb.). V. 3 erinnert an 13, 8. Das Hebr. gibt den Eindruck des Entsetzens als einen solchen, der ihm Hören und Sehen vergehen, und sein Herz irren, schwindeln (nach andern wild schlagen) macht. Der Schluß aber lautet: „das Nachtdunkel, das mir liebe, hat er mir verwandelt in Beben“, d. h. die Dämmerung und Nacht, sonst die Zeit der ruhigen Betrachtung, der Stille und Sammlung und der Erquickung nach des Tages Arbeit, ist ihm durch diese Offenbarung in Beben verwandelt worden, wie es denn in der That beim Falle Babels den Einwohnern erging. Im lat. Texte haben wir, wie Hier. selbst erläutert, nicht eine Uebersetzung, sondern gleich die von ihm beliebte Erklärung; er combinirte נשף mit 13, 1, wo er den mons caliginosus für Babylon hielt und daher auch hier „Nachtdunkel“ als Babylon erklärte.

Es folgt noch ein spezieller Zug, geeignet, das Urplötzliche, Unerwartete und deßhalb so Niederschmetternde des Falles von Babylon zu erläutern. V. 5: **„Decke den Tisch; spähe auf der Warte! Essende und Trinkende sind sie; auf, ihr Fürsten, ergreifet den Schild!“** Lebhafte, dramatische Schilderung des Treibens in Babel vor der Eroberung! Man denkt daran, sich den Tafelfreuden sorglos hinzugeben; und hält es für mehr als genug, auf der Warte eine Wache aufzustellen. Und nun schwelgt alles in den Lüsten des üppigen Mahles, bis auf einmal, aber zu spät — die Feinde sind schon eingedrungen — der Schreckensruf alle aufscheucht: „auf, ihr Fürsten;“ im Hebr. „salbet den Schild“, d. h. bei der Sorglosigkeit und Schwelgerei sind nicht einmal die Waffen im kampfbereiten Zustande; der Lederüberzug der Schilde soll erst geölt werden, damit er nicht springe und breche und besser gegen Pfeile und Stiche Stand halte; oder bloß zum Ausdruck, daß die Waffen nicht blank sind, sondern erst gereinigt und vom Roste gesäubert werden müßten. So verstand es der Chaldäer. Die Erfüllung[1] bei Daniel 5, 30; Herod. 1, 191; Xenophon, Cyrop. 7, 23. — Schegg betrachtet diesen Vers als einen Dialog zwischen den Babyloniern und Isaias. Ich zweifle, ob die Eigenthümlichkeit der Vision, die uns doch vorzugsweise passiv und receptiv zu sein scheint, ein solches direktes Eingreifen des Schauenden erlaubt. Hier liegt wenigstens nichts vor, was einer solchen Annahme günstig wäre. Im Gegentheile ist die folgende Vision nicht darnach angethan, ein Handeln des Sehers selbst nahe zu legen.

Es beginnt V. 6 der zweite Theil der Vision, oder besser eine neue Vision, die auch durch das dazwischengeschobene: haec enim dixit Dominus sich von der vorhergehenden deutlich abhebt. V. 6: **„Denn dieses sprach der Herr zu mir: gehe, stelle einen Wächter aus, und was er schauen wird, das verkündige er.“**

Da das Folgende den feindlichen Zug gegen Babylon darstellt, so reiht sich dieser Vers passend durch „denn“ an das vorhergehende Gesicht an. Es ist daher nicht nothwendig, auf V. 1 zurückzugreifen, obgleich sachlich auch diese Vision eine weitere Erläuterung zu der daselbst vorausgeschickten Einleitung enthält. Der Wächter, den der Prophet ausstellen soll, ist er selber.

[1] Vgl. Dr. Rohling, das Buch des Propheten Daniel, S. 154 u. f.

So mit Recht Hier., Syr., Mald., Men., Kn., Del. u. a. Es gehört somit zu dem Charakter dieser Vision, daß die eigene Persönlichkeit des Sehers (wie V. 3, 4) mehr zurücktritt, daß sie sich mit den andern eines Theils identifizirt, und anderen Theiles, wo eine solche Verschmelzung nicht möglich ist, wie hier des Gegensatzes wegen, eine zweite Persönlichkeit sich handelnd gegenübersetzt und ihre eigenen Verrichtungen als von anderen gethan erschaut. So bleibt der passive Charakter der Vision streng gewahrt. Ein Späher ist der Prophet, auf hohe Worte gestellt, vgl. Ez. 3, 17. Kap. 33. — Gut Mald.: vocat autem speculam visionem ipsam aut spiritum propheticum, quo qui arreptus est non solum praesentia sed etiam quae longissime absunt, intuetur; sicut qui in specula constitutus est. Der Ewigkeit Gottes sind alle Zeiten gegenwärtig; der Seher wird zum Theile zu dieser Gott eigenen Anschauung durch Gottes Geist erhoben. Hier ist die Einkleidung um so passender, als es sich um den Bericht über einen feindlichen Zug handelt — ein Zweck, zu dem ja Späher auf die Warte gestellt zu werden pflegten, vgl. 2 Kön. 18, 24. 4 Kön. 9, 17. — Was er sieht, berichtet V. 7.

V. 7: **„Und er sah ein Gespann zweier Reiter, Reiter auf Esel und Reiter auf Kameel und er schaute emsig darauf hin mit beharrlichem Blicke."**

Den lat. Text faßt Hier. so: vidit venientem bigam et aurigam desuper asinumque et camelum currum trahere. Das Symbol ist demnach ein Kriegswagen, der von Esel und Kameel gezogen wird und den ein Mann lenkt. Bezeichnet wird dadurch der für Babylon bevorstehende Krieg, bei dem die Eigenthümlichkeit der Angreifer oder der Kriegsführung und Heeresausrüstung durch „Esel und Kameel" angedeutet wird. Auf denselben Grundgedanken kommt auch das im hebr. Text angegebene Symbol hinaus, wenngleich im Einzelnen die Uebersetzungen abweichen. Die lat. erklärt sich leicht, indem Hier. (dem griech. Texte folgend?) an zweiter Stelle wohl רֹכֵב las. Gewöhnlich faßt man רֶכֶב als Zug, und übersetzt: „und er sah einen Zug: Paare von Reitern, einen Zug von Eseln, einen Zug von Kameelen", andere an der sicheren Bedeutung „Wagen" festhaltend: „und er sieht Wägen, Paare von Reisigen, Wägen mit Eseln, Wägen mit Kameelen" (so Drechs. und von älteren Mald., Mar., Malv., For., a Lap.). Daß hiemit das medopersische Heer charakterisirt werde, darüber sind fast alle Erklärer einverstanden. Die Ausbildung der Reiterei ließ sich Cyrus besonders angelegen sein (Cyrop. 1, 6. 10; 4, 3. 3; 6, 1. 26 u. ö.); „die persischen Heere führten eine große Menge von Eseln und Kameelen mit sich. Sie trugen nicht allein Gepäck und Proviant, sondern wurden auch in den Kampf mitgenommen, um die Feinde in Verwirrung zu setzen. So gewann Cyrus mittelst der Menge der Kameele die Schlacht gegen die Lyder (Herod. 1, 80) und Darius Hystaspis mittelst der Menge der Esel die Schlacht gegen die Scythen (4, 129). Einige der unterworfenen Völker ritten auf Eseln und Kameelen statt auf Rossen: auf Kameelen die Araber im Heere des Xerxes, auf Eseln die Caramanier" (Del.). Andere denken an mit Eseln und Kameelen bespannte Wagen. Für erstere Gattung läßt sich freilich Herod. 1, 188 und 7, 86 anführen — bei dem gegen Babel anrückenden Heere des Cyrus befanden sich viele mit Mauleseln bespannte Wagen, auf denen das zum königl. Gebrauche bestimmte Wasser des Choaspes bei Susa mitgeführt wurde; und im Heere des Xerxes gab es

Inder, deren Streitwagen mit wilden Eseln bespannt waren — allein, daß Cyrus auch Kameele als Zugthiere zu verwenden den Versuch gemacht habe, dafür gibt es gar keinen Anhaltspunkt, und scheint die bloße Idee, was immer Drechsler h. l. dafür vorbringt, zu sonderbar.

Diesem Zuge, der sich auf Babylon zu bewegt, folgt der Späher mit gespannter Aufmerksamkeit, zusehend und aufhorchend, was er wohl bedeuten und in's Werk setzen solle. Das Interesse, zugleich mit dem ungestümen Verlangen, Aufschluß zu erhalten, drückt das Folgende aus. Schon lange wartet er auf Nachricht: V. 8: **„Und er rief, ein Löwe: auf des Herrn Warte bin ich, stehend andauernd bei Tag; und auf meinem Wachtposten bin ich stehend ganze Nächte.“** Nachdem der Zug seinen Augen entschwunden ist, harrt er lange und sehnsuchtsvoll auf weiteren Aufschluß. Als gottbestellter Wächter hat er Anspruch darauf; darum ruft er mit mächtiger Löwenstimme, um den Drang seines Herzens äußerlich kund zu geben und erinnert Gott mit Inständigkeit an die Treue seines Wächteramtes und an die Sehnsucht und Ausdauer, mit der er ausschaut nach dem Heile und der Gottesoffenbarung. Dieser Appell ist nicht vergebens. Der folgende Vers enthält schon die Erhörung.

V. 9: **„Siehe, er kommt, der Reiter, der Mann mit dem Reiter-Zweigespann; und er antwortete und sprach: gefallen, gefallen ist Babylon und alle Bilder seiner Götter sind hingeschmettert zur Erde.“** Für 9a vgl. das zu V. 7 Bemerkte. Hebr.: und siehe da, es kam ein Zug von Männern, Paare von Reitern. . . . Der Zug kommt von Babel her; er wird so beschrieben, daß die Zusammengehörigkeit mit V. 7 genugsam hervortritt, aber doch der Unterschied bemerklich wird. Der Reiterzug bringt die Nachricht vom Falle Babylons und von der Vernichtung seiner Götzen. Jetzt ist Ziel und Bedeutung auch von V. 7 in's Klare gestellt. Babylons Sturz ist zugleich Niederlage und Vernichtung seiner Götzen. Nun, die Verehrer des Ahuramazda haben den Götzenbildern auch übel genug mitgespielt. Malv. cecidit . . . repetitio summae laetitiae et celeritatis signum est, cujus laetitiae rationes subjiciuntur ab honore Dei et liberatione Ecclesiae (V. 10). Nervig ist das Gericht über Babel als eine Zertrümmerung der Götzen dargestellt, ein Gedanke, der Kap. 46 zur vollen Durchführung kommt[1]. Der Sieg über die Weltmächte ist den Propheten immer ein Sieg über das Heidenthum: auch hier liegt im tiefsten Grunde der Politik die Religion. Babels Sturz hat aber eine spezielle Bedeutung für Israel, die besonders im zweiten Theile allseitig beleuchtet wird; Babylon war ja der Bedränger Israels; daher muß an dessen Fall sich für die Unterdrückten Heil knüpfen. Diese trostreiche Aussicht eröffnet V. 10: **„Und du, mein Zerdroschenes, ihr, o Kinder meiner Tenne, was ich vom Herrn der Heerschaaren, dem Gotte Israels, gehört habe, das verkündige ich euch.“** Dreschen ist ein geläufiges Bild für die Heimsuchung mit allerlei Leiden. Israel, von den Weltmächten zertreten, in seinem politischen Bestande aufgelöst, seines

---

[1] Schon diese markirte Hervorhebung verbietet, mit Kleinert (Studien und Krit. 1877, S. 176) an die Eroberung Babylons durch Sargon 710/709 zu denken. Dieser Combination widerstreitet gleichfalls V. 1. 2. 5. 7.

Heiligthums beraubt, zerstreut in die Fremde, mißhandelt und verachtet ist wohl ein „zerdroschenes Volk" — aber diese Leiden sind vom Herrn verhängt zum Besten der Heimgesuchten; das enthält die Anrede: filii areae meae. Durch wuchtige Schläge wird der reine Waizen abgesondert. Malv.: populus Dei in Babylonia quasi in area fuit trituratus et ventilatus. Ist das der Inhalt der Anrede, so kann sie nur an Israel ergehen, wie auch mit Recht Hier., Cyr., For., a Lap., Malv., Men., Tir., Kn., Drechs., Del. erklären. Die Beziehung der Anrede auf Babylon (so Mald., Schegg; andere schwanken zwischen beiden) ist jedenfalls abzuweisen schon wegen der Benennung „Tennenkind" und der in der Anrede liegenden Zärtlichkeit und Tröstung.

8. Duma.

Das Gericht Gottes ist ein allgemeines. Ebenso wie die Weltreiche, werden auch kleinere, abgelegene Stämme getroffen. Diesen Gedanken veranschaulicht der Seher, indem er aus dem Norden, dem Sitze der babylonischen Weltmacht, in die Nähe und Umgebung von Palästina heimkehrend, Edom und Arabien als dem Gerichte unterstehend darstellt. V. 11: **„Last über Duma. Man ruft zu mir aus Seir: Wächter, wie weit in der Nacht? Wächter, wie weit in der Nacht?"**

Seir ist ein Gebirgsland im Süden Palästina's, früher von den Horitern bewohnt, nach deren Vertreibung aber vom Stamme Esau, den Edomitern (Gen. 14, 6; 32, 3; 33, 14; 36, 8. Deut. 2, 12 u. s. f.). Daraus ist auch die Deutung von Duma auf Idumäa, Edom abzunehmen; so der griech. Text und die meisten Erklärer. Es ist aber nicht festzustellen, ob Duma bloß ein bedeutungsvolles Wortspiel und eine Umbiegung aus Edom sein soll, um das den Edomitern drohende Geschick im Namen selbst zu verkörpern, — Verstummen, Schweigen, Land der Todtenstille, vgl. Ps. 94, 17; 115, 17 hebr. — oder ob der Name anläßlich einer sogenannten Landschaft Edoms und zugleich wegen seines vorbedeutenden Inhaltes gewählt wurde. Letztere Annahme bei Hier.: est autem Duma non tota Idumaea provincia, sed quaedam ejus regio, quae ad austrum vergit et ab urbe Palaestinae, quae hodie dicitur Eleutheropolis viginti distat millibus, juxta quam sunt montes Seir.

Die Situation ist folgende. Die trübe Nacht des von den Propheten so oft über Edom verkündeten Unheiles hat sich wirklich schwer über das Land gelagert; inmitten dieser Bedrängniß wendet sich Edom an denjenigen, der sie vorhersagte, an den Gott Israels und dessen Propheten, mit der Frage, wie weit die Nacht vorangerückt sei, ob und wann die Hoffnung der anbrechenden Morgenröthe, einer Wendung zum Besseren, schimmere. Die Wiederholung malt das Dringliche der Anfrage, somit auch die Größe der über Edom ergangenen Heimsuchung. Da Gottes Strafgericht über Edom vorzugsweise durch die Chaldäer vollzogen wurde (vgl. Jer. 25, 9; 49, 7 u. f.), so reiht sich dieses Orakel auch unter diesem Gesichtspunkte passend an 21, 1—10 an. Die Antwort auf die Anfrage lautet: V. 12: **„Es sagte der Wächter: es kommt Morgen und Nacht; wenn ihr fraget, so fraget; kehrt zurück, kommt."**

Der Bescheid lautet: es kommt allerdings nach der über das ganze Land ausgebreiteten Nacht ein Morgen, aber nicht für alle; während den einen das Licht aufglänzt, bleibt es für andere noch Nacht. Heil und Rettung erwächst nicht mit natürlicher Nothwendigkeit aus dem Unglücke; und insofern ist der Bescheid ein abweisender; das Folgende zeigt, daß in Edom noch nicht die rechte Herzensstimmung herrscht, die auf Heil und Gnade hoffen dürfte. Daher die Mahnung, mit allem Ernste und in rechter Weise Aufschluß zu suchen, d. i. mit demüthigem und willfährigem Herzen; daher „kehrt zurück", was eben so gut „bekehret euch" heißen kann, und dann kommet neuerdings, um über Gottes Rathschlüsse Belehrung zu erhalten. Durch diese Wendung ist für Edom auch Hoffnung in Aussicht gestellt; diese aber an die Herzensbekehrung geknüpft.

Diese Deutung des räthselhaften Spruches scheint die angemessenste zu sein. Ungefähr das gleiche hat auch Hier.: venit mane populo meo et nox genti Idumaeorum, vel certe ita: venit lux nocte transacta, si meum invocatis auxilium, ... nolite me tantum in necessitatibus quaerere, sed toto ad me animo convertimini, venite et suscipiam poenitentes; ähnlich Drechs., Del. — Andere fassen venit mane et nox als allgemeine Redensart, daß wie Tag und Nacht, so auch Glück und Unglück in der Völkergeschichte wechsle, ein nichtssagender — und darum auch abweisender Bescheid: succedit nocti dies et diei rursus nox, nihil aliud audire digni estis, For., ähnl. Kn. — Doch abgesehen, daß eine solche Antwort auf eine gar platte Bemerkung hinausliefe, käme dann auch im Hebr. die Partikel גַּם nicht zu ihrem Rechte. Ist sie auch nicht im strengen Sinne adversativ „und dennoch", so gewinnt sie doch durch die Satzstellung die Bedeutung „auch dann, auch so" (Ez. 16, 28. Eccl. 8, 12. Ps. 129, 2 hebr.), und bedeutet überhaupt eine Anfügung, ein Hinzuthun, eine Steigerung; und dieß hat in unserer Erklärung allein volle Geltung: diesem Morgen geht gleichzeitig auch eine Nacht zur Seite: es ist Morgen, aber ebenfalls Nacht.

9. Arabien.

Es gehört zur Darstellung der Idee von der Allgemeinheit des Gerichtes, daß auch die durch keinen staatlichen Verband zusammengehaltenen, frei umherschweifenden Söhne der Wüste, die Beduinen, und die Karawanenhandel treibenden Stämme von ihr betroffen werden. Alle eben, kleine und große, civilisirte und uncivilisirte, staatlich geordnete, und in überkommener Stammesregierung lebende, geknechtete und freie, unterstehen derselben Norm. Daß die Chaldäer auch diesen Stämmen arg zusetzten, ist aus Jer. 25, 9; 49, 28 ersichtlich.

V. 13: **„Last gegen Arabien. Im Waldgebirge gegen Abend zu werdet ihr ruhen, auf den Wegen der Dedanim."** V. 14: **„Entgegenkommend bringet Wasser dem Durstenden, ihr Bewohner des Südens; mit Brod eilt entgegen dem Fliehenden!"**

Das ערב der Ueberschrift und des Verses (Abend) soll sicher bedeutungsvoll zusammenklingen und das hereinbrechende Gerichtsdunkel im Namen selbst signalisiren. Die Scene stellt einen in Folge einer Niederlage versprengten,

und flüchtigen Stamm dar, der im Waldgebirge und Dickicht sich verbirgt, und dem die Bewohner des Südens mit Lebensmitteln zu Hilfe zu kommen aufgefordert werden. Der Feind dringt nämlich von Nordosten ein; daher die Flucht nach Südosten. Die früheren Karawanenwege sind mit Flüchtigen, die einen Schlupfwinkel zur Ruhe nach langer Fluchtanstrengung suchen, bedeckt. Dedan ist eine handeltreibende Völkerschaft des nördlichen Arabiens in der Nachbarschaft von Idumäa (vgl. Winer s. v.). Die Aufforderung an die Völker und Stämme des Südens, die, weil südlich gelegen, die Kriegsfurie noch nicht erfahren haben, der äußersten Noth der Flüchtigen zu steuern, zeigt zugleich den Umfang der Heimsuchung. Dem hebr. Text sind eben die Dedanim selbst die flüchtigen Besiegten: „In der Wildniß ... müßt ihr übernachten, Karawanen der Dedanim" und „die Bewohner des Landes Thema kommen mit Brod dem Flüchtigen entgegen", nehmen sie also schützend und gastfreundlich auf. Man übersetzt auch „in der Wildniß in Arabien" (Drechs., Del. u. a.), d. h. im eigenen Lande, im freien und sonst unbezwungenen Arabien müssen sie Verstecke aufsuchen. Nach den arabischen Geographen lag Thema (vgl. Jer. 25, 23. Job 6, 19) südostwärts von der Nordspitze des älanitischen Meerbusens (vgl. Kn. h. l.).

Die Ursache der Flucht bringt V. 15: **„Denn vor Schwertern sind sie flüchtig geworden, vor drohendem Schwerte, vor gespanntem Bogen, vor schwerem Kriege."** Die vierfache Aneinanderreihung zeichnet den unaufhaltsam und siegreich vordringenden Feind, vor dem jeder Widerstand vergeblich ist, und der mit überlegener Sicherheit überall das Feld behauptet. Soweit die allgemeine Ankündigung. Wie oben bei Moab und dann bei Aegypten (Kap. 20) fügt der Seher einen bestimmten Termin bei für den nächsten Anfang der Gerichtsvollstreckung und weist nachdrücklich hin auf die von Gott verhängte Fügung. Assur und Babel mochten aus verschiedenen Gründen, z. B. um den Handel an ihre Hauptstädte zu knüpfen, diese Stämme bekriegen; der Seher sieht in dem politischen Getriebe und in den Berechnungen der Machthaber nur die Fügung und Leitung der göttlichen Weltregierung, die sich jener als Werkzeuge bedient.

V. 16: **„Denn so spricht der Herr zu mir: noch binnen eines Jahres, wie eines Lohnarbeiters Jahr — und hinweggenommen wird alle Herrlichkeit Kedars,"** V. 17: **„und die Ueberbleibsel von der Zahl der tapferen Bogenschützen aus den Söhnen Kedars werden gering sein; denn der Herr, der Gott Israels, hat gesprochen."** Daß hier nur die erste Etappe in der Reihenfolge der hereinbrechenden Gerichte gemeint sein kann, erhellt daraus, daß Jeremias nochmals ähnliches für Kedar weissagt (49, 30). Die genaue Zeitbestimmung (vgl. 16, 14) will wohl nicht bloß sagen, daß, wenn einmal in unbestimmter Ferne der Kampf beginnt, dann binnen Jahresfrist aller Reichthum und alle Blüthe Kedars hinweggerafft werden soll (so Neteler), sondern daß nach Jahresfrist sich das Orakel erfüllen werde — das die gewöhnliche Auffassung, die auch am ehesten sich durch den Wortlaut aufdrängt. — Die Kedarener, Nachbarn der Nabathäer, ein ismaelitischer Stamm (Gen. 25, 13) nomadisirten bis nach dem älanitischen Golf hin; dabei ist es erklärlich, wie die Alten in Angabe ihrer Wohnsitze von einander abweichen (vgl. Winer s. v.). Es ist kein Grund vorhanden, hier Kedar, wie Del.

will, als Gesammtname der arabischen Stämme zu nehmen. Das bevorstehende Gericht wird an einem Stamm und für die nächste Zeit exemplifizirt.

Die assyrischen Inschriften berichten oft genug über die Kämpfe der Herrscher von Assur mit den arabischen Stämmen, über die Unterjochung und den Tribut der letzteren, so daß die Erfüllung der Drohweissagung auch geschichtlich nachweisbar ist. Sargon rühmt sich in einer Inschrift des Palastes von Khorsabad: „ich legte Tribut auf dem Pharao, der Königin von Arabien Samsieh, dem Sabäer Gold, Weihrauch, Pferde und Kameele.“ Auch nach der Schlacht bei Raphia wurden die Araber gezüchtigt. Ebenso bekriegte Sennacherib gleich nach seiner Thronbesteigung die Araber. Asarhaddon finden wir wiederum mit der Unterjochung Arabiens beschäftigt. Bemerkenswerth ist außerdem, daß in den assyrischen Inschriften Duma, Ad Duma, als Hauptstadt des Königreiches der Araber erscheint. So nennt bereits Theglathphalasar auf den Denkmälern der verschiedenen Epochen seiner Regierung zwei Königinen der Araber von Duma, die nacheinander ihm tributpflichtig gewesen; und gegen das Ende der Regierung Sennacheribs ward Ad Duma nochmals mit Sturm genommen; wiederum erscheint Duma unter Asarhaddon (vgl. Busch, Geschichte des Orients I. 326. III. 72 u. f. — Laacher Stimmen 1873 IV. S. 153).

10. Jerusalem.

Unter die von Babylon Gezüchtigten gehört auch Juda und Jerusalem. Daher reiht es sich passend an das Vorhergehende an. Zudem wird durch seine Einreihung die Allgemeinheit des Gottesgerichtes, der Grundton dieser prophetischen Abtheilung, trefflich versinnbildet; Gottes Blitze treffen im Umkreise, nah und fern, alle Völker, große und kleine; auch Jerusalem muß geläutert werden, weil es soviel Heidnisches in sich birgt. Es hat sich durch seine Politik, seinen Götzendienst und dessen Laster den Heiden zugesellt; wohlan, der Seher will diese selbstgetroffene Wahl würdigen, es soll inmitten der Heiden erscheinen und sein Gericht vernehmen. So fassen mit Recht die Stellung der Weissagung Cyrillus und Hier.; jener, Jerusalem werde seiner Frevel wegen als fremd, gleichsam der verwandtschaftlichen Bande mit Gott ledig, angesehen, und dieser: aliis verbis hoc ipsum Jeremias loquitur, cum calicem gentibus et Jerusalem (cp. 25) porrigit et Amos 9, 7. Aehnlich auch Eusebius und Procopius, hiedurch erweise sich Gott als den, der ohne Ansehen der Person alle Frevler strafe, indem er sein Volk unter den Fremden aufführe.

Das Orakel selbst gliedert sich in zwei Theile 22, 1—14 über die Stadt im Allgemeinen; V. 15—25 spezielles Beispiel der herrschenden Gesinnung, dessen Bestrafung, aber so, daß Gottes Verheißungen in voller Geltung verbleiben.

a) V. 1—14.

Im ersten Theile erschaut der Seher mit tiefster Ergriffenheit die Züchtigung der Stadt und ihr Elend (1—4), von Gott verhängt und von den Feinden in's Werk gesetzt (V. 5—8); soweit ist es aber, wird begründend

fortgefahren, gekommen wegen der gottentfremdeten Gesinnung, die konkret und drastisch geschildert wird (V. 8—14).

V. 1: „**Last über das Schauthal. — Was ist denn auch dir, daß auch du insgesammt auf die Dächer gestiegen bist?**"

Daß Schauthal symbolischer Name von Jerusalem sei, darüber läßt die folgende Weissagung, besonders V. 4. 8. 9. 10, keinen Zweifel. Daß die Stadt den Namen führe, weil sie die metropolis et nutrix Prophetarum sei (a Lap., Gord.), ist gleichfalls allgemein anerkannt. Warum aber gerade Schauthal? Man faßt es entweder topographisch, indem die Unterstadt wirklich im Thale lag, im Osten den Tempelberg und den 300 Fuß höheren Oelberg und im Süden den Sion hatte — daher Soph. 1, 11 die Benennung Mörser, Kessel — ja selbst ganz Jerusalem mochte mit Rücksicht auf die umgebenden Berge passend so genannt werden; vgl. Ps. 124, 2 montes in circuitu ejus; Jer. 21, 13 habitatrix vallis — oder sieht außerdem eine symbolische Bedeutung im Namen Thal, sei es quia conculcanda et in vallem quodammodo redigenda erat (Mald.) oder weil es seiner Frevel wegen bereits gedemüthigt war (Men., Tir.), sei es wegen der Abgeschlossenheit und stillen Zurückgezogenheit, in der das Volk Gottes leben sollte und wozu die ganze geographische Lage Palästina's wie geschaffen war (Del., Drechs. — vgl. Grimm, Leben Jesu I.), oder „als Gegensatz zu der Höhe, von welcher jener Geist des Schauens primärer Weise kommt" (Drechs.). Letztere Auffassung ist wohl vorzuziehen, aber in der Weise, daß der auf die hohe Warte gestellte Seher (Ez. 33, 2) die durch so viele Propheten und Weissagungen begnadigte Stadt als Gegenstand seines Schauens unter sich ausgebreitet erblickt. Der Name selbst ist die bündige Zusammenfassung der an Jerusalem und Juda bewiesenen übernatürlichen und gnadenvollen Leitung Gottes und gestaltet sich somit hier zugleich zur schärfsten Anklage des in heidnisches Wesen versunkenen Jerusalems. Alle Gesichte und Weissagungen, die doch die Zukunft warnend enthüllten, waren vergebens; Jerusalem rannte so recht mit offenen Augen seinem Unheil entgegen.

Der Seher schildert uns lebhaft das hereingebrochene Elend. Ganz Jerusalem ist wegen der Annäherung der Feinde in fieberhafter Angst und Aufregung. Alles ist auf die flachen Dächer geeilt, um starr vor Schrecken das grausige Unheil nahen zu sehen. Die Frage des Propheten ist verwundernd, weil es eben befremdlich ist, daß mitten unter den Bildern über die gerichteten Heiden sich ihm auch die heilige Stätte selbst von gleicher Verwirrung getroffen darstelle. For.: admiratur propheta subitam rerum perturbationem.

Im Folgenden führt uns der Prophet näher ein in den Zustand, in dem er Stadt und Volk erblickt: er zeichnet die vorhergegangenen Ursachen der Angst und Bestürzung. V. 2: „**Des Getöses volle, volksreiche Stadt, jauchzende Stadt! Deine Erschlagenen sind nicht Schwerterschlagene, noch Gefallene im Kriege.**" V. 3: **Alle deine Fürsten flohen vereint, und wurden hart gefesselt; alle, die man antraf, wurden gleicher Weise gefesselt, flohen in die Ferne.**"

Er sieht die herrliche und sonst von Freudenklängen rauschende Stadt, die ja auch nach V. 13 in unsinnigem Freudentaumel dem Strafverhängniß entgegenjubelt, jetzt angefüllt von Verstörung und vernimmt das Jammer-

und Wehgeschrei. Wie gerechtfertigt dieses sei, erklärt das Folgende. Der Tod hat unter der Bevölkerung reiche Ernte gehalten, aber es ist nicht einmal der Trost vorhanden, daß ein ehrenvoller Tod die Krieger auf dem Schlachtfelde und im Kampfe ereilte; nein, Elend, Hunger, Pest hat sie, wie der hl. Thomas richtig bemerkt, weggerafft; gleiche Schmach hat die Fürsten geschändet; sie sind theils geflohen, theils in harte und schmähliche Gefangenschaft gerathen; die Blüthe der Bevölkerung ist zerstreut; die Macht der Feinde setzte ihr nach; die man aufgreifen konnte, sind in Fesseln geschlagen, die übrigen weithin versprengt.

Hebr. 3a מִקֶּשֶׁת sine arcu, ohne Gegenwehr, oder ohne daß man den Bogen gegen sie zu spannen brauchte, so rasch und schmachvoll wurden sie gefangen, sind sie geflohen — ein die Strafe Gottes über sie erhöhender Umstand vgl. Deut. 28, 25 — andere (Mald., Mar., Malv., Kn.) fassen die Partikel מן causativ, ab arcu, d. i. a sagittariis von den Bogenschützen wurden sie gefesselt, d. i. schon die ersten heranziehenden leichten Schwärme der Feinde überwältigten sie mühelos. Doch da diese Redefigur kühn und schwerlich durch Analogien belegbar ist, bleiben wir bei der ersten Erklärung stehen.

Dieses Schauspiel geht dem Propheten zu Herzen. Er fühlt tief und wahr das Elend seines Volkes, die Schmach der heiligen Stadt:

V. 4: „**Deßwegen sprach ich: ziehet euch zurück von mir, bitterlich will ich weinen; bemühet euch nicht mich zu trösten wegen der Verwüstung der Tochter meines Volkes.**" Treffend Hier.: si in vastitate Babylonis lacrimatur propheta, quanto magis nunc in urbis suae ruina. Der Schmerz liebt die Einsamkeit, er hat nicht gern Zeugen seiner herben Größe; hier wirkt zugleich die Befürchtung mit, sie könnten den Ausbrüchen des Schmerzes, in denen sich das leidvolle Herz Genüge thun will, Schranken setzen wollen; daher zugleich der Hinweis, jeden Trostversuch von vornherein aufzugeben; bei der Größe des Elendes, das die heilige Stadt, das kostbare Kleinod des dem Propheten so theuren Volkes getroffen, müßte er vergebens sein. Diese kurze und doch so inhaltreiche Zeichnung der elegischen Schmerzensstimmung erschließt Umfang und Tiefe des prophetischen Mitgefühles. For.: haec sunt sanctorum viscera etiam in punitionibus peccatorum. Zu dem Ausdrucke filia populi schreibt Mald.: filias ab Hebraeis vocari civitates notum est.

Das Folgende beschreibt den Grund der Wehklage so, daß zugleich die Größe der Verwüstung anschaulich gemacht und auf die Veranstaltung göttlicher Strafgerechtigkeit zurückgeführt wird. V. 5: „**Denn ein Tag des Hinmordens und der Zertretung und der Thränengüsse ist es dem Herrn Gott der Heerschaaren im Schauthale, erforschend die Mauer und hocheinherfahrend über den Berg.**" Das ist, von dem Herrn, dem Gebieter der Heere im Himmel und auf Erden, ergeht über Jerusalem ein Tag, ein Gericht des Todes und der Zerstörung, so daß die Ueberlebenden nur in reichen Thränenfluthen den Ruin, das Elend und die Angst beweinen können; dieser Tag prüft, erforscht, stellt Jerusalems Festungsmauern auf die Probe und erhebt sich gewaltig drohend, als zürnender und mit Majestät umkleideter Herrscher (magnificus) über den Berg der Königsburg Sion. So ist wohl der Wortlaut der Vulgata zu verstehen. Wir ziehen es mit Hier. vor, scrutans, magnificus auf dies zu beziehen, da dieß das grammatisch einfachste ist und

einen guten Sinn gibt. Andere (Mald., Men., Tir., a Lap., Schegg) beziehen es auf Gott.

Der hebr. Text, der hier reich an Paronomasie und Schallnachahmung ist, bietet im zweiten Glied: demoliens murum et clamor ad montes, so Mald., Mar., Malv. u. s. f., eigentlich „entmauernd Mauer“ oder „Tag der Entmauerung der Mauer“ (Drechs.); gegen die hebr. Wortbedeutung erklärt Kn.: man umkreist die Mauer. Der Zug, daß das Hilfs- und Wehegeschrei bis an die Jerusalem umgebenden Berge dringe oder von den Flüchtigen dahingetragen werde, ist kräftig schildernd; aber der Gedanke der Vulgata ist erhabener und poetischer.

Rückschreitend vom geschauten Bilde der Zerstörung, das sich eben der prophetischen Vision bedeutsam genug im Vordergrunde stehend aufdrängte, entwickelt nun der Seher die Veranlassung und Ursache der Zerstörung; er nennt den Feind V. 6 und schildert dann die Gesinnung, der solche Züchtigung zu Theil werden mußte V. 8 u. f.

V. 6: **„Und Aelam griff nach dem Köcher und nach dem Kriegswagen; der Schild entblößte die Wand“**, d. h. wurde von der Wand, an der er zur Friedenszeit hing, herabgenommen. Der Feind traf allseitige Rüstungen. Die Aelamiten, das Volk aus fernem Osten, Hilfstruppen der Babylonier, ein Theil des Heeres für das Ganze — so wird die Schilderung zugleich individualisirt. Die hier genannten Waffengattungen bezeichnen das leichte und das schwere Fußvolk und die Streitwagen nebst Reisigen, gerüsteten Reitern (hebr.). Das hebr. קִיר fassen ältere (Mald., Malv., For.) und fast alle neueren Ausleger als Name einer Gegend Kir, über deren Lage jedoch die Ansichten auseinandergehen. Häufig denkt man an die Gegend am Flusse Cyrus (Koro, jetzt Kur), der sich mit dem Araxes ins kaspische Meer ergießt; andere denken an Kurena oder Kurna, eine Stadt im südlichen Medien, deren Ptolemäus (6, 2, 10) erwähnt (vgl. Winer s. v.); Knobel verlegt Kir auf die Grenze von Susiana. Doch gibt auch die appellative Fassung einen guten Sinn und hat für sich die alten Uebersetzungen, die zwar 4 Kön. 16, 9. Amos 1, 5; 9, 7 aber nicht hier, einen Eigennamen (Cyrene?) anerkennen. Sonst ist zu erklären: das kampflustige Volk von Kir zieht die ledernen Ueberzüge, welche während des Marsches die Schilde bedecken, von ihnen ab und rüstet sich so zum Treffen; vgl. Caesar de bell. g. 2, 21 scutis tegimenta detrahere; oder allgemein scuta depromere, expedire (Malv.).

Diese Rüstung der fernen, und dadurch schon für die Erwartung um so furchtbareren Völker gilt dem herrlichen Lande des Volkes Gottes; der Seher schaut dort schon das Kriegsgetümmel. V. 7: **„Und deine auserwählten Thäler sind voll von Wagen, und Reiter nehmen ihre Stellung beim Thor.“** Der Seher schildert, wie Cyrillus ausführt, den kriegerischen Anprall und hebt namentlich die unabsehbare Feindesmenge hervor, welche die blühenden Thäler rings um Jerusalem erfüllt und zerstampft. Im Osten lag das Kidronthal, im Westen das Gihonthal, südwestlich und südlich die schönsten, das Rephaim- und Hinnomthal u. a. So ist Jerusalem im weiten Umkreis bedrängt, aber auch an die Thore selbst pocht schon der Feinde Ungestüm. Die Schilderung ist ideal gehalten; daher die Erwähnung der Reiter, die

nicht die Erstürmung der Stadt, wohl aber den ungestümen, niedertretenden, unentfliehbaren Angriff versinnbilden. Sie haben Posto gefaßt; also Entrinnen ist unmöglich. So ist denn Juda der Schmach preisgegeben. Das besagt der erste Theil von V. 8, der so zugleich das Vorhergehende zusammenfaßt und abrundet. V. 8: **„Und aufgedeckt ist die Hülle Juda's."** Wegnahme des Schleiers ist schmachvolle Entehrung für die Jungfrau (vgl. 47, 2. Jer. 13, 22; 49, 10. Ez. 23, 29. Nah. 3, 5 u. ö.); dieser biblische Sprachgebrauch ist sicher und wird auch durch die gleiche Redeweise der Araber bestätigt (vgl. Gesen. ad h. l.); er ist um so mehr hier beizubehalten, als er einen trefflichen Sinn gibt und die sonstige Erklärung (bei Kn., Del.) „der Vorhang oder die Decke, welche Juda blind machte gegen die drohende Gefahr, sei weggenommen," entweder nichtssagend ist, oder dem Folgenden widerspricht. Denn die Bemerkung, beim Anzug der Feinde sei man auf die Gefahr aufmerksam geworden, ist besonders inmitten dieser visionären Schilderung platt, und dieses würde der Prophet wohl auch nicht durch das Wegziehen der Hülle von den Augen bezeichnen; der Ausdruck könnte in der tiefen prophetischen Ausdrucksweise nur die Hebung der geistigen Blindheit besagen; das wäre aber gerade das Gegentheil von dem, was nach der folgenden Schilderung statt hatte. Ein rein natürliches Sehen und Erkennen, dem sich unter diesen Umständen Keiner entziehen kann, nennt der Prophet nicht so emphatisch ein Wegziehen der umschleiernden Hülle.

Nun entwickelt der Seher, durch welche Gesinnung es das Volk dahingebracht habe, Juda und die heilige Stadt in so tiefe Schmach zu stürzen. Man hat nämlich bei Annäherung der Gefahr wohl zu menschlichen Klugheitsmitteln seine Zuflucht genommen, nicht aber zu Gott, über dessen Warnungen man sich vielmehr frech und spottend hinwegsetzte. Die Schilderung ist demnach auch hier rückschreitend, dem Charakter der prophetischen Anschauung entsprechend, die das Endergebniß als das wichtigste gleichsam im Vordergrunde sieht und um dasselbe sodann die vorbereitenden Ursachen gruppirt; kann ja auch in der Erkenntniß zuerst das Resultat und dann die anbahnenden Bedingungen sich dem Geiste des Sehers darstellen.

„Und man blickt an jenem Tage nach dem Waffenvorrath des Waldhauses;" V. 9: **„und die Risse der Davidsstadt seht ihr, daß ihrer viele sind. Und ihr sammelt die Wasser des unteren Teiches;"** V. 10: **„und zählet Jerusalems Häuser und reißet die Häuser nieder, um die Mauer zu befestigen;"** V. 11: **„und machet einen Behälter zwischen den beiden Mauern für das Wasser des alten Teiches."**

Gut Cyrillus: „auf Gott setzt Niemand seine Hoffnung, aber durch menschliche Veranstaltung und Klugheit hofft man die feindlichen Schaaren zu besiegen". Die Geschäftigkeit wird anschaulich beschrieben, man sieht emsig im Waffenmagazin nach, bessert die schadhaften Stellen der Mauer aus und sorgt für hinlänglichen Wasservorrath, um die Belagerung aushalten zu können. Das Waldhaus, auch das Haus vom Walde des Libanon (domus saltus Libani) genannt wegen der Cedern, die beim Bau verwendet wurden, hatte Salomon erbaut und zur Aufbewahrung werthvoller Waffenstücke verwendet (vgl. 3 Kön. 7, 2—7; 10, 17. 21). Nach dem Zeughaus schaut man naturgemäß zuerst. Die Davidsstadt ist der Name der den Jebu-

särern durch David entrissenen Sionsburg; vgl. 2 Kön. 5, 7 cepit autem David arcem Sion, haec est civitas David; V. 9. Es war der südlichste und höchste Stadttheil, ein Punkt, der durch Kunst leicht zu einer fast uneinnehmbaren Festung umgeschaffen werden konnte (vgl. 2 Kön. 5, 6). Die etwas umständliche Redensart „ihr sehet, daß deren viele sind", mag vielleicht auch zur Bezeichnung des ganz in menschliche Sorgen versunkenen Geistes beitragen. Das sehen sie; anderes, den geistigen Mangel, nicht.

Zur Gewinnung von Wasservorräthen läßt man das Wasser durch Verhinderung des Abflusses sich im unteren Teiche ansammeln. „Noch jetzt finden sich im Westen der Stadt zwei Wasserbassins, die wie oberes und unteres sich zu einander verhalten, nämlich Birket el Mamilla am Anfange des Thales Gihon und Birket es Sultan etwas tiefer nach Süden, fast parallel mit der südlichen Mauer der Stadt. Beide darf man um so mehr mit jenem oberen (vgl. Is. 7, 3; 36, 2. 4 Kön. 18, 17) und unteren Teich für einerlei halten, da sich sonst in der Gegend keine anderen derartigen Reservoirs finden" (Winer R. W. s. v. Teich). Das Zählen und Mustern der Häuser soll nach Einigen geschehen, um die entbehrlichen abzubrechen und mit ihrem Material die Mauer auszubessern, zu erhöhen (so Mald., For., Kn., Del.); aber so ist der Ausdruck des Folgenden wegen überflüssig; passender daher Tir.: domos ac familias numerato adnotabitis ad annonam et aquam cuique admetiendam vel ad excubias per vices curandas, oder um für die Unterbringung der Truppen und flüchtigen Landbewohner sich über den vorhandenen Raum zu vergewissern (ähnlich a Lap., Men., Drechs.). Man scheut sich auch nicht, Häuser niederzureißen, sei es für den oben angegebenen Zweck, oder, was Malv. vorzieht: demolimini domos quasdam ineptas videlicet et incommodas ad defensionem muri, quae stantes fuissent impediturae, quibus dejectis facilior redditur muri propugnatio ac munitio; so auch Mar., Drechs. Hiefür also sind sie klug genug und wissen auch das liebgewonnene Eigenthum zu opfern! Die emsige Sorge ist auch auf neue Anlagen und Bauten bedacht, um ja erfolgreich die Belagerung aushalten zu können; man macht einen Behälter für das Wasser des alten Teiches. Was hier zunächst die topographische Frage betrifft, so halten Manche den alten Teich für einerlei mit dem oberen Teich und dem oberen Gihon und sie identifiziren dann die hier erwähnte Maßregel mit der von König Ezechias angelegten Wasserleitung (2 Par. 32, 30. 4 Kön. 20, 20. Eccli. 48, 19), durch die er das Wasser des oberen Teiches in die „Davidsstadt" leitete. Der Amygdalon (Mandelteich) des Josephus heißt auch Teich des Ezechias (oder auch heute Patriarchenteich), er ist auf der Westseite der Stadt ostwärts vom Jafathor (vgl. Winer l. c., Del.). Allein dieser Annahme, der Malv., Kn., Del., Schegg, Ret. beipflichten, scheint der Name alter Teich entgegenzustehen. Haben wir denn ein Recht zu sagen, Isaias habe den Teich, der mehrmals bei ihm 7, 3; 36, 2 und auch sonst 4 Kön. 18, 17 der obere Teich, oder auch die obere Quelle 2 Par. 32, 30 genannt wird, nun auch den alten Teich geheißen? Der verschiedene Name muß doch, da jede Spur für eine berechtigte Identifizirung fehlt, auf einen verschiedenen Behälter führen. Dahin leitet auch die Erwähnung der „Doppelmauer"; eine solche findet sich nach 4 Kön. 25, 4. Jer. 39, 4 in

der Nähe der königlichen Gärten, im Südosten der Stadt, unweit der Quelle Siloa (Neh. 3, 15). „Dort an der Mündung des Tyropöon befinden sich noch jetzt zwei Wasserbecken, ein kleineres in dem Felsen ausgehöhltes und ein etwas größeres, nur wenig südlicher gelegen. Das größere ist der Teich Siloa, das kleinere könnte eben der alte Teich sein" (Winer l. c.). Thenius beschreibt die Oertlichkeit folgendermaßen: Das zwischen dem Sion im Westen und dem Ophel im Osten nach Südosten hin streichende Thal Tyropöon war durch eine doppelte, den Sion mit dem Ophel verbindende Mauer gesperrt. Oberhalb der inneren Mauer befand sich ein Becken, in welchem sich das Wasser der unter dem Ophel hervorkommenden Quelle Siloa sammelte; dieß der alte Teich. Zwischen der inneren und äußeren Mauer war ein zweites noch größeres Becken, in welchem sich das Wasser jener Quelle abermals sammelte. Dieses der lacus, von dem hier Isaias redet. Er will offenbar sagen, ihr werdet, indem ihr unterhalb des alten Teiches ein noch größeres Wasserbehältniß ausgrabet, als dieser ist, dafür sorgen, daß das den Belagerten so unentbehrliche Wasser in ausreichender Menge innerhalb der Befestigungen sich sammeln könne, nicht (wie es heutzutage wieder der Fall ist) den Abhang hinunter in's Thal laufe (vgl. Drechs. S. 134 ad h. l.).

Hat hier der Prophet eine bereits früher getroffene Einrichtung im Auge, so daß er Jerusalems Bewohner nur beispielshalber auf die Sorge für passende Vertheidigungsmaßregeln hinweist, oder ist sein Tadel zugleich die prophetische Vorhersagung einer dereinst wirklich zu nehmenden Maßregel, die nicht in sich, wohl aber wegen der bloß weltlich klugen Gesinnung der Unternehmer den Vorwurf verdient? Das ist nicht ganz klar. Doch spricht die bestimmte Hinweisung auf die Oertlichkeit eher für erstere Auffassung. Pflegt ja der prophetische Geist nur sehr selten und dann bloß bei ganz wichtigen Anlässen so bestimmt formulirte Vorhersagungen zu geben und in unserem Falle kann überhaupt der Vorwurf auf des Sehers Zeitgenossen nur dann packend wirken, wenn er auf eine vorhergegangene ähnliche Thatsache sich stützt und so im Bewußtsein der Angeschuldigten selbst Grund und Boden hat. Wäre das nicht der Fall, so wäre ein Nutzen des Vorwurfes schwer abzusehen.

Der Gegensatz zu dieser Geschäftigkeit kommt nun deutlich genug zum Ausdrucke selbst in der Satzform: **„Und nach dem blickt ihr nicht, der es herbeiführte, und auf den, der es von ferne her gewirkt, seht ihr nicht."** D. h. Juda muß es doch durch sein Grundgesetz und seine Geschichte wissen, daß die feindlichen Bedrängungen nicht von ungefähr über das Volk Gottes hereinbrechen, sondern stets eine wohlverdiente Züchtigung von Gottes Seite sind; aber dieser Geist des Glaubens ist erstorben, für solche Geschichtspragmatik ist man im theokratischen Reiche blind; freilich im grellen Widerspruch zur Idee der Theokratie, aber im Einklang mit der weltklugen Politik. Aber gerade diese stellt Jerusalem auf Eine Stufe mit den Heiden und bringt das „Schauthal" in heidnische Umgebung, wie gerade die Stellung unseres Kapitels besagt. Daher muß der Seher so entschieden Stellung dagegen nehmen. Das eam der Vulgata erklären wir am besten nach dem bekannten Hebraismus als stehend für das Neutrum (vgl. unam petii a Domino, hanc requiram, d. i. unum, hoc Ps. 26, 4); gut Malv.: non

consideratis Deum esse effectorem illius vexationis, conculcationis, perplexitatis. Von ferne her hat er es gewirkt, weil der feindliche Einfall nicht urplötzlich, sondern nach wiederholter Mahnung und Drohung Gottes an sein Volk erfolgte; um so leichter müßten sie, weil vorbereitet, darin Gottes Hand erkennen. Weniger passend erklären Hier. und die meisten älteren Ausleger eam von der Stadt, oder gar vom Teich. — Aus dieser glaubenslosen Stimmung folgt nun von selbst, daß man den durch die Propheten ergehenden Ruf Gottes, angesichts der nahenden Gefahr wenigstens Buße zu thun, mißachtet und sich mit ausgesprochenem Hohn gegen die prophetische Drohung der ausgelassensten Lustigkeit hingibt.

V. 12: **„Und der Herr Gott der Heerschaaren ruft an jenem Tage zum Weinen und zur Trauer, zum Abscheeren des Haares, zur Umgürtung mit dem Bußkleide"** — V. 13: **„und siehe da: Freude und Lustigkeit, Kälberschlachten und Widderwürgen, Fleischessen und Weintrinken: lasset uns essen und trinken, morgen sterben wir ja!"**

Die innere Stimmung der Buße soll und wird sich auch äußerlich kund geben; hier, wie anderswo herrscht ja eine wohlthätige Wechselwirkung zwischen Aeußerem und Innerem. Der Orientale geht bekanntlich in den äußeren Zeichen des Schmerzes weit; vgl. Joel 1, 14. Mich. 1, 16. Hier wird die Intensität der zu leistenden Buße dargestellt, zu der die trüben Zeitverhältnisse dem Plane Gottes gemäß die wohlverständliche Einladung ergehen lassen (ähnlich For.). Die ausgelassene Handlungsweise erklärt Cyrillus nach dem Grundsatze: ist der Gottlose in die Tiefe der Uebel gelangt, so verachtet er es; ein Stumpfsinn und eine geistige Unempfänglichkeit habe sich ihrer bemächtigt, und daher hätten sie sich in alle Lüste ausgegossen. Hier. erblickt darin die Wirkung der Verzweiflung: vulgus miserabile desperatione pereuntium se tradebat epulis; also eine Art Galgenhumor. Doch am besten erklären wir wohl mit Mald. die Aeußerung als höhnende Antwort auf die prophetischen Drohungen: verba impiorum, prophetas qui illis mortem denuntiabant, irridentium. Beißender Spott, der die Weissagung scheinbar gläubig annimmt, aber daraus die entgegengesetzte Folgerung zieht! Für diesen Hohn und die ihn erzeugende Gesinnung hat der Prophet das scharfe Wort: V. 14: **„Und kund wurde in meinen Ohren die Stimme des Herrn der Heerschaaren: wahrlich, nicht soll euch dieser Frevel vergeben werden, bis ihr sterbet, spricht der Herr Gott der Heerschaaren."**

Sie spotten über den Tod, durch den Tod sollen sie diese Verschuldung büßen. Hier.: nihil autem sic offendit Deum quam post peccata erecta cervix et ex desperatione contemptus. Mit diesen Schlußworten kehrt die Prophetie zum Anfang zurück; jetzt ist der Grund angegeben für die Scene des Todes, mit der die Vision eröffnet wurde und diejenigen sind gekennzeichnet, denen das Todesloos, das unrühmliche, durch Hunger und Pest zufiel. Der rückschreitende Charakter der Schilderung, oder das Zurückgehen von den äußeren Wirkungen und Strafen (V. 1. 2) auf die zu Grunde liegenden und treibenden Ursachen jener bestätigt sich demnach bis zum Schlusse der Vision.

Jetzt, da wir die ganze Vision betrachtet haben, mögen wir auch über ihre Erfüllung, d. h. über das Ereigniß richtig urtheilen, das sich im vor-

aus im Geiste des Sehers abspiegelte. Man hat die Erfüllung in der assyrischen Periode unter Sennacherib (Ges., Del., Kn.), oder in der assyrischen Bedrängniß unter Manasses (Calm., Schegg), oder in der chaldäischen Periode finden wollen; letzteres entweder unter Jechonias (Cyrillus) oder gewöhnlich unter Nabuchodonosor bei Jerusalems Eroberung, so Hier. (der aber auch an Sennacherib denkt), Mald., a Lap., Mar., Tir., Gord., Drechs., Net.

Einige verbinden mit der babylonischen Katastrophe zugleich die unter Vespasian und Titus eingetretene, so Eusebius, während Theodoret nur von letzterer spricht.

Daß Sennacheribs Einfall nicht gemeint sein kann, ist zweifellos. Gegen ihn spricht alles. So oft Isaias auf ihn zu reden kommt, hebt er den Zusammenbruch der assyrischen Macht vor Jerusalem hervor und betont den Sieg Gottes über Assur, die wunderbare Errettung Jerusalems, das dem Volke Gottes geschenkte Heil, vgl. 8, 6—10; 10, 5—34; 14, 24—27; 17, 12—14. Hier nichts von alle dem. Im Gegentheil, wie es V. 1—3 und V. 14 ausdrücklich zeigt, ist hier ein entscheidendes Strafgericht über Jerusalem hereingebrochen, ein Gericht, das die innerste Seele des Propheten mit unnennbarem Schmerze erfüllt; V. 4. 5 klingen vollständig an Jeremias' Klagelieder an, die er der unterjochten Tochter Sions sang. Sodann paßt die V. 1—8 gegebene Schilderung durchaus nicht auf die assyrische Bedrängniß. Von Pest, Hunger ist damals nichts bekannt. Von einer allgemeinen Flucht und Zerstreuung der Fürsten auch nichts. Beides aber paßt einzig auf die Eroberung durch Nabuchodonosor. Unter den Assyrern kam es auch kaum zu einer eigentlichen Belagerung Jerusalems (vgl. oben zu Kap. 10). Es wären demnach auch die Ausdrücke dies interfectionis, conculcationis et fletuum zu stark, ebenso wäre V. 7 eine Hyperbel, während alles genau unter Nabuchodonosor sich erfüllte. Endlich bezeichnet V. 8 die höchste Entehrung für Jerusalem. Es liegt auf der Hand, daß Assurs Einfall durchaus nicht, wohl aber Nabuchodonosors Erfolg so bezeichnet werden kann.

Nehmen wir noch die Einreihung des Orakels unter die von Babylon Gezüchtigten dazu, so erhalten wir eine neue Bestätigung für die vorgetragene Auffassung. Daß aber eine Katastrophe, wie eben nur die babylonische war, in den prophetischen Gesichtskreis des Isaias gehörte, lehrt schon die Berufungsvision 6, 11. 12. Was ist nun angemessener, als daß er hier, wo er Jerusalem wegen seiner Geistesverwandtschaft mit den Heiden unter den Heiden aufführt (— jungitur hic clades Hierosolymae cladibus aliarum gentium, ut quarum imitata est culpam, sortiatur et poenam, sagt treffend a Lap.), jener Züchtigung erwähne, durch welche Jerusalem am gründlichsten heimgesucht und am meisten mit den heidnischen Städten auf eine Linie des Gerichtes gestellt wurde?

Dieser Hinweis war zu Isaias' Zeiten durchaus nicht überflüssig oder unmotivirt. Der untheokratische Geist, der schließlich auf jenen Zusammenbruch hindrängte, war bereits in lebhafter Thätigkeit. Ein Beispiel hievon bietet gerade die zweite Hälfte unseres Kapitels, das Ereigniß mit Sobna.

b) V. 15—25.

Wir sind schon mehrmals der Thatsache begegnet, daß Isaias fernabliegende Ereignisse durch Hinweis auf die nächste Zukunft zu stützen liebt (vgl. 14, 24; 16, 14; Kap. 20), das gleiche haben wir auch hier. Und das sind zugleich die beiden Gesichtspunkte, unter denen V. 15 u. f. zu betrachten sind. Die Erzählung reiht sich daher höchst planvoll und passend an. Sobna ist zunächst eine Illustration zu dem in V. 14 gerügten Spöttergeiste, der sich hohnlachend über die prophetischen Drohungen hinwegsetzt. Seine Bestrafung ist ein Unterpfand für die Gesinnungsgenossen, während in der Uebertragung seines Amtes auf einen Würdigeren das auch für Juda und Jerusalem bei aller Bestrafung giltige Prinzip versinnbildet ist, daß der treue Bundesgott bei aller Untreue seines Volkes an seinen Verheißungen festhält. So fällt von selbst auf V. 1—14 das Licht zurück, daß Jerusalems Bedrängung keine Verwerfung in sich schließt. Die Gliederung des Folgenden ist klar; V. 15. 16 Sobna's Uebermuth, V. 17—19 dessen Bestrafung; aber ist auch der derzeitige Träger des Amtes verworfen, das Amt selbst bleibt und der Herr wählt sich einen besseren Verwalter V. 20—25.

V. 15: **„Dieß spricht der Herr, Gott der Heerschaaren: gehe, tritt hin zu dem, der im Zelte (Heiligthum) wohnt, zu Sobna, dem Tempelvorsteher, und sprich zu ihm“**: V. 16: **„was du hier, oder als wer bist du hier, daß du hier ein Grab dir ausgehauen, ausgehauen hoch oben ein Denkmal, im Felsen eine Stätte dir?“**

Hier. hält den Sobna für den Pontifex templi. Allein das Hebr. bietet nur qui est super *domum*, und daß hier das Haus nicht den Tempel bezeichnet, ist klar aus V. 22. Von diesem Mißgriffe ist auch das erste Glied der Uebersetzung beeinflußt; es lautet im Hebr.: „gehe zu diesem Verwalter, zu Sobna, der über das Haus ist“, d. h. Haushofmeister ist, nach dem griech. ταμίας. Dieser Titel qui est super domum findet sich in beiden Reichen, 3 Kön. 4, 6; 18, 3, wo die Vulgata richtig praepositus, dispensator domus übersetzt und Is. 36, 3; 37, 2, wo gleichfalls richtig steht qui est super domum. Während Ozias am Aussatze krank ist, ist sein Sohn und Thronfolger mit diesem Amte, das also eine der höchsten Stellen war, betraut 2 Par. 26, 21. Ueber die Bedeutung desselben gibt uns V. 21. 22 Aufschluß. Begreiflich war bei seiner so einflußreichen Stellung, die ihn aufs innigste mit dem Geiste und der wahren Gesinnung des theokratischen Königthums hätte durchdringen sollen, das Beispiel des Uebermuthes und der trotzbietenden Demonstration gegen die prophetische Drohung um so gefährlicher und sündhafter. Daher soll auch der Prophet die barsche Frage voll heiliger Entrüstung an ihn richten und ihm gleich zu verstehen geben, daß seine Persönlichkeit, die ihm so gewichtig und werthvoll erscheint, vor Gott nichts gelte. Er wird verächtlich angefahren, etwa: was machst du dir hier zu schaffen? — der Stolz soll durch die Ueberlegenheit des Gottesgesandten empfindlich getroffen werden. Aus der Frage quis est tibi hic? wen hast du hier? wollen manche (Mar., Malv., Ewald) schließen, Sobna sei ein Ausländer gewesen, der als solcher keine Rechte und keine Vorfahren habe, um ein Familienbegräbniß, gleich als wäre er ein Landeskind, sich an-

zulegen. Grundlose Vermuthung, die obendrein dem Tadel die Spitze abbricht! Sobna läßt sich ein prunkvolles Grab herrichten. „Gewöhnlich waren die Gräber Höhlen oder Grotten, entweder natürliche, deren es in Palästina viele gibt, oder häufiger künstliche, für diesen Zweck ausgegrabene und ausgemauerte oder in Felsen gehauene . . . man legte solche auch auf Bergen an (4 Kön. 23, 16) . . . die prächtigsten sind die sogen. Gräber der Könige. Sie bestehen aus einem Vorhof und sieben Gemächern, liegen von der Stadt nördlich an der Ostseite der Straße nach Nablus" (Winer s. v. Gräber).

Was tadelt der Seher? Gewöhnlich begnügt man sich, auf den stolzen Prunk, den Sobna getrieben, hinzuweisen. „Ihm ist der Tod nur ein Vehikel, um stolze Prunksucht und verschwenderischen Aufwand zu treiben" Drechs. Und Del. denkt wegen der „Höhe" an 2 Par. 32, 33 „es sei der östliche Abhang des Sion gemeint, von wo ab nach unten die Grabkammern der Könige in die Felsen eingehauen waren. So hoch steht Sobna und so hoch dünkt er sich, daß er nach seinem Tode unter Königen und zwar nicht tief unten zu ruhen hofft." Allein die bloße Prunksucht motivirt weder die angedrohte Strafe der Verbannung, noch steht sie mit dem ersten Theil des Kapitels und dem dort charakterisirten Geiste im engen Zusammenhang. Beides aber gewinnen wir beim Gedanken des hl. Hier.: cur securus es in operibus tuis, *quasi non verearis captivitatem*. So ist es. Sobna muß über die 22, 1 in Aussicht gestellte Gefangenschaft oder Zerstreuung der Vornehmen in schimpflicher Flucht gespottet haben, und als thatsächliche und öffentliche Bekundung seines Unglaubens, als Demonstration gegen das Prophetenwort sich ein prunkvolles Monument angelegt haben. So sehr ist er seiner Sache sicher, ein starker Geist! Diese Gesinnung trifft Anrede und Strafe. Aehnl. Schegg.

V. 17: **„Sieh, der Herr wird machen, daß man dich fortbringt, wie man einen Hahn forträgt und wie ein Kleid, so wird man dich forttragen;"** V. 18: **„umkränzen wird man dich mit Trübsal, wie einen Ball dich schleudern in ein weites und breites Land, dort wirst du sterben und dort sei dein Prunkwagen, du Schande des Hauses deines Herrn!"**

Hier. erläutert seine Uebersetzung: quomodo singuli hominum levant in scapula pallium suum, sic tua facilis erit in captivitatem translatio; habebis coronam . . . tribulationis et angustiae. Sicut enim pila si mittatur in proclive stare non potest, sed veloci cursu volvitur, ita et tu ad terram latissimam deduceris . . . daher wählten wir in der Uebersetzung die allgemeine Bezeichnung „man". In Betreff des ersten Gliedes bemerkt er: sicut transferri solet geber, quod omnes „virum" interpretati sunt. Hebraeus autem qui nos in veteris Instrumenti lectione erudivit, „gallum gallinaceum" transtulit (in der zweiten Erklärung). Im Althebräischen hat geber diese Bedeutung nicht, wohl in der späteren rabbinischen Sprache der Gemara (vgl. Geiger, Lesestücke aus der Mischnah S. 24. 106), und daher hat der Hebraeus des hl. Hier. seine Erklärung genommen, die als unkritische dran zu geben ist. Doch ist der Vergleich an sich bezeichnend. Wie Calmet anmerkt: ferox galli ingenium superbam Sobnae naturam affabre pingit et probrum galli victi ac ligati[1] vivam exhibet ima-

[1] Cic. de div.: galli victi silere solent, canere victores. Vide Aelian. l. 4. c. 27.

ginem superbi hominis dejecti, ist der Vergleichungspunkt die Niedergeschlagenheit und Beschämung des vorhin Uebermüthigen; passend nehmen wir noch dazu, was Men. hat pedibus ligatus, pendulus in caput, und Malv. solent asportari vel in cratibus vimineis vel pedibus ligati mira facilitate, die Schmach und Beschimpfung der Gefangenschaft; man macht wenig Federlesens mit ihm. Das Hebr. gibt Malv.: ecce Jehova projiciet te projectione viri i. e. fortiter, sicut projicit vir, oder geber als Anrede fassend: o vir, o tu, qui modo fidis viribus tuis et putas te magnum esse. So auch Calm. Erstere Fassung auch bei Ges., Rosenm., Del., letztere bei Hitzig, Ewald, einigen Rabbinern und schon in der syr. Uebersetzung; mit Unrecht meint Kn., die Anrede stehe müßig; sie ist sarkastisch. Kn. bezieht es auf Jehovah, der Ps. 24, 8 gibbor heißt; aber ein so gebräuchliches Wort wie „Mann" ist als Apposition zu Gott doch zu nichtssagend und platt. Die Energie der Rede fordert entweder die zweite Fassung, oder: schleudert dich als armes Menschlein (so Drechs.), wirft dich Menschen in Einem Wurfe (Net.). Das folgende Glied ist nach dem Hebr. et operiet te operiendo, d. h. obruet te ignominia (so Malv., Drechs.) nach der sonstigen Bedeutung von עטה; andere postuliren für hier die Bedeutung: packen, ergreifen nach dem Arabischen (so Kn., Del., Net.).

V. 18 bringt nach dem Hebr. zum Vorhergehenden die nähere Bestimmung durch einen Vergleich und so auch eine nachdrucksvolle Wiederholung: „knäuelnd knäult er dich als einen Knäuel, einen Ball . . .", d. h. zu einem Knäuel wickelt er dich zusammen (Malv. convolvendo convolvet te convolutione tamquam pilam; ähnl. Mald. u. a.); — wie leicht ist es Gott, den aufgeblasensten Stolz recht empfindlich zu demüthigen; widerstandslos soll Sobna in eine unabsehbare Ferne hinausgeworfen werden. Das „weite und breite Land" paßt gut zu Mesopotamien. Dort in weiter Ferne von seinem trotzigen Bau soll er sterben. Sarkastisch ist noch der Zusatz: dort in der Gefangenschaft soll er in Prunkwagen sich zeigen; da mag er seinen Pomp entfalten; est perquam festive dictum For. Eine Schande für das königliche Haus ist er eben durch die untheokratische Gesinnung, und doch sollte er seiner Stellung nach diesem Hause dienen, sein Bestes befördern. Doppelt wahr ist der Vorwurf, weil Ezechias ein theokratisch gesinnter König war.

Wie in der ersten Hälfte dieses Kapitels, ist auch hier die Rede rückschreitend gehalten vom Endresultate zum Anfang des Sturzes und der Verwerfung, d. i. zu dem, was zunächst den Sobna treffen wird. V. 19: **„Und ich werde dich von deinem Posten stoßen und deines Amtes entsetzen."** Das die erste Stufe. An seine Stelle soll ein Würdigerer treten, der von theokratischer Gesinnung beseelt ist. Wann und wie die Drohweissagung in Erfüllung ging, läßt sich beim Mangel aller weiteren Andeutungen nicht bestimmen. Die Vermuthung liegt nahe, daß der fromme König Ezechias den vom Propheten gebrandmarkten Sünder, diesen „Schandfleck" seines Hauses alsbald seines einflußreichen Postens entsetzt habe; beim assyrischen Kriegszuge, als so viele jüdische Städte genommen wurden (4 Kön. 18, 13; vgl. zu Kap. 10 oben) mag er dann in die assyrische Gefangenschaft gerathen und ins weite und breite Land abgeführt worden sein.

V. 20: **„Und es wird sein an jenem Tage: berufen werde ich meinen Diener Eliakim, Helkia's Sohn,"** V. 21: **„und ihn bekleiden mit deinem**

Kleide und mit deinem Gürtel ihn kräftigen und deine Gewalt in seine Hand legen; wie ein Vater wird er sein den Bewohnern Jerusalems und dem Hause Juda."

Die ehrende Bezeichnung „Diener Jehovahs, Knecht", die so oft den Propheten Gottes und insbesondere David zu Theil wurde, bezeichnet die theokratische Gesinnung Eliakim's, und gibt zugleich den Grund seiner Wahl und seiner Befähigung, im Hause Davids auch nach dem Geiste Davids Verwalter zu sein. Der Berufung folgt die Ausstattung mit der Amtskleidung als nähere Bestimmung. Insignibus vestimentis dignitatis tibi detractis ornabo eum (Malv.). Diese bestand nach unserer Stelle in einem besonderen Leibrocke und kostbaren Gürtel. Mit diesen Abzeichen der Würde und Gewalt wird ihm diese selbst ausdrücklich noch übertragen, zugleich aber die Richtung und Gesinnung der väterlichen Vorsorge, Milde und weisen Strenge gekennzeichnet, mit der er seines Amtes walten werde. Schon dieser Zusatz gibt zu erkennen, daß die Würde eines Verwalters sich nicht bloß auf die Besorgung der Dienste eines Haushofmeisters beschränkte, sondern daß, wie bei den fränkischen Hausmeistern (major domus) sich die Befugnisse viel weiter erstreckten. Dafür spricht außerdem der Titel „Vater", vgl. Gen. 45, 8; 1 Macch. 11, 31, wenngleich hier nomen et omen gilt und sein väterlicher Gebrauch der Würde betont wird im Gegensatz zu Sobna. Die Machtbefugniß wird noch durch ein Symbol erklärt. V. 22: **„Und geben werde ich den Schlüssel des Hauses Davids auf seine Schulter; er öffnet und Niemand ist, der schlösse; er schließt und Niemand ist, der öffnete."**

Zum Ausdruck bemerkt Mar.: per *clavem* honorem intelligit, qui *onus* est et humeris incumbere videtur. Das Sinnbild der Schlüsselübergabe besagt: plenam administrationem regni secundo loco a rege committam ei (Malv., For. u. s. f.). Ihm sind mit dem Schlüssel die Vorräthe und Schätze nebst dem ganzen Hauswesen anvertraut, er schaltet und waltet als Hausmeister, als Verwalter und Stellvertreter seines Herrn und Niemand ist befugt oder mächtig genug, ihn zu hindern oder seine Verfügungen (mögen sie nun Austheilung, Entziehung oder Vorenthaltung der ihm übertragenen Machtmittel sein) wirkungs- oder rechtlos zu machen. Wohl zu beachten ist die Erwähnung des Hauses Davids. Gut For.: quia ad mysterium respiciebat Isaias, domus *David* mentionem facit, in qua regnaturus erat Christus Dominus. Es ist die theokratisch-messianische Bezeichnung; der Schlüssel dieses Hauses somit das Sinnbild der Verwaltung der diesem Hause anvertrauten Befugnisse und Gnaden. Die ausgedehnteste Verwaltungsvollmacht wird einem Stellvertreter, der selbst nicht dem Hause Davids angehört, übertragen, daß er Ausspender und Vermittler der dem David und seinem Geschlechte anheimgegebenen Gnaden und Schätze sei. Soll diese Uebertragung nicht bedeutungsvoll sein? Sie ist es, als Wink für Juda, der fleischlichen Abstammung nicht zu viel Gewicht beizulegen, es ist die Anbahnung des neutestamentlichen Satzes: Gott kann aus Steinen Kinder Abrahams erwecken. Hiemit bekundet Gott ferner seine Wahlfreiheit; er hat an Davids Haus die Verheißungen geknüpft, aber er kann, wenn er will, den Segen Davids auch durch einen außerhalb des Hauses Davids Stehenden vermitteln lassen. Diese Perspektive wird zugleich eine Warnung für die

Stammhalter des Davidischen Geschlechtes, nicht durch untheokratische Gesinnung ihre eigene Verwerfung herbeizuführen. Eine weitere Bedeutung erhält dieses Stück durch seine Stellung unmittelbar nach der über Jerusalem nach Heidenart verhängten Katastrophe. Die Rechte des Hauses David bleiben auch bei dieser äußersten Strafe über das entartete Volk unangetastet, d. h. die ihm gegebenen Verheißungen bestehen fort, — und darin liegt Trost und Bürgschaft — aber die königliche Linie nehme sich an Sobna ein warnendes Beispiel. Folgt sie dessen Gesinnung, so mag sie durch Hinwegnahme der mit den messianischen Verheißungen nicht nothwendig verbundenen Königsherrschaft bestraft werden, d. h. es mag dann in erweitertem Maße die in der Grundverheißung gegebene Drohung eintreten: qui si inique aliquid gesserit, arguam eum in virga virorum (2 Kön. 7, 14. Die Beleuchtung dieses faktisch eingetretenen Zustandes bei Ezechiel vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1880. 18. Band. S. 43, 49).

Die Katastrophe über Jerusalem ist die Frucht der untheokratischen Gesinnung. Im Gegensatz dazu will Gott recht nachdrücklich hervorheben, daß nur die theokratische Herzensstimmung auf bleibenden Segen und dauerndes Glück der Einzelnen und der Geschlechter Anspruch habe, und daher fährt die Verheißung an Eliakim fort:

V. 23: **„Und festigen will ich ihn als Pfahl an einem festen Orte und er wird sein zum Ehrenthrone dem Hause seines Vaters;"** V. 24: **„an ihm werden sie befestigen alle Ehre des Hauses seines Vaters, verschiedene Gattungen der Gefäße, jedes kleine Geräth vom Trinkgeschirr bis zu allen Toninstrumenten."**

Der Vergleich ist vom Zeltpflocke entlehnt, der am festen Orte eingerammt, das ganze Zelt stützt und hält, der ganzen Wohnung Bestand und Sicherheit gibt. Humilis quidem pro nostris moribus comparatio est, familiari veterum Hebraeorum stilo nobilis, Calm. cf. Esd. 9, 8. Zach. 10, 4. Ez. 15. Als feste und zuverlässige Stütze und als Ehrenschmuck, der Ehre und Ansehen auf sein Geschlecht überstrahlt, will ihn Gott einsetzen. Als solchen anerkennen ihn auch die Mitglieder seiner Verwandtschaft. In ihm concentrirt sich und beruht der Glanz seines Hauses; er verleiht allen Sicherheit und Bestand. Der Seher malt das vom Pfahl oder Zeltpflock angeregte Bild in großer Ausführlichkeit aus, aber so, daß der Pflock höher und größer gedacht wird. Hebr. V. 24: „und sie hängen an ihn alle Herrlichkeit des Hauses seines Vaters, die Sprößlinge und Schößlinge, alles kleine Geschirr vom Geräthe der Becken bis zum Geräthe der Krüge." Sein Geschlecht erscheint als ein zahlreiches, aber bisher ziemlich niedriges und unbekanntes, worauf auch der im Hebr. für Schößlinge gewählte Ausdruck und das „kleine Geräthe" hindeutet. Aber es ist in Israels Geschichte nicht das erste Mal, daß Gott die Männer seiner Wahl aus dem Staube erhebt und einem stolzen Sobna und einer vornehmen, aber untheokratischen Partei gegenüber (die der Prophet offenbar 22, 2 vgl. mit V. 13, 14 im Auge hat) war eine solche Erhebung und Belohnung der echten Herzensgesinnung mehr als je am Platze.

Diese Erhöhung des „Dieners Gottes" und die Erniedrigung des Stolzen und ihren inneren Zusammenhang in Gottes Plane stellt der Seher noch dar,

indem er an die Zeit der Erhöhung des Eliakim nochmals den Sturz Sobna's anknüpft.

V. 25: **„An jenem Tage, spricht der Herr der Heerschaaren, wird weggenommen der Pfahl, der an einem sicheren Orte befestigt war, und zerbrochen und er wird fallen und alles, was an ihm hing, wird zu Grunde gehen, weil der Herr gesprochen hat."**

Der Seher bleibt im selben Bilde. Mit Recht. Denn die äußere Stellung und Würde war dieselbe; auch Sobna hätte ein Stütz- und Glanzpunkt sein und bleiben können; das Amt im unvergänglichen Hause Davids war gewiß der sicherste Grund und Boden; oder was könnte sicherer sein, als einem Hause dienen, dem die göttliche Verheißung ewiger Herrschaft zu Theil wurde? Allein dieser Pfahl erhält ein ganz anderes Loos — und darin besteht das Nachdrucksvolle der Beibehaltung des gleichen Bildes. Der Herr hat ihn verworfen und mit ihm sinkt sein Geschlecht; deposuit potentes de sede.

Die Beibehaltung desselben Bildes hat Manche verleitet, auch V. 25 von Eliakim zu erklären; auch er werde nach einiger Zeit von Gott verworfen werden. So bereits die chaldäische Paraphrase, Hier. und, wie es scheint, Eusebius, und von Neueren Drechs., Del., Schegg.

Diese Ansicht hat schon ihre Schatten auf die Auslegung von V. 24 geworfen. Am stärksten tritt dieses bei Del. hervor, der dort bereits Neffen- und Vetternbegünstigung findet und allen Ernstes glaubt, die so ehrenvoll für Eliakim lautende Weissagung sei hier mit einem Male in einen satirisch-gefärbten Ton umgeschlagen; es nehme auch mit Eliakim, dessen Anfang so herrlich sei, ein schimpfliches Ende. Schegg verwirft zwar die Anklage auf Nepotismus mit Recht, „da es ja Gewohnheit des Isaias ist, ein einmal gewähltes Bild gerne nach seinen Einzelheiten poetisch zu zergliedern"; aber auch ihm ist die Hinweisung „auf V. 23 zu klar, als daß wir von Eliakim abgehen dürften". Die Hindeutung ist freilich da, aber sie kann jedenfalls auch so motivirt werden, wie oben in der Erklärung geschehen; und dadurch wird der Hinweis auf Sobna erst recht nachdrucksvoll, seine Verwerfung recht markirt. Und so muß der Vers gefaßt werden. Die Gründe, die exegetisch dazu nöthigen, sind folgende: 1) für Eliakim wird die theokratische Gesinnung als Grund und Befähigung seiner Wahl hervorgehoben; es ist ohne zwingenden Grund nicht anzunehmen, daß Eliakim in Sobna's Geleise einlenke und der Seher das in Einem Athem mit seinem Lobe sagen wolle, 2) die Art seiner Amtsführung erit quasi pater . . . hält alle Verdächtigung, die Del. in V. 24 finden will, fern, wenn der Seher nicht eine Ironie auf seine eigene Weissagung schreiben will, 3) in die illa V. 20 und 25 entsprechen sich. Eliakim wird berufen, Sobna verworfen: beides hängt innerlich zusammen; 4) der emphatische Schluß, quia Dominus locutus est, weist deutlich auf den Anfang V. 15 hin: dort aber wird das Wort des Herrn an Sobna durch den Propheten gerichtet und ihm der Sturz angekündigt; wenn also einer stürzt, weil der Herr geredet hat, so kann nur Sobna, an den das Wort erging, gemeint sein; nicht Eliakim, an den kein Gotteswort ergeht — es wird nur V. 20 in Aussicht gestellt — und dessen Sturz jedenfalls noch nicht verkündet ist, also auch nicht durch einen bereits ergangenen Gottesspruch begründet werden kann; 5) die gegebene Erklärung läßt die Erhöhung Eliakims

auf dem dunkel gezeichneten Hintergrund erst wirksam erscheinen, da der Strafe für untheokratische Gesinnung Heil, Segen und Bestand der theokratischen gegenübergestellt wird. Dem Schattenbilde tritt ein Lichtbild entgegen. Konnte es sittlich wirken, wenn ein Untergang beide trifft? oder soll der Seher, nachdem er so geflissentlich das Gottesgericht aus der gottwidrigen Gesinnung begründet hat, nun ein Beispiel anfügen wollen eines Dieners Gottes, der, ohne daß eine Aenderung seiner Gesinnung bemerkt würde, in denselben Ruin verwickelt wird? 6) Schließlich ist auch eine derartige zusammenfassende Rekapitulation bei Isaias nichts Ungewöhnliches, vgl. 19, 22; 16, 14; 21, 16.

Knobel bemerkt daher ganz richtig: „ganz passend wird am Schluß der Drohweissagung die Hauptsache wiederholt und damit zugleich die unmittelbar voranstehende Verheißung an Eliakim begründet.“ Wenn er aber meint, „daß der Verfasser das von Eliakim gebrauchte Bild, welches seiner Phantasie einmal vorschwebt, auch von Sobna braucht, welcher für seine Familie bis dahin auch ein Ehrenthron war, kann nicht auffallen“, so hat uns die Erwägung des Zusammenhanges einen besseren Grund für die Beibehaltung des gleichen Bildes an die Hand gegeben.

Die meisten Erklärer haben auch die Beziehung von V. 25 auf Sobna festgehalten: so Cyrillus, Theodoretus, Lyranus, Vatablus, Sanchez (und von ihm angeführt Dionysius, Sasbout u. a.), Mald., Sa, a Lap., Malv., Tir. (und bei ihm Alvarez), Calm., Gord., Lowth, Rud. Gualtherus (homiliae 327) — J. Chardin, Ant. Martini (in den betreffenden Bibelübersetzungen).

11. Tyrus.

Der Seher hat die Gerichte Gottes nah und fern, im Süden, Osten und Norden geschildert, ebenso das von Babylon heranziehende Gewitter über die kleineren Wüstenstämme und über Jerusalem selbst vorgeführt — es erübrigt noch die stolze Macht im Westen, die Beherrscherin der Meere, die einflußreiche Kulturmacht der alten Welt, Phönizien, das durch seinen Handel und seinen unsittlichen Götzendienst so recht den Weltpomp und das Weltverderben in sich ausprägte. Zeigt Assur, Aegypten, Babel vorzugsweise die in Waffen starrende feindselige Macht, so ist Phönizien Feind des Reiches Gottes durch die Verführungen des Reichthums, der Genußsucht, des Wohllebens, des ganz an die Erde und ihre Schätze geketteten Materialismus.

Bei der schon oft betonten Grundtendenz unseres Abschnittes folgt nun so passend als möglich diese Macht im Westen, nachdem Süd und Nord und Ost abgehandelt sind, und das von Babylon ausgehende Gottesgericht eben auch Tyrus treffen soll. So erst sind Gottes Gerichte allseitig und vollständig entrollt und die grundlegenden Gedanken (2, 12; 8, 9. 10) in historisch-prophetische Gemälde, in die volle Erfüllung, umgesetzt.

Daher folgt Kap. 23. Last über Tyrus.

a) V. 1—14.

Das Orakel ist dichterisch lebhaft gehalten. Der gewaltige Eindruck, den Tyrus' Sturz und Demüthigung fern und nah (V. 1. 5. — 2. 6)

wegen der früheren Macht und der jetzigen Ohnmacht (V. 3. 4. 7) hervorbringt, ist in den sieben ersten Versen mit ungemeiner Frische und in reicher Scenerie geschildert. Daran reiht sich naturgemäß die Frage V. 8 u. f., wer hat das über Tyrus zu Stande gebracht, warum, wie ist Tyrus gedemüthigt (V. 8—13)? und V. 14 kehrt jetzt nach dieser Motivirung zum anfänglichen Klageausbruch zurück.

V. 1: **„Heulet, Schiffe des Meeres, weil verwüstet ist das Haus, von wo sie zu kommen pflegten; vom Lande Kethim aus wurde es ihnen kund.“**

Das Endresultat ist hier des Affektes wegen an die Spitze gestellt, und damit zugleich eine lebhafte Eröffnung der Scene gewonnen. Die Schiffe, oder nach dem Hebr. die Tharsisschiffe, die großen nach den fernen Küsten von Tartessus fahrenden Segler sollen ein Klaggeschrei erheben, weil der Hafen, die Stätte ihrer Heimkehr und Ausfahrt, nicht mehr ist. Während sie aus fernem Westen hoffnungsfroh heransegeln, bringt ihnen bereits von Cypern (?) aus die Unglücksbotschaft entgegen, „es ist verwüstet worden, so daß kein Eingang mehr“ (Hebr.). Wirkungsvoll ist es, daß die erste Kunde über die weiten Meere hindringend und dort das Echo der Klage findend dargestellt wird. „Heulet ihr Schiffe von Tharsis“ trifft gleich den Lebensnerv und den prunkenden Stolz von Tyrus. Tharsisschiffe könnte wohl auch Meeresschiffe im Allgemeinen besagen; hier jedoch denkt man sie sich besser wirklich aus Tharsis, Tartessus im südlichen Spanien heransegelnd — da dringt auf einmal zu ihnen der Schreckensruf. Kittim sind die Κιτιεῖς, Bewohner von Κίτιον, ein Name, der von ganz Cypern, aber auch in noch weiterem Sinne gebraucht erscheint. Letzteres Gen. 10, 4 überhaupt von den Inseln des Mittelmeeres, 1 Macch. 1, 1 von Macedonien. Kitium auf Cypern war phönizische Kolonie (Hier. quaest. in Gen. 10 denkt an diese Stadt), und der Name findet sich auch auf phönizischen Münzen (vgl. Winer s. v. Ges. s. v.). Für unsere Stelle, und wohl auch Jer. 2, 10 empfiehlt sich die weitere Fassung, als die mehr dichterische. Sie ist jedenfalls auch Num. 24, 24 anzunehmen, d. i. westliche Küstenvölker.

Die Wirkung in die weite Ferne bekundet schon die Größe der eingetretenen Katastrophe. Jetzt folgt der Eindruck auf die in der Nähe Befindlichen — der Vergleich der früheren Macht und Pracht mit der gegenwärtigen Ruine.

V. 2: **„Verstummet, ihr Inselbewohner! Kaufleute aus Sidon, die Meeresfahrer, füllten dich an,“** V. 3: **„auf vielen Wassern ward die Saat des Nil, die Ernte des Flusses, ihre Frucht; sie ward der Markt für die Völker.“**

Die insulare Lage paßt am besten zur Kennzeichnung des phönizischen Welthandels, und die Tyrier rühmten sich ihrer als eines natürlichen Bollwerkes. Daher ist die Aufforderung an die Inselbewohner, vor Entsetzen und Schmerz zu verstummen, um so wirkungsvoller. Das Unerwartete und Gräßliche des Sturzes findet in dem starren und stummen Entsetzen seinen Ausdruck. Inseltyrus, 3—4 Stadien vom Festland entfernt, aber 30 Stadien nördlicher als Landtyrus, 22 Stadien im Umfange, war durch eine ziemlich seichte Meerenge vom Lande getrennt. Das Hebr. „Bewohner der Küste“ kann auch auf ganz Phönizien bezogen werden. Drei Züge schildern die

frühere Macht: sidonische Kaufleute waren in Menge da und beherrschten die Meere; Sidon, die Mutterstadt Phöniziens, gab dem ganzen Lande den Namen; Tyrus war also Mittel- und Sammelpunkt der phönizischen Großhändler und ihres Reichthums. Speziell sodann wurde der Reichthum des Nilstromlandes, Aegyptens Getreidevorräthe, auf dem Meere als reicher und lohnender Gewinn nach Tyrus gebracht; und hier war der große Weltmarkt, an den die alten Völker, civilisirte und Barbaren, ihre Waaren ablieferten, von dem sie ihren Bedarf bezogen. So groß und wichtig — und jetzt! Letztere Aussage mit Kn. auf den Getreidehandel zu beschränken, liegt kein Grund im Text; eher könnte man mit Drechs. in der zweiten den Gedanken finden, daß sie Aegyptens, des sonst so abgeschlossenen und sich abschließenden Landes, Erzeugnisse weit und breit über viele Meere hin zu reichem eigenem Erwerbe verfahren. Andere fassen V. 3 als einen versteckten Vergleich: Phönizien habe seine Ernte auf dem Meere, ihm werfe das sonst unfruchtbare Meer eine reiche Nilernte ab (so Mald., Hitz., Kn.). Doch dieser sensus subtilior, wie ihn Mald. lobend nennt, diese „änigmatisch-witzige Bemerkung" (Kn.) liegt zu weit ab, weil Aegypten thatsächlich Kornkammer für Phönizien war.

Doch jetzt ist diese Herrlichkeit und dieser Ueberfluß vorbei.

V. 4: **„Schäme dich, Sidon; denn es spricht das Meer, die Veste des Meeres: ich habe nicht gekreißt, nicht geboren, Jünglinge nicht erzogen, zur Vollreife Jungfrauen nicht herangebracht."**

Sidon, die alte Mutterstadt, soll erröthen und sich schämen; denn ihre stolze Tochter, Neutyrus, die ihren Ruhm auf's Meer setzte und sich die unüberwindliche Meeresveste nannte, muß jetzt ihre völlige Ohnmacht und Verlassenheit laut und offen eingestehen. Tyrus ist als Mutter gedacht, die urplötzlich alle Kinder verloren, als hätte sie nie geboren oder kein Kind zur Altersreife erzogen; ohne Stütze steht sie da; aller Arbeiten Erfolg ist plötzlich dahin, wie zerronnen (vgl. Cyr., Procopius).

Tyrus' Fall wirkt auf ganz Phönizien. Daher die Anrede an Sidon. Das Meer hatte gewissermaßen gemeinschaftliche Sache mit Tyrus gemacht, Meer und Tyrus erscheinen verschwistert und innigst verbunden; daher stellt sich die Klage von Tyrus als Klage des Meeres dar, „es spricht das Meer", denn „des Meeres Veste" als bloße nähere Bestimmung von „Meer" anzunehmen (Ew., Del.), ist für eine so lebhaft dichterische Stelle zu matt — es zu fassen, „vom Meer her hört man sagen" (Kn.), heißt die poetische Personifikation willkürlich zu einer nichtssagenden Redefigur abschwächen. Passend versteht man unter den Kindern von Tyrus auch die von da aus gestifteten Colonien (Mald., Mar., For.), die den Ruin der Mutterstadt nicht aufhalten konnten und sammt der Blüthe der einheimischen Bevölkerung für Tyrus verloren gingen.

Vom Eindruck in der Nähe führt uns der Seher zu den in die weite Ferne sich erstreckenden Wirkungen. V. 5: **„Sobald man es hört in Aegypten, werden sie wehklagen bei der Kunde über Tyrus."** Aegypten konnte an Tyrus vortheilhaft seinen Getreideüberfluß absetzen und Werthvolles dafür eintauschen; besonders aber war Tyrus nebst Phönizien in den Kämpfen zwischen Assur (Chaldäa) und Aegypten eine wichtige Position; nach seiner

Bezwingung war für einen entscheidenden Angriff auf Aegypten selbst der Rücken gedeckt, wie denn auch in der That Nabuchodonosor sich von Tyrus nach Aegypten wandte. Der Fall von Tyrus ist also auch so unheilverkündend für Aegypten. Gut Men.: dolebunt, quia magnus illis quaestus peribit et quia par exitium sibi timebunt.

Und die Bewohner von Tyrus selbst, was erübrigt ihnen? V. 6: **„Flüchtet über die Meere, heulet ihr Inselbewohner!"** V. 7: **„ist das nicht die eurige, die seit den frühen Tagen ihres Alters sich rühmte? Tragen werden sie ihre Füße weithin zur Wanderung."**

Flucht, Geheul, Abführung in die ferne Gefangenschaft (Transportation nach Chaldäa), wohin sie zu Fuß wandern müssen, steht ihnen bevor. Gut Tir.: vel fugient vel capti in exilium abducentur. Tyrus' Erniedrigung ist um so staunenswerther, da die Stadt auf ihren altbewährten Ruhm und Glanz stolz pochte und in der langen Blüthe ihrer Macht die sichere Bürgschaft ihrer Unüberwindlichkeit erblickte. Wie ist all dieses Rühmen zu Schanden geworden? ein Stachel, der das Unglück noch fühlbarer macht. Das will die Frage des Sehers besagen. Hier. bemerkt: legimus in historiis Assyriorum, obsessos Tyrios postquam nullam spem evadendi videbant conscensis navibus fugisse Carthaginem, seu ad alias Jonii Aegaeique maris insulas; und Malv. fügt als weitere Illustration hinzu: in Alexandri obsidione Tyrios conjuges liberosque devehendos Carthaginem curasse et senio confectos, Diodorus Siculus (17 n. 583), Curtius (4, 3) produnt. Nach der Angabe Herodots schrieben zu seiner Zeit tyrische Priester ihrer Stadt ein Alter von 2300 Jahren zu; nach Josephus (Antiq. 8, 2) ist Tyrus 240 J. vor dem Tempel erbaut; Strabo heißt sie nach Sidon die älteste und größte Stadt Phöniziens, Curtius: Tyrus et vetustate originis et crebra fortunae varietate ad memoriam posteritatis insignis (vgl. Malv.).

Etwas abweichend im Hebr.: „flüchtet nach Tharsis (Tartessus) . . . ist das euch die frohlockende, deren Ursprung in der Urzeit Tagen?" d. i. ist diese Ruine jene ihres lustigen und üppigen Treibens wegen berühmte und berüchtigte Stadt? Ez. 26, 13 et quiescere faciam multitudinem canticorum, et sonitus cithararum tuarum non audietur amplius.

Von der Betrachtung des Sturzes wendet sich der Seher zur Erwägung der auch hier sichtbaren höheren Pragmatik der Geschichte, zu den theokratischen Gesichtspunkten, die auch aus Tyrus' Geschicken beleuchtet werden sollen. Den Uebergang bildet V. 8: **„Wer hat solches beschlossen über Tyrus, die ehedem Gekrönte, deren Händler Fürsten, deren Kaufleute die Vornehmen der Erde sind?"** Die effektvolle Frage bringt die Wichtigkeit der damit eingeleiteten Erörterung zum Ausdruck; der Hinweis auf die dereinstige Größe läßt Tiefe und Umfang des Gerichtes schärfer hervortreten. Tyrus, die Kronenspenderin (nach dem Hebr., auch bei Malv., Mar.), welche in den Colonien und unterworfenen Ländern Diademe vergab, Könige einsetzte (vgl. V. 11), sie selbst eine Stadt von Fürsten, so angesehen, reich, mächtig waren ihre Bürger.

Antwort und Begründung gibt V. 9: **„Der Herr der Heerschaaren hat solches beschlossen, um in den Staub niederzuwerfen den Hochmuth aller**

Herrlichkeit, und in Schmach zu stürzen alle Vornehmen der Erde." Die Grundnorm 2, 12 kehrt ausdrücklich wieder: dies Domini super omnem superbum ... Dominus exercituum hier um so treffender, weil er die Heere der Weltmächte zur Demüthigung von Tyrus gebraucht. Tyrus' Paläste, Tempel, Pracht- und Befestigungsbauten u. s. f. sollen ebenso wie die stolzen Einwohner dem Gerichte verfallen.

Wie gründlich mit jenen aufgeräumt wird, sagt Ezechiel: et dabo te in limpidissimam petram, siccatio sagenarum eris.... Freilich hatte das erste Gericht über Tyrus noch nicht diesen Enderfolg. Ein empfindlicher Schlag für Tyrus ist der Abfall der Colonien; dadurch erlischt dessen Nimbus; er ist aber eine Folge der Niederlage und Demüthigung der Mutterstadt, und zugleich ein Mittel, die von Gott beschlossene Schmach über Tyrus zu bringen. Daher die weissagende Aufforderung V. 10: **„Durchziehe dein Land, wie ein Strom, Tochter des Meeres; du hast keinen Gürtel mehr."** Hebr. „überfluthe dein Land, wie der Nil, Tochter Tharsis" — die ferne Colonie Tartessus mag jetzt frei und ungehindert, wie der Nilstrom nach durchbrochenen Dämmen (Stromgürteln) sich bewegen und ausbreiten; die hemmende und beengende Oberherrschaft der eifersüchtigen Mutterstadt, die das selbständige Aufblühen der Colonie und das Heranwachsen zu eigener Macht nicht duldete, ist ja gebrochen. „Das freie Durchziehen eines Landes ist Zeichen der Besitznahme und Herrschaft (Gen. 13, 17); wer als Fremdling ein Land betritt, muß eine Abgabe erlegen und darf erst dann das Gebiet durchziehen. So noch heute bei den Arabern; vgl. Niebuhr Arab. S. 381" (Kn.). — Unrichtig haben die älteren Erklärer filia maris auf Tyrus bezogen.

Triumphirend verkündet der Seher, wie in dieser Verschiebung der politischen Verhältnisse sich Gottes Machtwirkung zur Demüthigung von Tyrus offenbare. V. 11: **„Seine Hand hat er ausgestreckt über das Meer, erschüttert die Reiche; der Herr erließ ein Aufgebot gegen Kanaan, um seine Helden zu vernichten."**

Wie der Herr einst seine Hand ausstreckte und die Aegypter vernichtete (Ex. 15, 12), so jetzt über das Meer und die fernen Küsten, den Tummelplatz der phönizischen Herrlichkeit; seine Machtwille, den die ausgestreckte Hand bekundet, erschüttert, regt auf, bringt Reiche in Angst und Furcht; Reiche stehen hier ganz allgemein, von den Weltreichen, die er als seine Gerufenen gegen Tyrus senden will, und von den Colonien Phöniziens, denen er Abschüttelung des tyrischen Joches gebietet, denn wie und wozu diese Erschütterung, besagt die zweite Hälfte; es ist ein Aufgebot, ein Kriegsbefehl gegen Kanaan, d. i. Phönizien. Der Name ist hier im engsten Sinne nach dem Gebrauche der Phönizier selbst angewendet; so auf phönizischen Münzen (vgl. Gesen., Thes. s. v.) und der hl. Augustin weiß noch von seiner Zeit zu erzählen, daß sich die punischen Bauern Canani nennen (Expos. ad Rom. § 13. Migne t. 35 c. 2096).

Inhalt und Zweck dieses Kriegsbefehles, den die Reiche, jedes in seiner Art zu verwirklichen haben, gibt V. 12: **„Und er sprach: nicht ferner sollst du dich rühmen, Gewalt erduldende Jungfrau, Tochter Sidon; auf, segle zu den Kethim; auch dort wird dir keine Ruhe sein."** Der Stolz und Uebermuth hat das Strafmaß vollgemacht. Die bevorstehende Schmach wird den ruhmredigen Mund verstummen machen. Tochter Sidon ist Sidon selbst, hier als Mutter-

stadt für ganz Phönizien gesetzt, das in und mit Tyrus getroffen wird. Jetzt soll sie unterjocht werden. Häufig wird die Unterwerfung und Mißhandlung von Städten und Völkern unter dem Bilde der entehrten Jungfrau dargestellt (Am. 5, 2. Nah. 3, 5. Jer. 2, 16. Is. 47, 3. Ez. 16, 37; 23, 10 u. s. f.). Flüchtig aus dem Heimathlande werden die Phönizier in den Colonien, die sie tyrannisch beherrscht haben, auch keine freundliche Aufnahme finden; so ist denn ihre Herrschaft überall gebrochen. Poetisch wirkungsvoll ist die Androhung der unstäten Flucht, auf die keine Ruhe folgen soll; so gejagt und gehetzt mag Sidon freilich des eitlen Prahlens vergessen. Kethim allgemeiner zu fassen empfiehlt sich auch hier. Der Hintergrund ist großartiger: Sidon umherirrend ruhelos auf den Inseln, als wenn die Drohung auf Cypern beschränkt wird.

Den Uebergang zu V. 13 gibt Mald. passend an: exponit, per quos Tyrus vastanda sit, scil. per Chaldaeos; ähnl. a Lap., Tir.

V. 13: **„Siehe, das Land der Chaldäer — ein solches Volk ist vordem nicht aufgestanden, Assur hat es gegründet — in Gefangenschaft führen sie deren Helden, zerstören ihre Häuser, machen sie zu einem Trümmerhaufen."**

Der Zwischensatz, auch im Hebr. ein wahres crux interpretum, ist nach der Erklärung des hl. Hier. übersetzt: ecce, inquit, accolae terrae Chaldaeorum, cujus potentiam nulli populi ante habuerunt et quae ab Assyrio fundata est, transduxerunt robustos Tyri.... Einen geschichtlich richtigen und auch mit den Worten vereinbaren, also einen im Allgemeinen erträglichen Sinn gewinnen wir, falls wir in dem Wortlaute eine zweifache Thatsache ausgesprochen sein lassen: 1) talis populus non fuit, wie Hier. es faßt, als Anerkennung des alten Ruhmes und der alten Bedeutsamkeit der Chaldäer, die ja, wie die neueren Forschungen ergeben haben, seit uralter Zeit am untern Euphrat und Tigris die herrschende Nation waren; 2) quae ab Assyrio fundata est, kann allenfalls gedeutet werden: die Macht der Chaldäer hat vom assyrischen Reiche aus, d. h. nachdem dieses durch Nabopolassar gestürzt, resp. dem babylonischen Reiche war einverleibt worden, also auch durch das assyrische Reich einen bedeutenden Zuwachs, eine Ausdehnung und Steigerung erfahren, und erst, nachdem Assur diesen Beitrag zur Stärkung der babylonischen Macht geliefert, erscheinen die Chaldäer, erscheint Nabuchodonosor, als die von Gott bestellten Strafrichter. Sie mögen also der prophetischen Anschauung sich darstellen als auftauchend hinter dem assyrischen Reich und dieses selbst in sich aufnehmend, in dessen Erbe und Macht eintretend und in dieser Hinsicht als „von Assur gegründet" (vgl. G. Rawlinson, Five Monarchies I. 179; III. 34). So auf Assur gegründet, brechen die Chaldäer los zur Erfüllung der von dem Propheten längst vorherverkündigten Gerichte; hier insbesondere an Tyrus, an Phönizien überhaupt. Der lateinische Text faßt kurz die schon früher gegebenen Momente der Zerstörung zusammen: Gefangenschaft; Verödung der Prachtbauten, so daß von der ganzen Herrlichkeit nur ein Trümmerhaufe übrig bleibt.

Die Auffassungen des hebr. Textes sind hauptsächlich folgende: man sieht darin einen Beleg dafür, daß Assur die in den nördlichen Gebirgen hausenden Chaldäer in dem sogen. Chaldäerlande angesiedelt und sie so erst zu einem Volke gemacht habe, das in staatlicher Ordnung lebte und in die Welt-

geschichte eingreifen sollte (so Drechs., Hitz., Kn.); dabei denkt man an Salmanassars Zeit. Allein diese Annahme ist mit dem, was wir heute über die Chaldäer wissen, schlechterdings unvereinbar. Mißlich ist es auch, wenn man, um dieser Klippe zu entgehen, das Wort Chaldäer, Land der Chaldäer, in einem eng begrenzten und vom sonstigen Gebrauche abweichenden Sinne verstehen will. Neteler schreibt: „Siehe das Land der Kasdim, dieses Volk war nicht, Assur hat es (das Land) für Steppenbewohner bereitet. Da von den Kasdim, die Tyrus zerstören, gesagt wird, daß dieses Volk nicht war, so können sie weder das turanische Volk der Akkadier sein, noch zu den ostsemitischen Kaldi gehören, welche von Arphachsad abstammten und die assyrische Sprache redeten. Das Land, welches Akkad und auch Chaldäa nach den beiden in denselben wohnenden Völkerschaften genannt wurde, ist von Assyrien durch wiederholte Eroberungen und Zerstörungen für Steppenbewohner zubereitet worden. Diese Steppenbewohner müssen zu den aramäischen Nomadenstämmen der syrisch-arabischen Wüste gehört haben. Als sie sich der verwüsteten Gebiete in Chaldäa und Babylonien bemächtigt hatten, gab es neben diesen aramäischen Chaldäern noch Reste der ostsemitischen oder assyrischen und der turanischen Akkadier." Schegg erklärt: „‚nicht sein' von einem Volke heißt keinen unabhängigen Bestand haben. Das Folgende gibt den Grund an, warum es bisher kein Volk war, denn Assur fundavit (fundaverat) in captivitatem (in capt. gehört nach dem Commentar des Hier. und nach dem Grundtext zu fundavit). Im Hebr. lautet das letzte Versglied wörtlich: „Assur hatte es (Chaldäa) gesetzt (bestimmt) zu Wüstenbewohnern" zum Aufenthalte für Wüstenbewohner, d. i. verwüstet, zertreten. Fundare in captivitatem ist wohl = ponere in captivitate, gefangen, unterjocht halten. Die Assyrier suchten jede Kräftigung Babylons zu verhindern." Der erste Theil dieser Erklärung ist mit der Geschichte von Chaldäa im Widerstreit —; die Beziehung fundare in captivitatem ist im Commentar des hl. Hier. nicht zu finden. Seine Erklärung (vgl. oben) schließt sie vielmehr aus.

Eine andere Deutung der Stelle hat Del. vorgeschlagen (h. l. und Proph. Hab.); „Assur (d. i. Ninive, als Objektsakkusativ) — angewiesen hat es selbes den Wüstenthieren. Der Prophet bezeichnet die Chaldäer, dieses Volk, welches obgleich uralt, doch seither sich nicht als welterobernd hervorgethan hat, sondern den Assyriern unterworfen war, jetzt aber, nachdem es (durch das medisch-babylonische Heer unter Nabopolassar) Assur, d. i. Ninive zerstört hat, zur Herrschaft gelangt ist, als die Zerstörer der Paläste von Tyrus". Denselben Gedanken fand schon in unserem Verse Malv.: volunt esse argumentum a majore ad minus ... nam si a Chaldaeis eversi sunt Assyrii, quid mirum — Tyrios a Chaldaeis devastari. ... Chaldaei excusso Assyriorum imperio novam dynastiam Babylone condiderant cf. 4 Reg. 22, 12; obgleich bei ihm der Zwischensatz dennoch wie gewöhnlich erklärt ist: Assyrii construxerunt in Chaldaea urbes iis, qui prius in deserto sub tentoriis habitabant.

Diese Auslegung dürfte befriedigen, falls man das hic populus non fuit sehr relativ faßt in Bezug auf Israel und Juda, die es bisher mit den Assyriern zu thun hatten, während nun die chaldäische Weltmacht als tonangebend auf den Plan treten soll. Schließlich hat man auch den Knoten

zerhauen und einen „alten Schreibfehler“ Chaldäer statt Kananäer gefunden; alt müßte er freilich sein, da er sich in allen alten Uebersetzungen findet; allein diese Annahme, der Ew., Himpel beistimmen (Tüb. Quartalschr. 1875, S. 552), scheint doch gegen das einmüthige Zeugniß aller kritischen Hilfsmittel zu sehr zu verstoßen und nur einer Schwierigkeit auf recht billige Weise aus dem Wege zu gehen. Außerdem setzt V. 13b „sie errichten ihre Belagerungsthürme, zerstören Kanaans Paläste . . .“ die Nennung der Sieger und Zerstörer voraus, gleichwie es der isaianischen Darstellung entspricht, nachdem er den Herrn als Urheber genannt und ein von ihm erlassenes Kriegsaufgebot erwähnt (V. 9, 11), auch die von ihm erwählten und aufgebotenen Kriegerschaaren zu bezeichnen (vgl. 5, 25. 26; 13, 3. 17). Zudem weist die Stellung des Orakels selbst und die gleich folgenden 70 Jahre deutlich auf Babylonier als Vollstrecker hin, die also kaum durch einen Schreibfehler in den Text gekommen sind.

Ebenso ist es geschichtlich rein unmöglich, Assur als Vollstrecker dieses Gerichtes, oder wenigstens als Anfänger desselben zu bezeichnen. Man hat aber keinen Grund, Assur hier im weiteren Sinne zu nehmen bei Isaias, der wohl weiß, daß hinter der assyrischen Monarchie eine babylonische ersteht (vgl. Kap. 13. 39).

Passend schließt nach Darlegung des ganzen Unheiles und dessen allseitiger Motivirung das Orakel mit der Rückkehr zu V. 1: d. i. mit der Aufforderung zur Klage: V. 14: **„Heulet, ihr Meeresschiffe, denn verwüstet ist eure Veste.“**

Stellung des Orakels und die deutliche Hinweisung in V. 13 verbürgen uns, daß der Seher die Züchtigung von Tyrus durch Nabuchodonosor im Auge hatte, eben dieselbe, von der später Ezechiel Kap. 26 weissagt. Dasselbe bezeugen auch die Ereignisse selbst. Denn eine Beziehung des Orakels auf Assur, die Ges., Umbr., Kn. wollen, ist undenkbar, falls man nicht ein Interesse hat, den Seher gerade das Gegentheil von dem prophezeien zu lassen, was wirklich eintrat. Aus dem von Josephus (Antiq. 9. 14, 2) aufbewahrten Berichte des Menander, der aus Tyrischen Annalen geschöpft ist, ist der Sachverhalt folgender: Sidon, Arce, Alttyrus waren von Tyrus abgefallen und hatten sich dem Assyrer unterworfen. Nur Tyrus nicht, das unter König Eluläus durch glückliche Unterwerfung der rebellischen Cyprier (Κιτταῖοι) eben einen neuen Aufschwung genommen hatte. Salmanassar rückt gegen Tyrus heran; die Phönizier selbst müssen ihm ein Contingent von 60 Schiffen und 800 Ruderern stellen. Allein die Tyrier zerstreuen mit 12 Schiffen diese Flotte und machen 500 Gefangene. „Durch diese That erwarben sich die Tyrier einen nicht geringen Ruhm der Seetüchtigkeit.“ Der König ließ Wächter an dem Flusse und den Wasserleitungen zurück, um den Tyriern das Süßwasser abzuschneiden. So mußten die Tyrier sich fünf Jahre lang mit Cisternenwasser behelfen. Soweit Menander. Auch Sargon, der die von Salmanassar begonnene Belagerung fortsetzte, mußte sich unverrichteter Dinge zurückziehen. Sennacherib freilich eroberte die Stadt und setzte an die Stelle von Elulis Tubaal als assyrischen Vasall, allein eine Schwächung von Tyrus, wie unser Orakel sie beschreibt, trat nicht ein. „Zor (Tyrus) hatte die Wunden, die ihm Sargon und Sennacherib geschlagen, rasch ver-

schmerzt" (so Busch, Gesch. d. Or. II. 250. vgl. I. 331. II. 247). Daraus erhellt, daß die Drohweissagung gegen Tyrus erging, als dieses nach dem Siege über Salmanassar mehr als je seiner Unüberwindlichkeit sich rühmen mochte (so Malv., Drechs.).

Wie schon Hier. bemerkt: manifestius et plenius Ezechiel propheta et subversionem Tyri et causas subversionis exponit. Die Prophetie des Zeitgenossen der Eroberung, des Ezechiel, schließt, auch rein menschlich historisch genommen, jeden Zweifel an der wirklichen Eroberung Tyrus' durch Nabuchodonosor aus; seine Aussage 26, 11—14 lautet zu bestimmt, und selbst wer nur vaticinia ex eventu zugeben wollte, müßte hier die historische Thatsache annehmen, um die Einreihung einer solchen Prophetie für erklärlich ansehen zu können. Was 29, 18 von dem schweren Dienst steht, den Nabuchodonosor und sein Heer geleistet, und wie sie keinen Lohn erhalten, bestätigt, genau besehen, nur die historische Erfüllung obiger Prophetie. Denn der Prophet spricht von einem Dienste (servitus, qua servivit *mihi* adversus eam, von einem opus, quo servivit adversus eam V. 19. 20). Mit diesem Ausdrucke des im Auftrage Gottes und für Gott geleisteten Dienstes weist Ezechiel so formell als möglich auf die vorhergegebene Weissagung hin 26, 3 ecce ego super te, Tyre . . . 6 ecce ego adducam ad Tyrum Nabuchodonosor und was den nicht erhaltenen Lohn (trotz des Falles von Tyrus) betrifft, so bemerkt treffend Hier., die Tyrier hätten, als die Einnahme der Stadt unabwendbar schien, alle Kostbarkeiten an Gold, Silber, Gewändern und Geräthen auf die Schiffe geschafft und in Sicherheit gebracht, ita ut capta urbe nihil dignum labore suo inveniret Nabuchodonosor (in Ez. 29, 17).

Obgleich die außerbiblischen Anzeichen für eine wirkliche Eroberung von Tyrus nicht gerade durchschlagend sind, zeigen sie doch, daß Nabuchodonosor jedenfalls als Sieger abgezogen ist. Denn einige Zeit nach der Belagerung holen sie sich, wie Josephus aus phönizischen Quellen anführt, zwei ihrer Herrscher, Merbal und Eirom, aus Babylon. Daß die phönizischen Berichte die Thatsache verschwiegen, ist ebenso wenig auffallend, als daß in den ägyptischen und assyrischen Inschriften nur Siege und glorreiche Thaten erwähnt werden, die Niederlagen oft nur durch ein beredtes Schweigen über den Ausgang durchblicken. Darum ist jenes Zugeständniß sicher ein Zeichen der Niederlage. Noch mehr, Josephus (c. Ap. 1, 20) weiß, daß phönizische Archive über Nabuchodonosor berichten, er habe Syrien und ganz Phönizien sich unterworfen (καὶ τὴν Φοινίκην ἅπασαν κατεστρέψατο). Das spricht deutlich genug; wäre Tyrus nicht unterlegen, so hätte man dieses sicher ruhmredig hervorgehoben (vgl. Drechs., Del. ad h. l. Schegg; Rawlinson III. 53). Hat Nabuchodonosor auch Tyrus erobert, so ist doch nicht jene Zerstörung unmittelbar eingetreten, die Isaias und Ezechiel gleich an Tyrus Fall anzuknüpfen scheinen. Jahrhunderte vergingen noch, bis Tyrus limpidissima petra, siccatio sagenarum wurde; erst um 1300 n. Chr. begann diese totale Zerstörung sich zu verwirklichen. Wir begegnen hier demselben Gesetze der Prophetie, wie oben bei Babel, und öfter bei den messianischen Prophezeiungen. Die Propheten geben die Ideen und Grundnormen; wie lange diese Ideen zu ihrer vollen geschichtlichen Ausgestaltung gebrauchen, thut keinen Eintrag;

von der hohen Warte aus, auf die Gott seine Seher gestellt, sehen sie oft im ersten keimartigen Anfange gleich die volle Entwickelung, wozu jener nothwendig hindrängt. Und darin besteht auch neben anderen ganz bestimmten Vorhersagungen das Großartige der Prophetie; sie gibt die Gedanken Gottes, vor dem tausend Jahre sind wie ein Tag.

b) V. 15—18.

Die chaldäische Macht legt den Grund zur Demüthigung von Tyrus; erst wenn diese Macht selbst gebrochen ist, soll auch Tyrus einen neuen Aufschwung nehmen, der aber dem Reiche Gottes dienstbar sein soll (V. 15—18). Diese Weissagung tritt ergänzend zur ersten und zeigt zugleich, daß der volle Inhalt jener (V. 9. 11—13) sich nicht mit einem Male verwirklichen solle. Der Cyclus der Gottesgerichte soll nicht geschlossen werden ohne eine klare Hinweisung auf das Ziel derselben. Was der Seher für Philisthäa (14, 32), für Moab (16, 5), für Aethiopien (18, 17), für Aegypten (19, 18) und mit ihm zugleich für Assur (19, 23), also für Ost und Süd und Nord in Aussicht stellte, das soll auch der westlichen Macht nicht vorenthalten werden. Gottes Sieg über die Nationen ist ja ein Sieg für Gottes Reich und das normgebende vincimini, quia Emmanuel kann unmöglich der tröstlichen Seite entbehren, Gott schlägt, um zu heilen; oder, wie Daniel es erschaute, alle Reiche sinken, damit das eine Messiasreich bestehe.

V. 15: **„Und es geschieht an jenem Tage: in Vergessenheit wirst du sein, o Tyrus, siebzig Jahre, wie die Tage eines Königs; aber nach siebzig Jahren wird es sein für Tyrus, wie das Lied der Buhlerin (besagt):"** V. 16: **„Nimm die Cither, durchziehe die Stadt, vergessene Buhlerin; singe fein, singe oft, daß man deiner sich erinnere."**

Die 70 Jahre gehen offenbar auf die 70 Jahre chaldäischer Herrschaft, von denen es bei Jer. heißt: et servient omnes gentes istae *regi Babylonis* septuaginta annis (Jer. 25, 11. 2 Par. 36, 21. Dan. 9, 2); dadurch erklärt sich auch der Ausdruck „sicut dies regis unius", es ist eine Dynastie, i. e. dum steterit regnum Babylonicum (Malv.), denn „Tage eines Königs" gehen auf die Regierungs-, nicht Lebenszeit. Sonst sieht man auch darin eine ähnliche Redewendung wie 16, 14; 21, 16 und erklärt den Vergleich, weil hervorgehoben werden soll, daß diese Zeit genau bestimmt und abgegrenzt sei (Ret. — ähnlich Drechs.), oder denkt die Tage eines Königs als einen sich gleichbleibenden, wandellosen Zeitraum, indem nach orientalischer Sitte alle Dinge von Einem souveränen Willen bestimmt seien und somit die Regierungszeit eines Königs mit ihren Einrichtungen als fest und unveränderlich gefaßt werde (Del., Kn.) — das scheint aber zu künstlich und mehr eingetragen. Mald. und Schegg beziehen endlich den Vergleich auf das Vergessen-sein; wie ein König, dessen Herrlichkeit mit dem Tode schwindet und vergessen wird, soll Tyrus sein. Aber weder die Wortstellung noch die Sache selbst begünstigt diese Auslegung. Bei den „Tagen eines Königs" kann man doch im Oriente, wo gerade zur Bewahrung und Feier des Andenkens durch Bauten und Inschriften u. dgl. soviel geschah, nicht an Vergessenheit als den Vergleichungspunkt denken.

Unter persischer Herrschaft soll Tyrus wieder aufblühen und durch Handelsunternehmungen seinen früheren Ruhm bei den Völkern in Erinnerung bringen. Ein reger Eifer wird erwachen, um gleichsam das Versäumte einzuholen. Das verdeutlicht Isaias durch das angeführte Spottlied. Tyrus ostentatione et proclamatione mercium suarum undique alliciet ad se mercatores. Tir. Der zu erzielende Gewinn, die Schaustellung und Anpreisung der Waaren u. dgl. legte den Vergleich nahe. Tyrus muß sich wieder in Erinnerung bringen. Gut Men.: Tyrus adhibebit omnia lenocinia et invitamenta, ut merces et mercatores ad se suasque nundinas revocet. Wie Tyrus' Demüthigung Gottes Werk war, so erfolgt auch dessen Aufschwung nach dem Plane der alles lenkenden Vorsehung. Dieses betont V. 17: **„Und es wird geschehen, nach 70 Jahren wird der Herr Tyrus heimsuchen und es wieder zu seinem Gewinne zurückbringen; und wiederum wird es buhlen mit allen Königreichen der Erde auf dem Antlitz der Erde."** Hebr. „und es (Tyrus) kommt wieder zu seinem Lohne". Betreffs der Erfüllung schreibt Hier.: haec omnia juxta historiam expleta esse consonis Graecorum et Phoenicum litteris indicatur, quod post 70 annos instaurata ad potentiam pristinam sit reversa et negotiatio universarum gentium fuerit. Welches der Plan Gottes und die Heilsabsicht auch für Tyrus sei, entwickelt V. 18: **„Und sein Handel und seine Gewinnste werden Gott geheiligt sein; man wird sie nicht aufspeichern, nicht zurücklegen, weil denen, die vor dem Herrn wohnen, sein Erwerb sein wird, auf daß sie essen zur Sättigung und sich kleiden bis in's greise Alter"** hebr. und sich kleiden in Pracht.

Die Hilfsmittel der materiellen Kultur und Entwickelung, hier speziell die Triumphe und Errungenschaften des phönizischen Handels- und Entdeckungsgeistes sollen in ihrer höheren Zweckbestimmung als Vehikel des Reiches Gottes betrachtet werden. Keine menschliche Thätigkeit darf sich in sich selbst abschließen. Selbst die scheinbar ganz im irdischen Streben aufgehende — dafür ist Tyrus das passendste Urbild — entbehrt nicht einer höheren Beziehung, vermöge deren sie den übernatürlichen Planen Gottes dienstbar gemacht werden soll, d. h. sie soll Jehovah (Hebr.), d. i. dem Bundesgotte geheiligt sein. Diese Bestimmung, Gottes Heiligungsplane — das ist eben der Inbegriff seines Bundes — zu fördern, zeichnet der Seher konkret durch das Sinnbild der Weihgeschenke und Spenden, die man den vor dem Herrn Wohnenden, wohl vorzugsweise den Priestern, dann aber auch im Allgemeinen den treuen Jehovahdienern (Ps. 22, 6; 26, 4; 83, 5) darbringt. Ungemein treffend und tief wird am Schlusse des Orakels über Tyrus, den Repräsentanten der durch rastlose Thätigkeit und Erfindungen verfeinerten Lebenskultur, all' die Energie und Kunstfertigkeit des menschlichen Geistes in den höheren übernatürlichen Kreis des Bundesgottes hineingezogen und so jeder Phase der Entwickelung der eine unbewegliche Zielpunkt, Gott und sein Messias, gezeigt. Hiemit schließt die Reihe der Gerichte durch den Hinweis auf den Endzweck, das Ziel und die Frucht derselben ab. Die messianische Idee leuchtet ja, wie wir gesehen, mehrmals in dieser Gerichtsreihe hervor. Treffliches enthält die Bemerkung des hl. Hier.: ego autem quomodo in visione Babylonis sub typo eversionis ejus, consumma-

tionis tempus intelligo et in Aegypto destructis idolis altare Domini collocatum, ad Christi tempus refero, et in visione Moab thronum Salvatoris in terra ejus positum recognosco, et in Damasci ceterisque visionibus omnibus nostrorum esse temporum sacramenta non dubito, ita et in visione Tyri, quae extrema est, christianae felicitatis tempus interpretor.

Und die Erfüllung? Schon Hier. sah sich zum Geständnisse genöthigt: haec secundum historiam necdum facta comperimus, man müßte denn, meint er, annehmen, daß die Tyrier häufig Geschenke an den wiederhergestellten Tempel in Jerusalem übersandt hätten. Andere Erklärer weisen nicht mit Unrecht als auf eine theilweise, wenigstens anfängliche und vorspielartige Erfüllung hin auf Esdr. 3, 7 dederunt cibum quoque et potum et oleum Sidoniis Tyriisque, ut deferrent ligna cedrina de Libano ad mare Joppe, juxta quod praeceperat Cyrus rex Persarum eis; oder auf Neh. 13, 16. In der christlichen Zeit wurde gleich anfangs eine Gemeinde zu Tyrus gegründet; der hl. Paulus findet bereits „Schüler" dort vor und verweilt auf seiner letzten Reise nach Jerusalem sieben Tage bei ihnen. Die Kirche von Tyrus war allerdings lange Zeit hindurch im blühenden Zustande. Sollen wir darin mit Eusebius (ad h. l.) die Erfüllung erkennen? Estius antwortet: hoc ad litteram nusquam factum legitur, beruhigt sich aber dann doch bei der Deutung: Tyrus Christi religionem amplectetur eoque modo fiet, ut negotiatione sua utatur ad serviendum uni Deo.

Wollen wir den wahren Sinn ermitteln, so müssen wir nicht vergessen, daß über Tyrus bereits eine Weissagung der Zerstörung ergangen ist, die noch viel bestimmter und gründlicher bei Ezechiel mit deutlicher Bezugnahme auf unser Kapitel vorgelegt wird. Ihr tritt eine Weissagung der Verheißung gegenüber und zwar so, daß ein nochmaliger Aufschwung in Aussicht gestellt und die Grundtendenz desselben bezeichnet wird. Die objektive Vereinigung beider, somit den wahren Sinn, erschließt uns Ezechiel, indem er für dergleichen Fälle die Norm Gottes aufstellt: „wenn ich zum Gottlosen gesagt habe, des Todes wirst du sterben; er aber Buße thut über seine Sünde, .. so wird er leben und nicht sterben." Und wieder: „auch wenn ich zum Gerechten sage, daß er leben werde, er aber Böses thut, . . . so wird er in seiner Ungerechtigkeit sterben" (Ez. 33, 13—17). Es gibt also Weissagungen, die absolut lauten, und dennoch im bedingten Sinne von Gott gemeint sind (vgl. Jer. 18, 7—10). Wann dürfen oder müssen wir aller Wahrscheinlichkeit nach diesen Interpretationskanon anwenden? Gewiß dann, wenn zwei Weissagungen nach absolut verschiedener Richtung vorliegen; so hier: die gänzliche Zerstörung von Tyrus und der dem Jehovah geweihte Handel von Tyrus. Weiht Tyrus wirklich seine materielle Thätigkeit dem Dienste Gottes, so ist der Fluch des Unterganges nach aller prophetischen Analogie undenkbar. Somit stellt sich die Sache so dar: Tyrus wird zunächst der Untergang vorhergesagt; aber diese Drohung könnte es noch abwenden; dazu wird ihm V. 15—18 der einzuschlagende Weg gezeigt. Betritt es diesen nicht mit aller Energie und Ausdauer, so wird der erste Fluch in voller Ausdehnung wirksam. Die Nation als solche hat letzteren Weg nicht eingeschlagen, also hat sich die

Drohung erfüllt. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Hätten die Nationen stets die von Gott ihnen vorgezeichnete Bahn eingehalten, so wäre erstere in vielen Stücken ganz anders ausgefallen. Darauf weist uns das alte und neue Testament hin. Einzelne, wie Völker, haben in ihrem Leben Momente der Entscheidung, wo die Würfel fallen für Zeit und Ewigkeit; beiden gilt: sieh ich habe vor euch gelegt Feuer und Wasser, Leben und Tod, was ihr wählet, soll euch werden. Im Leben beider combinirt sich Gottes Plan und die menschliche Wahlfreiheit — die Propheten erschließen uns erst eigentlich die Pragmatik der Weltgeschichte, indem sie uns auf die Gottesgedanken hinweisen.

Anmerkung. Die Echtheit der Weissagung ergibt sich schon aus dem festen und wohlgeordneten Gefüge, mit dem sie in den Plan der Orakel von Kap. 13 an eingereiht ist; sie erst vollendet den Rundgang der Gerichte. Selbst Kn. verficht deren isaianische Abfassung und widerlegt die von Hitzig und Movers erhobenen Einwände eingehend.

12. Das Weltgericht.

Die folgenden Kapitel 24—27 weisen sich als Zusammenfassung und Steigerung der vorhergehenden aus. Das Gericht über die einzelnen Völker erweitert sich zum Gesammtgericht; und die in den Einzelgerichten gegebenen messianischen Beziehungen, resp. die Hinweisungen auf Gottes Ziel und Endzweck der Gerichte treten hier klarer, vollständiger hervor. Aus dem Gerichte geht ein Volk hervor, das dem Ideal eines Volkes Gottes entspricht, und dem Herrn, der so Wunderbares in Huld gewirkt, ein Lied des jubelnden Dankes singt.

Daß in Kap. 24 sich der Ausblick des Sehers von den Einzelgerichten zum Gesammtgerichte erweitere, und daß er in diesem, wie in einem einheitlichen Bilde jene zusammenfasse und so zugleich auf das eine Weltgericht, den Abschluß aller, hinweise, haben die meisten älteren und neueren Erklärer richtig erkannt. Kurz und bündig sagt Hier.: quae sequuntur ad omnes pertinent nationes et generaliter ad totius mundi consummationem; ähnlich Eusebius. Etwas ausführlicher verbreitet sich Cyrillus (und nach ihm Procopius) darüber, läßt es aber unentschieden, ob der Seher nur eine Zusammenfassung der Einzelgerichte oder geradezu eine Weissagung des jüngsten Gerichtes geben wolle. In gleicher Weise äußert sich der hl. Thomas: comminatur destructionem totius orbis vel quae facta est in singulis regnis et diversis partibus vel quae futura est in die judicii. Die Erwägung des Inhaltes wird ergeben, daß das Wahre in der Zusammenfassung beider Momente besteht. Die richtige Auffassung skizzirt bereits Sasbout; er sagt zuerst im Allgemeinen: tractatum a capite 13. inceptum his 4 sequentibus capitibus propheta quasi summatim concludit, und macht dann die treffende und den prophetischen Standpunkt bezeichnende Bemerkung: solet Isaias post commemorata particularia aliquorum mala libenter transire ad generalia[1]. Wir mögen das für

[1] Und Sanchez: ex eversione Tyri, quae quia totius mundi opes ac delicias continebat, totius mundi existimari posset symbolum, excitatur, ut de totius mundi vastitate ac extremo hominum judicio sermonem instituat. Aehnlich Osorius.

die prophetische Anschauung und Gedankenverbindung uns so erklärlich machen: der Seher erfaßt die Einzelgerichte nach der ihnen zu Grunde liegenden gemeinsamen Idee; nach ihr sind sie Vorspiele und Vorbereitungen auf das eine allgemeine Weltgericht: hier kommt zum endgiltigen Abschluß, was jene anbahnten; die gottfeindliche Macht wird ein für allemal gerichtet, verworfen, gestraft, Gottes Heilsplan, wie er sich in der Weltgeschichte offenbarte, auch vor der ganzen Welt dargelegt, und das Reich des Messias tritt in das letzte Stadium einer ewigen Verklärung. Die Einzelgerichte bilden die stufenweise Bewegung zu diesem dreifachen Ziele und sind in ihrer Art, soweit es bei dem Charakter der Entwickelung und allmähligen Ausgestaltung des Reiches Gottes auf Erden möglich ist, theilweise Anticipationen desselben. Vermöge dieser inneren Verwandtschaft gibt der Seher die Zusammenfassung der Einzelgerichte in Bildern und Ausdrücken, die weit über sie hinausgehen und in ihrer vollen Wahrheit nur im allgemeinen Weltgerichte sich verwirklichen werden; schildert er aber so nach dieser Seite hin das Weltgericht, so flicht er doch andererseits seinem Gemälde wieder Züge und Situationen ein, die den Stadien der werdenden Entwickelung, nicht aber dem alles für eine Ewigkeit vollendenden Abschluß eignen. Um also diese prophetische Darstellung zu würdigen, müssen wir jene ideelle Anschauung als Ausgangspunkt nehmen, von der aus die Einheit und Zusammengehörigkeit beider Gerichtsakte begriffen wird. Denn mit manchen älteren Exegeten ein planloses Hin- und Herschwanken anzunehmen, so daß der Seher in dem einen Verse von einem speziellen Gerichte, im andern von dem allgemeinen spreche, geht nicht an, es entkleidet die Prophetie der wahren Harmonie in der Einheit der inneren Anschauung und würde folgerichtig den Geist des inspirirten Schriftstellers selbst auf Kosten einer ihm angemessenen Anschauung in den Charakter des reinen Werkzeuges aufgehen lassen. Der Menschengeist ist nämlich künstlerisch angelegt; daher drückt er allen seinen Werken den Stempel der Einheit, Ordnung, Harmonie auf. Er reagirt gegen alles, was unvermittelt, wie durch eine Kluft getrennt, ihm geboten wird, er sucht und forscht da, bis er die vermittelnde Brücke, den einigenden Grund gefunden. Die Gnade aber zerstört nicht, sondern erhöht die Natur. Es ist also von vornherein anzunehmen, daß Gott, in dessen Werken sich die höchste Einheit und Harmonie abspiegelt, auch die prophetischen Einstrahlungen seiner Ideen in den Geist des Sehers mit dieser Einheit und Harmonie ausstattet. Wenn aber das, so muß die Weissagung aus einem ideellen Grunde, einer harmonischen Gesammtanschauung hervorquellen. Enthält sie dem äußeren Anscheine nach und der geschichtlichen Verwirklichung gemäß Verschiedenes, weit Auseinanderliegendes, so ist das für uns nur die Aufforderung, bis zur Wurzel, d. i. bis zur einigenden Idee vorzudringen und von da aus die Prophetie in ihrer ideellen Einheit zu verstehen, mit anderen Worten, die disparaten Ereignisse, die objektiv der Weissagung entsprechen, in ihrem gemeinsamen Grund und Boden, in ihrer ideellen Zusammengehörigkeit zu ergreifen. Das kann und muß aber auch schon deßwegen geschehen, weil die prophetische Anschauung größtentheils von Zeit und Raum absieht und dem einigenden Bande der Idee allein folgend oft zusammensieht, was in dem Nacheinander der langsam gestaltenden Zeit Jahrhunderte braucht.

Wenden wir das auf unsern Fall an, so ist es eben die Idee des Gottesgerichtes über die Welt, die hier zu ihrem vollen Ausdrucke kommt. Thatsächlich verwirklicht sie sich in einer Reihe einzelner Gerichte mit ihren besonderen Zwecken des Heiles und der Strafe und schließlich im Weltgerichte am jüngsten Tage. Alles das zusammengenommen erschöpft die Idee. Und das ist die Aufgabe, die der Seher aufgreift; er will die Idee darstellen, in ein Gemälde vereinigen und deßwegen, weil er die Idee in ihrem vollen Inhalte erschaut, entwirft er auch eine Schilderung, die in sich die Charakteristik der einzelnen Gerichte und des Weltgerichtes enthält. Dieses erscheint daher nicht bloß als der großartige Hintergrund jener, sondern die Eigenthümlichkeiten beider verfließen ineinander und geben so den wahren Ausdruck des Gottesgerichtes über die Welt. In dieser Hinsicht leitet Sasbout unser Kapitel mit den Worten ein: totius orbis excidium nunc describit, ut sciamus hoc passurum totum mundum, quod passa est Babylon et ceterae gentes; und Malv.: haec concio capitibus antecedentibus velut colophon fuit imposita, und Del. bemerkt zum Ganzen: „Was das Finale in Tonstücken zu leisten hat, die bisher zerstreuten Momente zu einem eindrucksvollen großartigen Ganzen zusammenzufassen, das leistet dieser Schlußcyclus“ — nur ist hinzuzufügen, daß neue Momente und neue Aufschlüsse hinzutreten, und die Idee der Einzelgerichte sich mit der eines allgemeinen Gerichtes vermählt. Die Auffassung Mancher, die z. B. Men. vorträgt: post onera et excidia aliarum gentium transit ad onus totius mundi ac diem extremi judicii, ist ungenau und unzureichend; es findet kein Uebergang in der Weise statt, als würde jetzt mit Beiseitelassung der Einzelgerichte das Weltgericht und der jüngste Tag geschildert; nein, beide Gerichte durchdringen sich, bilden ein ideelles Ganze und darum sind diesem Ganzen die Farben und Züge beider aufgeprägt, die Einzelgerichte treten in der Beleuchtung des allgemeinen auf, und so mag die Aeußerung Theodorets verstanden werden von einer hier enthaltenen doppelten Prophezeiung. Die Erwägung des Wortlautes wird die Richtigkeit dieses Gesichtspunktes bestätigen und so zugleich die Ansicht derer widerlegen, die hier nur ein Gericht über Juda sehen wollen, so neben einigen älteren For., Calm., Schegg, Kn., Drechs.

In kräftigen Zügen und in einer malerischen Sprache führt der Seher die über Erde und Menschen hereinbrechende Katastrophe in ihren alle irdischen und menschlichen Verhältnisse erschütternden Wirkungen vor (V. 1—4) und fügt die Begründung bei (V. 5. 6). Von ihr aus wendet er sich zur erneuerten Schilderung der über die dem Menschen dienende Natur und ihn selbst hereinbrechenden Strafwirkungen (7—13), und fügt die Frucht derselben, die Anerkennung der strafenden Herrlichkeit Gottes bei (V. 14—16a). Ein neuer Ansatz schildert in majestätischer Steigerung das Gericht über die Einzelnen, über die Erde, über das All zur Offenbarung der Gottesherrlichkeit (V. 16b—23).

a) V. 1—6.

24, 1: „Siehe, der Herr macht leer die Erde und verheeret sie und verstört ihr Antlitz und zerstreut ihre Bewohner.“

Es ist beachtenswerth, daß wir gleich am Eingange dieser von den Rationalisten (vgl. Kn.) dem Isaias abgesprochenen Weissagung der isaianischen Darstellung voll und ganz begegnen. „Echt isaianisch ist, daß der Anfang der Weissagung uns, wie 19, 1 sofort mitten hinein in die Katastrophe versetzt und den Inhalt der folgenden Strafgerichtsschilderung, wie 15, 1; 17, 1; 23, 1; vgl. 33, 1 rasch, kräftig und lebendig in einige alles umfassende Sätze zusammenfaßt" (Del.). Daß ferner der Seher eine Weissagung geben will, ist auch sprachlich ausgeprägt, indem הנה (mit folg. aktivem Particip) auf zukünftige Ereignisse hinweist (vgl. 3, 1; 7, 14; 17, 1; 19, 1; 22, 17. Jer. 47, 2; 49, 35; 51, 1. Ez. 29, 3 u. a.).

Die sichtbare Schöpfung und der Mensch sind in Lohn und Strafe enge miteinander verbunden; wir brauchen nur an Paradies, Verfluchung der Erde nach der Sünde, Sündfluth, die sündige Pentapolis und an die Orakel gegen Ninive, Babel, Edom u. s. f. zu denken; dasselbe tritt uns aus Röm. 8, 20. 21 und 2 Petr. 3, 13 entgegen. Derselbe Grundgedanke hier; er durfte um so weniger fehlen, als wir hier eine ideelle Zusammenfassung aller Gottesgerichte haben; wie sehr aber gerade beim letzten Gerichte die Natur in Mitleidenschaft gezogen wird, erzählen uns die Evangelien. In unserem Verse gibt die Häufung der Ausdrücke die durchgreifende und gründliche Wirkung zu erkennen — die Erde entleert (alles Schmuckes) und verheert — eine ähnliche Paronomasie auch im Hebr. — sodann in ihrer Oberfläche umgewühlt und verstört, gibt in anschaulicher Steigerung die eindringende Kraft des Gerichtes. Dieser unterliegen, wie die Erde, so auch ihre Bewohner alle. Die Idee der Allgemeinheit gibt anschaulich V. 2: **„Und es ergeht wie dem Volke, so dem Priester; wie dem Knecht, so dem Herrn, wie der Magd, so der Herrin; wie dem Käufer, so dem Verkäufer; wie dem Verleiher, so dem Entlehner; wie dem Schuldforderer, so dem Schuldner."** Die theokratischen und socialen Verhältnisse mit ihren verschiedenen nothwendigen, freigewählten und durch mannigfache Bedürfnisse hervorgerufenen Lagen unterstehen gleichmäßig dem Gerichte. In sechs Paaren wird diese Ausnahmslosigkeit veranschaulicht. Wir sind solchen detaillirten Aufzählungen bei Is. schon begegnet (2, 12—16; 3, 2. 3. 18—23; 5, 20—23; 9, 14—16; 10, 28—32; 16, 8. 9 u. a.). Laien und Priester, Herrscher und Dienende, Reiche und Dürftige — auf alle erstreckt es sich. Und mit welcher Wucht es hereinbrechen wird, das mögen dessen Anzeichen und Vorboten, dessen Wirkungen auf den Erdball klar machen.

Daher V. 3: **„Leer ausgeleert wird die Erde und durch Plünderung ausgeplündert; denn der Herr hat dieses Wort geredet."** V. 4: **„Dahingetrauert hat, hingewelkt ist die Erde und dahingeschmachtet; hingewelkt der Erdkreis, hingeschmachtet die Höhe über dem Erdenvolke."** Hier ist der Ausblick auf die ganze Erde unverkennbar. תבל ist der Erdkreis (vgl. 13, 11; 18, 3).

Das letzte Glied übersetzt man auch: die Hervorragenden des Erdenvolkes (Mald., Mar., Malv., Men., For., Calm., Del., Drechs., Kn., Net.). Doch wegen des gleichen Verbums und wegen V. 21 und weil sonst מרום von der Himmelshöhe gebraucht ist (Ps. 18, 17. Hab. 2, 9), dürfte die Auffassung von Schegg vorzuziehen sein. Der bestätigende Zusatz, quia

Dominus locutus est, ist auch sonst besonders häufig bei Isaias (1, 20; 16, 13; 21, 17; 22, 25 u. ö.). Die Häufung und Kraft der Ausdrücke selbst geht über das Maß der gewöhnlichen Unglücksfälle weit hinaus; ein solches Hinwelken und Verschmachten des Erdkreises ist eine unerträgliche Hyperbel, wenn nicht Naturereignisse geschildert werden sollen, wie sie der ewige Richter als dem letzten Gerichte vorhergehend beschreibt. Die Mitleidenschaft der Erde ist auf's höchste gesteigert; und dazu vgl. unten V. 19—21.

Und warum dieses Gericht? Darauf antwortet V. 5: **„Und die Erde ist befleckt von ihren Bewohnern, weil sie Gesetze übertreten, Recht mißachtet und ewigen Bund gebrochen haben."** V. 6: **„Darum verschlingt der Fluch die Erde, und ihre Bewohner sind in Schuld verstrickt; daher erfaßt Wahnsinn ihre Bebauer, und übrig bleiben nur Wenige."**

Gut leitet Cyrillus den Vers ein: „er fügt die Ursachen des Zornes bei." Es ist eine geläufige Anschauung, daß das Land, die Erde durch besonders schwere Sünden, durch Mord, Götzendienst, entweiht und besudelt wurde (vgl. Num. 35, 33. Ps. 105, 38. Jer. 3, 2); das gehört mit zur servitus corruptionis (Röm. 8, 21), die der Schöpfung vom Menschen aufgezwungen wird. Drei kurze Sätze enthüllen die Sündenmasse; Gesetze, Satzung, ewigen Bund — ebenso viele Erweise göttlicher Oberherrlichkeit und huldvoller Herablassung haben sie mit Füßen getreten. Geht das auf Israel allein? Die Meisten glauben so, und allerdings sind die Ausdrücke zunächst dem israelitischen Verhältnisse zu Gott entnommen. Allein wir können auch mit Eusebius eine Beziehung auf alle Nationen darin finden; haben ja alle, wie Eus. bemerkt, natürliche Gesetze und Satzungen eingeschrieben in ihren Herzen; und Ezechiel z. B. betrachtet auch die Heiden als untreu geworden dem Bunde Gottes (Ez. 16, 45), unter gleichem Gesichtspunkte nennt Michäas (1, 7) Ninive eine meretrix; der ewige, also unverletzlich heilige Bund kann ja auch der Bund mit Noe sein (so Del.). Der Uebertretung folgt der Fluch (vgl. Lev. 26. Deut. 28, 15 u. f.), der wie ein fressendes Feuer die Erde, den Schauplatz der Frevel, verzehrt (vgl. 1, 31; 5, 24; 9, 18; 10, 16 u. s. f.). Dabei nun „büßen" die Frevler (hebr.), leiden Strafe, „werden versengt" (hebr.) und brennen; oder, wie die Vulgata mit einem anderen Bilde die Größe der Strafe bezeichnet: insanient, wie sonst das Uebermaß der Strafe mit dem Taumel eines Trunkenen verglichen wird. Das peccabunt der Vulg. gibt den richtigen Gedanken, daß die hereinbrechende Strafe die Frevler zu neuen Sünden des Fluches, der Blasphemie reizt (vgl. 8, 21) — ein wahres Höllenbild der aus der Züchtigung stets hervorquellenden Sünden und der ohnmächtigen, wahnsinnigen Wuth. — Nur ein verhältnißmäßig kleiner Rest entgeht dem Gerichte. Auch eine Grundnorm der unerforschlichen göttlichen Gerechtigkeit! „Nur ein Rest Israels wird zurückkehren" und so wurde es geschichtlich; und als das Messiasreich auftrat, war es wiederum nur ein Rest Israels, der es gläubig annahm, und in Betreff der ganzen Menschheit ist gesagt multi vocati, pauci electi. Hiermit schließt der erste Absatz; die Gesinnungen dieser „Wenigen" skizzirt uns der Seher unten V. 14—16, nachdem er noch einmal in anderer Weise das Bild des verheerenden Gerichtes uns vorgeführt.

b) V. 7—16.

In kurzen, sich rasch folgenden Sätzen schildert er die auf Natur und Menschen drückende Wucht des Gerichtes:

V. 7: **„Es trauert der Wein, verschmachtet ist die Rebe, aufächzen alle Herzensfröhlichen."** Vgl. zu den kurzen Sätzen 16, 8—10; 29, 20. Die Züge werden jetzt den Einzelgerichten entlehnt, d. h. es werden Anzeichen der Trauer und des Elendes gruppirt, wie sie sich auch bei den sonstigen Heimsuchungen finden; die Weinlese ist sonst ein gewöhnliches Bild fröhlichen Lebens; hier ist gesagt, daß alle natürlichen Quellen, aus denen Freude sprudelt, in ihr Gegentheil verkehrt sind; das Land ist mit dem Fluche der Verödung geschlagen und diese Verwüstung müßte selbst das freudigst gestimmte Herz stöhnen machen; also statt eines fröhlichen Erntefestes lastet dumpfe Trauer und ächzendes Weh auf Natur und Menschen. Wie hat das hereinbrechende Gericht doch dem lustigen Getümmel der sorglosen Gottesverächter ein Ende gemacht? Das schildert V. 8: **„Verklungen ist der Jubel der Pauken, aufgehört hat der Lärm der Frohlockenden, verstummt ist das wonnige Citherspiel."** V. 9: **„Nicht trinkt man Wein unter Gesang; bitter ist der Trunk den Trinkern."** Man lebt in Saus und Braus — da brechen die Wehen des Gerichtes herein (vgl. die neutestamentlichen Androhungen Matth. 24, 37 u. f. 1 Thess. 5, 2). Um sich vom sachlichen und sprachlichen Gepräge, das den Isaias auch hier bekundet, zu überzeugen, vgl. man 5, 12. 14; 22, 2; 28, 7; 30, 32; 32, 13.

Der Wein ist sonst herzerfreuend (Ps. 103, 15. Jud. 9, 13. Prov. 31, 6. Eccl. 9, 7); aber den Schrecken gegenüber ist er nicht bloß machtlos, sondern herbe und bitter. So gründlich soll alle Erdenlust vergällt werden. Mit ihr fällt auch die Stätte, wo solche Lust und Freude bei dem Reichthum der Mittel sich besonders aufhäuft: V. 10: **„Zertreten wird die Stadt der Nichtigkeit, verriegelt jedes Haus; Keiner tritt ein."** V. 11: **„Wehklage ob des Weines ist auf den Straßen; verschwunden ist alle Lust, verweht die Freude der Erde."** Auch dieser Zug ist den Einzelgerichten entlehnt, bei denen mit der Hauptstadt des Landes alle Macht und aller Glanz des Reiches dahinsinkt. Aber die Bezeichnung selbst „Stadt des Tohu" (hebr.), „Stadt der Oede", weist auf eine allgemeine Auffassung hin. Selbst Drechsl. schreibt hier: „die Meisten verstehen diese Worte und überhaupt diese Verse von einer bestimmten Stadt, von Jerusalem. Mir scheint es besser und durch die ganze Haltung des Abschnittes überhaupt an die Hand gegeben, die Worte des Propheten in unbestimmt allgemeinem Sinne zu nehmen." Men., Tir., a Lap. erklären sachlich richtig die Welt, d. i. die gottfeindliche Welt, deren Gipfelpunkt eben die Stadt des Tohu, der Zerrüttung und Verwirrung ist (ähnl. Del.). Dieser Sammelpunkt toller Erdenfreude wird und ist jetzt unzugänglich, er verödet; der lustige Freudenklang hat sich in bittere Wehklage verwandelt, die durch die Erinnerung an das frühere Prassertreiben nur gesteigert wird. Die stolze Weltherrlichkeit ist zusammengesunken; ein Aschenhäufchen erübrigt von all dem Pomp: V. 12: **„Verwüstung ist in der Stadt zurückgeblieben, das Unheil verschüttet die Thore;"** d. i. was noch übrig ist von und in der Stadt, das ist Oede, sind Trümmerhaufen; nichts,

auch nicht das Stärkste kann widerstehen, „zu Trümmern ist das Thor zerschmettert“ (hebr.) spezialisirt den allgemeinen Gedanken; denn das Thor ist Bild der Festigkeit, der Macht. So die Verheerung; wie sie oben durch den Hinweis auf die wenigen Geretteten abgeschlossen wurde (V. 6), so hier, aber in erweiterter Schilderung und Fortführung des Gedankens, wie es Isaias liebt, wenn er einen früher angedeuteten Gedanken zum zweiten Male aufnimmt.

V. 13: **„Denn so wird es ergehen in Mitte der Erde, in Mitte der Völker: wie wenn die wenigen Oliven, die zurückblieben, vom Oelbaum abgeschüttelt werden, und die Trauben, wenn die Weinlese vollendet ist;“** d. i. wie beim Olivenklopfen, wie bei der Nachlese, wenn vorüber ist die Ernte (Zeit des Abschneidens, hebr.) — anschaulicher Vergleich für pauci electi oder für das isaianische reliquiae salvabuntur, wie oben 17, 6 (und vgl. 1, 9; 4, 3; 6, 13; 10, 21; 11, 12). In medio terrae, „unter allen Propheten bedient sich nur Isaias dieser Ausdrucksweise, vgl. 5, 8; 6, 12; 7, 22; 10, 23; 19, 24. Sonst kommt sie nur im Pentateuch und außerdem Ps. 74, 12 vor“ (Drechs.).

Das Gericht ist die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes; so betont es Isaias von vorneherein, 2, 11 exaltabitur Dominus solus in die illa (2, 17; 6, 3) — und daraufhin zielen die Einzelgerichte (vgl. 14, 13. 32; 17, 7; 18, 7; 19, 19; 23, 18). Die Erwählten anerkennen deßhalb diese Bedeutung des Gerichtes und sprechen dieses Endergebniß in Jubelliedern aus: V. 14: **„Diese erheben ihre Stimme und lobsingen; wenn sich der Herr verherrlicht, jauchzen sie vom Meere her:“** V. 15: **„deßwegen verherrlicht in den Offenbarungen den Herrn, auf den Meeresinseln den Namen des Herrn, des Gottes Israel!“** Der Gesang der Seraphim (6, 3) hat seine Erfüllung, sein irdisches Echo gefunden. Der dreifach gewendete Ausdruck (die Stimme erheben, singen, jauchzen) gibt die Intensität, die reiche Fülle und innigste Freudigkeit des Preises wieder; vgl. 12, 5 cantate Domino, quia magnifice fecit. Die Jubelrufe ertönen fernher, de mari, id est a remotissimis quibusque locis (Mald.), was auch V. 16 andeutet; andere, vom Westen her (Mar., Malv., For.); auch Del., der dann im Gegensatz dazu V. 15 übersetzt, „darob in den Sonnenlanden preiset . . .“, so daß der Aufruf zum Preise des Herrn nach West und Ost ergeht; ähnl. Drechs. Das lat. in doctrinis mag man (anknüpfend an באורים in luminibus) von den Offenbarungen Gottes deuten; so scheint es auch Hier. zu verstehen: qui eruditi estis in Scripturis, glorificate. . . . Die Thaten und Offenbarungen Gottes sind ja eben so viele Lehren, Lichtausstrahlungen seines Wesens, die von den Erwählten zum erhöhten Lobpreise besungen werden. Der Schauplatz des Preises in seiner Allgemeinheit (de mari, in insulis maris), wo also Auserwählte sich finden, bestätigt unsere Auffassung des Kapitels. Den Namen Jehovah preisen, ist speziell ihn als den Seienden, den sich bewährenden Bundesgott verherrlichen. Denn auch das Gericht ist eine Vorstufe für die volle Verwirklichung des Bundes und der Bundesgüter. Die Aufforderung der Erwählten, die den Preisgesang anstimmen, findet ein vielfaches Echo V. 16 a: **„Von den Enden der Erde hören wir Lobgesänge, Herrlichkeit des Gerechten.“** Wie die Gerichtsscene eine allgemeine ist, so schallt

auch der aus ihr entspringende Preis, die Verherrlichung des gerecht waltenden Gottes, von den äußersten Säumen der Erde; überall also hat der Herr seine Auserwählten. Der „Gerechte“ ist Gott (so Mald., For., Sa, Mar., Men., Tir., Kn., Schegg); andere verstehen es collektiv von den Auserwählten, denen bei der Gerichtsverherrlichung Gottes Herrlichkeit zum Antheil wird (ähnlich LXX ἐλπὶς τῷ εὐσεβεῖ); ebenso Hier.: quod gloria vel spes justi non sit irrita, sed rebus omnia compleantur; ähnl. Del., Drechs. — Einschlußweise liegt das auch in der ersten Fassung, weil diejenigen, welche bei den Donnern der Gerichte jubelnd singen, eben dadurch zeigen, daß für sie die Zeit der Herrlichkeit angebrochen ist. Hinter den Schrecken des Gerichtes — und das ist ebenso poetisch, als für den religiösen Zweck des Sehers wirkungsvoll — zeigt er uns die lichte Aussicht auf den Jubel der wahren Diener Gottes. Freilich nur für einen Augenblick! Im Geiste des Sehers sind die Schrecken und Erschütterungen des geschauten Gerichtes noch vorherrschend; der Jubelruf der Getreuen, der Wenigen, erinnert ihn an die Unzahl der Sünder, denen das Gericht nur Verderben bringt. Daher folgt ein erneuter Ansatz zur Schilderung des Gerichtes. So faßt den Gedankengang und die Ueberleitung zum folgenden bereits Hier.: dicentibus itaque haec sanctis atque laudantibus, Propheta sibimetipsi loquitur ... non possum cuncta narrare quae cerno; vox dolore concluditur; vae mihi quantus ordo poenarum ante oculos versatur meos!

c) V. 16—23.

V. 16b: **„Und ich sprach: Mein Verborgenes mir, mein Verborgenes mir, wehe mir! Die Frevler freveln und mit der Frevelthat der Uebertreter freveln sie.“** Das secretum der Vulgata ist die in der Vision dem Seher gewordene Kenntniß und Anschauung von der Frevlermasse, die durch das Gericht dem Verderben anheimfällt. Dieser Anblick erschüttert ihn; der Jubelgesang der Geretteten erinnert ihn an diesen in seinem Herzen tief eingesenkten Schmerz. Er fühlt das Unheil seines verblendeten Volkes bitter (vgl. 6, 11; 15, 5) und bricht deßhalb in den Klageruf aus. Das Hebr. eigentlich macies, tabes mihi (secretum erklärt sich aus dem aram., dem auch die chald. Par. folgt), d. h. der Seher möchte bei dem sich darbietenden Anblick vor Schmerz verschmachten und vergehen; emarcui prae horrore, defecit me animus prae dolore (Mald.) — maerore ingenti contabesco (Malv.; ähnl. Mar.). Die Häufung des gleichen Ausdruckes schildert kräftig die sich aufthürmende Sündenwucht, zu der alle Frevler eifrig beitragen [1] — bis das Maß des Gerichtes voll ist. Dann fällt Entsetzen und Grauen über sie. V. 17: **„Grauen und Grube und Fallstrick über dich, Bewohner der Erde.“** Ausruf des Sehers, der das Gericht hereinbrechen sieht, das unentfliehbar die Verbrecher erfaßt, und zwar von innen durch Entsetzen und Grauen; dazu bildet die beste Erklärung arescentibus hominibus prae timore (Luc.

[1] So ist auch das hebr. בגד zu fassen; es ist „das klassische Wort für treulosen Ehebruch oder Abfall von Gott“ (Keil, zu Soph. 3, 4). Es ist gar kein Anhaltspunkt da, hier die „raubenden“ Chaldäer oder Moabiter in den Text hineinzuexegesiren.

21, 26), von außen durch Grube und Fallstrick; man sucht zu entfliehen, aber umsonst, das Verderben weiß seine Leute zu fassen, wie ein Jäger, der dem Wilde auf mehrfache Weise beikommt. Die Paronomasie im Hebr. (vgl. Jer. 48, 43) verstärkt den Eindruck des gleichmäßig alle umstrickenden Unheiles. Schärfer noch schildert das Moment des Unentrinnbaren V. 18: **„Und es geschieht: wer vor dem Getöse des Grauens flieht, fällt in die Grube, und wer sich aus der Grube herausarbeitet, wird vom Fallstricke erfaßt; denn die Schleußen von oben sind geöffnet und die Grundfesten der Erde erbeben."** Gut Malv.: communis erit coeli et terrae conspiratio ad efficienda judicia Dei; vgl. Sap. 5, 21 et pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos. Es ist, als ob eine neue Sündfluth hereinbreche (Gen. 7, 11; 8, 2, daher die Ausdrücke) und die in ihrem innersten Bau erschütterte Erde wankt; der feste Erdenbau, sonst das Bild der Sicherheit und dauernden Bestandes (Eccl. 1, 4. Ps. 92, 1), bricht zusammen und der Himmel stürmt mit seinen Fluthen darein (vgl. Luc. 21, 25), wer mag da entrinnen, wenn Höhe und Abgrund sich verschwören? Die Erschütterung der Erde ist zwar auch sonst die Einleitung für ein einzelnes Gottesgericht (vgl. Ps. 17, 8); hier aber führt uns die Verbindung mit den Schleußen des Himmels und der sich daran anknüpfenden Idee, daß Himmel und Erde, Oberstes und Unterstes zum Gerichtsakte aufgeboten werden, auf den Gedanken der Allgemeinheit. So hier auch Kn., „jedenfalls gänzlich wird das Verderben, weil Jahve ein allgemeines Erdgericht abzuhalten beschlossen hat". Noch deutlicher das Folgende:

V. 19: **„Reißend zerreißt die Erde, in Trümmer wird zertrümmert die Erde, in Erschütterung wird geschüttelt die Erde,"** V. 20: **„schwankend schwankt die Erde, wie ein Trunkener, wird weggeräumt von ihrem Orte, wie das Zelt einer Nacht, und es lastet auf ihr ihre Frevelthat und nicht weiter vermag sie aufzustehen."**

Ganz die eschatologischen Züge, die uns auch im N. T. begegnen, nur durch Stil und Sprachklang der Auffassung drastisch näher gebracht: vgl. 2 Petr. 3, 11 cum igitur haec omnia dissolvenda sint. . . . Matth. 24, 29. Marc. 13, 24. Luc. 21, 25. „Wie die Erde, indem sie erbebt, erst brüchig wird, dann zerberstet und hinabstürzt, das malen für das Ohr die drei Reflexivformen V. 19 mit ihren jede Stufe der Katastrophe für die Vorstellung festhaltenden Gerundiven", Del. — In ansteigender Schilderung sind die Stadien eines radikalen Erdbebens gezeichnet: die Erde spaltet und reißt auseinander, dann schreitet die Zerklüftung zur Ablösung von Trümmermassen voran, bis endlich der ganze Erdball, eine wild durcheinander gerüttelte, wirbelnde Masse, wankt und schwankt, baumelt und taumelt, und so aus seinen Fugen weichend, auch aus der ihm angewiesenen Stelle im Weltensystem weicht — und wie leicht, wie rasch weiß der Allmächtige den kolossalen Erdenbau „hinwegzuräumen" — wie der eilige Wanderer das leichte, nur für eine flüchtige Nacht flüchtig aufgeschlagene Zelt zusammenwickelt und einpackt; leicht, wie im Nu ist es fast spurlos weg. — Die Kraft und Wucht aber, die die Erde so auseinander reißt und in wirbelndem Schwunge in's Chaos hinunterstürzt, ist die auf ihr lastende Frevelthat; konnte der Seher das Ungethüm und die Schwere der Sünde plastischer und großartiger

zeichnen? Dieser Untergang ist die Befreiung von der servitus corruptionis, und darum (wie Hier., Men., Tir. u. a. anmerken) keine gänzliche Vernichtung, sondern eine Umwandlung, novos coelos et novam terram secundum promissa ejus exspectamus (2 Petr. 3, 13).

Das Gericht über den Erdball und die Erwähnung der Frevel führt den Seher weiter zu den Urhebern der Frevel und den Strafen, deren Bote eben das Gericht ist. V. 21: **„Und es geschieht, an dem Tage wird heimsuchen der Herr das Heer des Himmels in der Höhe und die Könige der Erde, welche auf der Erde sind;“** V. 22: **„und sie werden zusammengeworfen wie in ein Bündel gesammelt in dem Abgrund und dort eingeschlossen im Kerker — und nach vielen Tagen trifft sie die Heimsuchung.“** Beim Einbrechen der Gerichtsscene über die Erde hat Gott sein besonderes Absehen der strafenden Heimsuchung auf „das Heer des Himmels in der Höhe“ und die Gewalthaber der Erde. Die militia coeli wird verschieden gedeutet. An irdische Machthaber (sacerdotes, For.) zu denken, verbietet der Wortlaut und der so emphatisch betonte Gegensatz reges *terrae* qui sunt super terram. Der Ausdruck kann an sich das Sternenheer bedeuten, vgl. 40, 26, und so erklären Euseb., Theod., Hier., Estius, Tir.; allein dem steht V. 22 mit seiner Strafandrohung entgegen, und Sonne und Mond werden erst V. 23 erwähnt in ihrem Antheile am Gerichte. Mald. denkt an gute Engel, was der Ausdruck allerdings öfters besagt (3 Kön. 22, 19. Ps. 148, 2) und faßt dann die Aussage bedingungsweise. Das Gericht sollte als so allgemein bezeichnet werden, daß selbst die Engel im Himmel, falls sie gesündigt hätten, davon ergriffen würden — eine ganz unbefriedigende Auskunft. Mit Cyrillus „Anbeter des Sternenheeres“ zu verstehen, geht auch nicht; ebenso wenig als mit Kn. die heidnischen Götter selbst. An Engel, als die Beschützer und Vorsteher einzelner Reiche (vgl. Dan. 10, 13) zu denken (Rosenm., Hitz., Del.), ist gleichfalls abzuweisen, weil diese Schutzengel keinem Gerichte mehr unterworfen sein können. Man kann nur, was auch neben anderem Hier. und Cyrillus erwähnen, an böse Geister, an Dämonen denken (so Sa, a Lap., Men., auch Estius, Drechs.), an die feindlichen Mächte, von denen Paulus spricht: principes et potestates, spiritualia nequitiae in coelestibus (Eph. 6, 12; vgl. Beda, Ep. 15, Migne Patrol. lat. t. 94, pg. 703 u. f.).

So ist der Gegensatz und die Betonung der auf Erden seienden Könige vollgewahrt, die Frevellast, unter der die Erde zusammenbricht, begründet als ein Produkt der beiden Faktoren, der dämonischen Einflüsse und der sich an diese hingebenden irdischen Machthaber, die vermöge ihrer Gewalt das Böse so weitgreifend fördern können. So ist die gegen Gott ankämpfende Macht voll und ganz gezeichnet, wie wir es hier bei der Abrechnung des Gerichtes erwarten. Auf die Dämonen paßt dann zugleich V. 22, vgl. Jud. V. 6. 2 Petr. 2, 4, an welchen Stellen ihnen zugleich noch ein Gericht in Aussicht gestellt wird (vgl. 1 Kor. 6, 3).

Die Strafe selbst ist in klaren, ich möchte sagen, neutestamentlichen Ausdrücken vorgelegt; vgl. alligate ea (zizania) in fasciculos ad comburendum (Matth. 13, 30. 40—42. — Kerker und Abgrund vgl. Apoc. 20, 7; 14, 19; 19, 20; 20, 9. 14; 21, 8 u. a.). Nicht so klar ist der Zusatz

et post multos dies visitabuntur. Hieran anknüpfend und visitare als huldreiche Heimsuchung fassend, trägt Origenes seine Lehre von der allgemeinen Wiederherstellung vor; darauf anspielend schreibt Hier. z. St.: videtur applaudere amicis meis, qui diabolo et daemonibus dant poenitentiam, quod multa post tempora a Domino visitentur. Sed considerent, quod non dixerit aperte Scriptura divina ‚visitabuntur a Domino‘, vel visitabuntur ab Angelis, sed absolute ‚visitabuntur‘. Ex qua ambiguitate verbi et remedium potest intelligi et correptio, quod ... illi in poenis perpetuis visitabuntur. Daß פקד im Niphal bestraft, gezüchtigt werden heißt, ist zweifellos (vgl. Num. 16, 29. Prov. 19, 23. Js. 29, 6. — dafür spricht auch die aktive Verbindung Ps. 59, 6. Jer. 6, 15; 49, 8), und diese Bedeutung ist hier, wo alles auf Sünde und Strafe hinzielt, allein berechtigt; eine gnadenvolle Heimsuchung, oder die Freilassung, um ihr früheres Treiben wieder zu beginnen (Hitz., Ew., Kn., Schegg, Ret., Del.), ist durch nichts angedeutet, und ein so bedeutungsvolles Moment würde nicht so nebenbei abgethan; außerdem widerspricht es sowohl V. 20 als V. 23. Dort ist von der Erde gesagt: et non adjiciet, ut resurgat, d. h. die Frevellast zerschellt die Erde und eine Wiederherstellung dieser Zertrümmerung findet nicht statt, d. h. das Strafgericht ist ein abschließendes, der Schauplatz der Sünde als solcher hat fürder keine Existenz mehr. Was nun da von dem Tummelplatz und dem Werkzeug der Sünde, der sichtbaren Schöpfung als einer der servitus corruptionis unterworfenen Kreatur gesagt ist, dasselbe muß (direkt oder indirekt) unser Vers von den vernünftigen Urhebern der Frevel besagen: eine Freilassung also, um ihr früheres Treiben wieder zu beginnen, ist auf's klarste durch V. 20 ausgeschlossen. Ebenso schildert V. 23 die königl. Herrschaft und die Verherrlichung Gottes als eine in Folge des allgemeinen Gerichtes und des Sieges über das Böse erfolgte — somit als eine vollkommene, welche ein erneutes Aufkommen der feindlichen Macht ausschließt. Daher fassen die meisten Erklärer richtig die Stelle von der Strafheimsuchung. Aber wie post multos dies? Manche glauben darin, folgend der Andeutung des hl. Hier. l. c., die Ewigkeit der Strafen finden zu können, indem sie erklären: post quantumque multos dies adhuc visitabuntur, quia vermis eorum non moritur (Est., a Lap., Sasbout, Tir., Men., Gord.). Allein das „post quoslibet multos dies, immer und immer noch nach Verlauf vieler Tage, d. h. ewig“ ist offenbar in den Text hineingelesen; kein heiliger Schriftsteller drückt so den Begriff der Ewigkeit aus. Die richtige Erklärung hat bereits Theodoret: πολλῆς γὰρ καὶ ἐπὶ πλεῖστον μακροθυμίας ἀπήλαυσαν. Hiernach ist der Satz rückschauend und zusammenfassend: diese Strafe tritt ein, nachdem jene lange Zeit ihr Unwesen getrieben, nachdem die Sündenmacht lange üppig gewuchert, „denn sie haben seit Gründung der Welt ihre Tyrannei ausgeübt und niemals aufgehört, gegen die göttliche und unaussprechliche Herrlichkeit Krieg zu führen, ... als aber zuletzt die Heimsuchung über sie eintrat, wurden sie in den Kerker eingeschlossen“, sagt Cyrillus z. St. von den Dämonen.

Ist im Vorhergehenden die Ausdehnung des Gerichtes auf die Erde und die auf ihr und über ihr herrschenden Gewalthaber (menschliche und dämonische)

gegeben, so greift der folgende Vers noch weiter: er zeigt, wie das All in Mitleidenschaft gezogen wird, und stellt dieser im wahren Sinne allgemeinen Erschütterung der Welt das glänzende Reich Gottes und dessen Verherrlichung vor seinen Heiligen gegenüber V. 23: **„Und der Mond erröthet und die Sonne wird zu Schanden, weil der Herr der Heerschaaren königlich herrscht auf dem Berge Sion und in Jerusalem und verherrlicht wird angesichts seiner Aeltesten.“** Auch hier begegnen uns die eschatologischen Anzeichen der Evangelien: sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum et stellae cadent de coelo et virtutes coelorum commovebuntur (Matth. 24, 29. Marc. 13, 24. Luc. 21, 25. Act. 2, 20 sol convertetur in tenebras et luna in sanguinem Joel 2, 31). Durch das Gericht kommt Gottes Reich zur Vollendung: das drückt der Seher in zweifacher Beziehung aus, als königliche Herrschaft Gottes, die jetzt ihren Gipfelpunkt erreicht hat und als glorreiche Verherrlichung angesichts der Erwählten, deren Antheil an der Glorie durch den ehrenvollen Beinamen „die Aeltesten“, d. i. die im Reiche Gottes als erste Beisitzer und vornehmste Glieder in Ehren Stehenden, bezeichnet ist. Die Glorie der Aeltesten gibt prägnanter das Hebr.: „und angesichts seiner Aeltesten ist Herrlichkeit“, vor ihnen liegt aufgeschlossen die ganze Herrlichkeit Gottes, und diese überkleidet sie selbst mit Herrlichkeit. Daß die Vollendung des Gottesreiches an Sion und Jerusalem geknüpft erscheint, kann nicht auffallen. Dort lagen ja die Anfänge des Gottesreiches, Sion und Jerusalem sind auch der geistige Mittelpunkt des Messiasreiches (vgl. Kap. 2 und 4. — Ps. 2. 86, daher das Jerusalem coelestis beim hl. Paulus, in der Apok.), und hier hängt gerade dieser konkrete Ausdruck noch mit der Eingangs des Kapitels bezeichneten prophetischen Anschauung zusammen. Die Einzelgerichte gründen Gottes Reich auf Sion und von Sion aus; die Vollendung wird in analoger Weise mit jenen zusammen, also auch als in Sion sich verwirklichend, geschaut.

Das ist in der Gerichtsschilderung der dritte Lichtpunkt (V. 6 am Ende; V. 14—16. V. 23); je einer am Schlusse jedes Absatzes.

Das Gericht endet mit Gottes Herrschaft und Herrlichkeit, in der auch die Seinigen erstrahlen — nach den Schrecken des Gerichtes, nach Verwerfung der Frevler und Dämonen, während Sonne und Mond, das ganze Weltensystem erbebt, öffnet sich dem Seher der Ausblick auf den ewigen Lichtglanz des Himmels. So also noch einmal Sion in judicio redimetur — durch Gericht zum Heil, für Einzelne, für die ganze Welt. So ist die Idee des Gerichtes in ihrer Vollständigkeit, in ihren Motiven, Gegenständen und Resultaten dargelegt.

Sprachliche Parallelen zu V. 23 vgl. 10, 12; 11, 10; 1, 29; 30, 26. Daß Jeremias bereits Kap. 24 des Isaias vor Augen hatte, siehe bei Scholz, Commentar zu Jer. S. 62. 125. 166.

13. Die Frucht.

Hatte Kap. 24 die Idee des Weltgerichtes ausgeprägt, so schildert Kap. 25 die Frucht und den Endzweck desselben, so an 24, 14. 15 anknüpfend und diese Keime weiter entwickelnd. Die Geretteten singen einen Dank- und

Freudenhymnus (so Cyrillus, Procopius) V. 1—5 und Gott der Herr überschüttet seine Getreuen mit den größten Segnungen (6—12). Dieser letztere Theil führt die 24, 23 gegebene Idee von Gottes Herrschaft nach dem Gericht über die Weltmacht des Weiteren aus.

a) V. 1—5.

Treffend bemerkt Sasbout: tractatus iste (a cap. 13—24 de oneribus omnium gentium et demum totius mundi) carmine eucharistico tamquam epiphonemate clauditur, quod quidem commune habet cum tractatu a cap. 7—12. Und Malvenda bezeichnet die Dankeshymne mit Recht als den Ausdruck der Auffassung, wie Gottes Gerichte für die Auserwählten zu verstehen seien: est autem *usus* illorum (judiciorum), praedicatio gloriae Dei, qualis habetur his 5 versibus; und dann fügt er folgende Analyse bei: primum gloria Dei praedicatur et causae illius proleptice proponuntur (v. 1), dein causae proponuntur duae: una est judiciorum in hostes Ecclesiae (v. 2) altera beneficiorum in Ecclesiam versibus sequentibus.

V. 1: **„Herr, mein Gott bist du; ich will dich erhöhen und preisen deinen Namen, weil du wunderbares vollbracht, alte, treue Rathschlüsse; Amen.** Durch das Gericht kommt Gottes Verherrlichung zur Offenbarung 6, 3. Das anerkennen die Erwählten; sie vollbringen das Wort exaltabitur autem Dominus solus in die illa 2, 11. 17. Daher singen sie ähnlich wie die Verklärten Apoc. 4, 11; 5, 12. Die über die Reiche der Welt, als die gottfeindliche Macht, ergangenen Gerichte sind bezeichnet: a) als Wunder, weil die größten mächtigsten Reiche stürzen, was an und für sich schon Staunen und Bewunderung erregt, und weil mit Niederwerfung mancher in der That eigentliche Wunder verbunden waren — z. B. Assurs vor Jerusalem. In noch vollkommnerem Sinne gilt dieses von der Niederwerfung der Feinde des Messias und der Aufrichtung seines Reiches in der Menschheit, auf welche alle Völkergerichte schließlich abzielten; — sodann b) als „Rathschlüsse von fern her, Wahrhaftigkeit, Wahrheit" (hebr.), die Gott von Ewigkeit gefaßt, durch seine Propheten vorherverkündigt, und die er, der wahrhaftige und getreue Gott in vollem Umfange ausgeführt. Gottes Gedanken sind von fernher, vorzeitig, ewig; sie sind in sich Wahrheit und drängen deßhalb zur Verwirklichung, vgl. 22, 11; 37, 26. Die Häufung gibt dem Begriffe der Wahrheit und treuen Erfüllung scharfen Ausdruck. Zeichnet V. 1 die innere, höhere und in Gott existirende Art und Weise der Gerichte, so V. 2 ihre äußere Verwirklichung: V. 2: **„weil du die Stadt zum Steinhaufen gemacht, die feste Stadt zu Trümmern, die Wohnung der Feinde, daß sie keine Stadt sei und ewig nicht mehr erbaut werde."** Welche Stadt ist gemeint? Nach den vorher geschilderten Gerichten kann man nur „die Stadt" als Zusammenfassung und Mittelpunkt der verschiedenen gegen Gott ankämpfenden Reiche betrachten. Der Sache nach richtig Mald.: intelligit omnes nobiles civitates, quarum excidium ante narravit. Andere verstehen geradehin den Erdkreis (a Lap., Men., Tir.), insofern er ein domus impiorum ist und durch das Gericht heimgesucht wird. Am besten

und bezeichnendsten Gordonus: illa sane est, quam Augustinus toties in libris de duabus civitatibus opponit civitati Dei, civitas impiorum; ähnl. Drechs., Del. „die Weltstadt ist gestürzt"; sachlich richtig im griech. πόλεις.

Die Einzelgerichte sind auch für die zu richtenden selbst zum Heile bestimmt. Das hat uns die Auslegung gezeigt (vgl. 14, 1; 16, 5; 17, 7; 18, 7; 19, 18; 23, 17). Eine umfassende Rückschau auf die Gerichte, der es zur Aufgabe gestellt ist, Gottes Verherrlichung und Größe in ihnen zu preisen, kann dieses Moment nicht übergehen; hiedurch erscheint ja Gott im schönsten Sinne als Sieger, als Eroberer zum Heile. Daher V. 3: **„Darum wird dich loben ein starkes Volk, die Stadt der trotzigen Völker dich fürchten."** Die früher übermüthig auf ihre Stärke pochenden und daher wilden und gewaltthätigen Heiden werden durch den Sturz der Weltmacht (durch den Sieg des Messiasreiches) zum Herrn bekehrt und bringen ihm Ehrfurcht und Lob dar, daß er ihre wilde Kraft gebrochen und gedemüthigt. Die Heidenstadt erscheint V. 2 als zerstört, und doch hier wiederum als Gott fürchtend wegen dieser Zerstörung — ein Hinweis, daß es dem Seher um das in der Heidenstadt verkörperte Prinzip, um die gottfeindliche Macht als solche zu thun ist. Ist diese zerschmettert, so mögen die früheren Träger derselben dennoch in ihrer politischen Machtstellung beharren. Gottes Siege sind gar mannigfaltiger Natur. Und die Getreuen Gottes freuen sich, daß Gott Anerkennung findet, daß die Völker ihm Lob und Ehrfurcht spenden. Aller Bewußtsein ist aber davon erfüllt, daß Gottes Reich aus kleinen und demüthigen Anfängen so groß und mächtig emporgewachsen, daß der Herr den wenigen und gedrückten Resten der Seinigen ein so glorreicher Schützer und herrlicher Belohner geworden. Diese Stimmung schildert V. 4: **„Denn du wurdest Stärke dem Armen, Stärke dem Dürftigen in seiner Bedrängniß, Hoffnung vor dem Sturme, Schatten vor der Gluth. Denn die Wuth der Gewaltthätigen war wie ein Sturmwind, der den Wall peitscht."**

Die Begründungspartikel correspondirt der in V. 2 und V. 1 und scheint somit auf den Anfang exaltabo te u. s. f. zurückzugehen. Es ist auch psychologisch, daß die im Gerichte treu erfundenen Auserwählten, die vordem als die wenigen und unterdrückten lebten, jetzt beim Sonnenglanz der neuen Herrlichkeit so jubelnd und wonnevoll die überstandenen Mühsale und die riesigen und doch vergeblichen Angriffe der Feinde sich vorführen. Aber es gibt auch einen recht guten Sinn, V. 4 eng an V. 3 anzuschließen. Das Lob der bekehrten Heiden ist dann aus zweifacher Quelle fließend dargestellt, weil Gott die Weltmacht niedergeworfen, das kleine und unscheinbare aber so wunderbar erhöht. Das lebt auch im Bewußtsein der Heiden und diese Gesinnung kann dann als neuer Grund des Lobes der Geretteten betrachtet werden; oder besser, die Geretteten sehen die Ehrfurcht der Heiden vor Gott auch begründet durch seine Großthaten an seinen Armen und jetzt malen sie selbst, denen ja diese Thaten der Huld und Größe galten, in dankbar freudiger Erinnerung als Lobeshymne diese weiter aus, sich an dem Wirken Gottes ergötzend. Das scheint der lyrischen Stimmung angemessen. — Man beachte, mit welchem Nachdruck der Prophet hervorhebt, daß das Heil den Armen, Bedrängten zu Theil wird; vgl. 14, 32. Dieses und der so oft betonte „Rest Israels" enthalten die Hindeutung, daß das Messias-

reich aus kleinen Anfängen emporwachsen soll und bilden das Vorspiel zu dem pauperes evangelizantur, beati pauperes, beati mites, beati lugentes des Messias. Gott wurde den Seinen Schutz und Schirm, denn die Wuth. ... Man faßt den begründenden Satz und den Vergleich entweder als Schilderung des mächtigen Angriffes der Feinde: die Hilfe des Herrn that Noth, denn das Schnauben der Feinde war wie Wettersturm, der Mauern niederwirft (Malv., For., a Lap., Calm., Kn., Gesen., Rosenm. u. a.); oder im entgegengesetzten Sinne: Gott hat sich als Helfer bewährt, der Angriff war so erfolglos, wie ein gegen feste Mauern schlagender Regen oder Windstoß; so Hier.: quomodo enim si ventus impingatur parieti atque pertranseat, sic turbo blasphemantium illi nocere non potuit, und Drechs., Del.; Maldonat führt beides an, ohne sich zu entscheiden. Aber der einfache Ausdruck „Wetter (Regenguß) der Wand" scheint nur zu besagen: Wetter gegen eine Wand, und nicht ein die Wand stürzender Sturm; und da es zum wirklichen Sturz eben nicht kam, in den Vergleichen und in der Stimmung der Betenden obendrein der Gedanke einer wirksamen Hilfe vorwaltet, so ist die zweite Erklärung die den Worten und dem Zusammenhange angemessenere. Wie dieses Versglied die Benennung Gottes spes a turbine erörtert, so knüpft V. 5 an die zweite an umbraculum ab aestu. V. 5: **„Wie Hitze in der Trockenheit wirst du das Toben der Feinde dämpfen und wie bei der Hitze unter glühender Wolke wirst du die Schößlinge der Gewaltthätigen verdorren machen."** Die erschlaffende und entnervende Hitze noch verbunden mit Dürre, Mangel an Wasser, um den Durst zu löschen, macht alle Thätigkeit erlahmen; so kann der Herr das Toben der Feinde wirkungslos machen und ertödten; das scheint der Sinn des Vulgatatextes zu sein, wenigstens nach der Umschreibung bei Hier.: sicut propago gravissimo torretur aestu, atque flaccescit, ita tumultum et clamorem alienorum marcescere facies et perire; ähnl. Mar., Malv., a Lap., Men., Schegg, während Mald. sicut aestum erklären will, wie Gott nämlich plötzlich Sonnengluth dämpfen kann, so auch der Feinde Ungestüm; letzteres auch Kn., Drechs., Del.; doch ist erstere Fassung bestimmter und bezeichnender; ihr steht auch das folgende Glied im Hebr.: „wie Hitze durch Wolkenschatten, so wird der Tyrannen Siegesgesang gebeugt", nicht entgegen, da ja ein Wechsel, besser eine Mannigfaltigkeit der Vergleichungen, recht gut angeht und der gedrungenen prophetischen Sprache nicht fern liegt. Die hebr. Futura nehmen hier die Erklärer einfach als Präterita. Das ist ungerechtfertigt. Die reinen Futura stehen hier bedeutungsvoll, und bereiten auf das in V. 8, 10—12 Folgende vor. Die Geretteten danken nämlich für den erfahrenen Schutz und er ist ihnen ein sicheres Unterpfand der Hoffnung, daß der Herr auch für die Zukunft mächtig und herrlich die Versuche der Feinde vereiteln werde. Wir haben hier (wie klarer unten V. 10—12) die Andeutung, — der wir auch im zweiten Theile begegnen werden — daß auch das Messiasreich noch seine Anfeinder haben werde. Denn der Standpunkt des Liedes ist nicht nach dem allgemeinen Weltgerichte, sondern wie schon V. 3 unwidersprechlich zeigt, nach dem Gerichte, dessen Ziel und Frucht die Bekehrung wilder Nationen ist, also nach dem Völkergerichte, das der prophetischen Anschauung gemäß dem Reiche des Messias vorhergeht, dasselbe vorbereitet und einleitet (vgl. zu 10, 34;

11, 1; 14, 1; 17, 7; 18, 7; 19, 18. Aggäus 2, 7. Dan. 2, 44 u. ö.). Und dem entsprechend ist die Stimmung der Betenden, Freude, Dank und Hoffnung, daß der Herr das glorreich Angefangene huldvoll und mächtig zu Ende führe. Denselben Standpunkt offenbart das Folgende.

b) V. 6—12.

Nach dem Jubelhymnus schildert der Seher, wie der Herr sich als König und Herrscher den Seinen zeigen werde. V. 6: **„Und es bereitet der Herr der Heerschaaren allen Völkern auf diesem Berge ein Mahl von Fettstücken, ein Mahl mit Wein, von den markigsten Fettstücken, mit abgeklärtem Wein."** Anschließend an 24, 23 nennt der Seher den Sionsberg. Warum, erklärt Kap. 2; ebendaher ist auch klar, daß die an alle Völker ergehende Einladung den Eintritt oder den Bestand des messianischen Reiches besage. Das Mahl begreift Speise und Trank, beides hier von ausgesuchter Güte, was nachdrücklich betont wird. Estius merkt an: inter pinguia maxime laudantur medullata et inter vina purum et defaecatum praestantissimum est. Es sind nach dem Hebr. Weine gemeint, die man nach der ersten Gährung auf den Hefen sich ablagern ließ, damit sie an Stärke und Farbe gewännen, und die man, nachdem sie tüchtig durchgegohren und lange gelagert hatten, noch filtrirte, um sie ganz rein zu haben. Die Stelle erinnert an Christi Parabeln: ecce prandium meum paratum est; tauri mei et altilia mea occisa sunt . . . Matth. 22, 4. Luc. 14, und an die Einladungen der Weisheit: miscuit vinum et proposuit mensam etc. Prov. 9, 2. Das reiche Gastmahl, das Gott der Gastgeber den Seinigen gibt, ist ein Symbol der Freundschaft und Herablassung Gottes, der die Seinigen zu seinem Tische einlädt, der Fröhlichkeit und überreichen Segnungen. Lehre und Gnade wird unter dem Bilde von Speise und Trank bezeichnet (vgl. Joh. 4, 10. 34). Hier ist die Idee offenbar den Opfermahlzeiten bei Friedensopfern entlehnt, bei denen die Opfernden gleichfalls Gäste Gottes sind, und in dem Mahle den Ausdruck der Vereinigung und Freundschaft mit Gott haben. Aber hier ist die Steigerung dieser Idee zu beachten. Was nämlich sonst beim Friedopfer Gott allein zufiel, die Fetttheile und der Wein (bei dem mit dem Friedopfer verbundenen Trankopfer, Num. 6, 17; 15, 5 u. a.), das gibt er hier seinen Gästen und Freunden. Es ist somit eine Opfermahlzeit höherer Art, innigerer Vereinigung geschildert: was sonst Antheil Gottes ist, das wird hier Gabe für die Menschen.

Die Erfüllung allein entschleiert uns hier, wie so oft, den ganzen tiefen Sinn und die volle Wahrheit des prophetischen Symboles. Obgleich nach den obigen Analogien die Erklärung von den reichlichen Gnadengütern des messianischen Reiches überhaupt berechtigt ist (so Mald., Sa, Mar.), so scheint doch in diesem Mahle eine speziellere Prophetie angedeutet. Trefflich Cyrillus: διὰ δέ γε οἴνου τὴν μυστικὴν εὐλογίαν ὑποδηλοῦν καὶ τῆς ἀναιμάκτου θυσίας τὸν τρόπον, ἣν ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις ἀποπληροῦν εἰθίσμεθα, ähnl. Eusebius h. l. und klarer noch dem. Ev. I. cp. 10 (Migne t. 22. col. 92); und so finden mit Recht hier die hl. Eucharistie angedeutet der hl. Thomas (ad h. l. nota . . .), Salmeron (t. 9. tract. 2), Malv., For.

Andere erklären dieses Gastmahl von der himmlischen Seligkeit; so Sanchez, a Lap., Sasbout, Est., Men., Tir., oder, ohne genau zu unterscheiden, von den Gnadenerweisen Gottes auf Erden und im Himmel (Hier., Gord., Calm.).

Letztere Auffassung beruht insofern auf Wahrheit, als das messianische Gastmahl in seinem Umfange und in seiner Vollendung das himmlische Hochzeitsmahl des Lammes ist (vgl. Luc. 14, 16. Matth. 22, 2; 25, 10. Apoc. 19, 7), dessen Vorbereitung und Unterpfand besonders in der Eucharistie gegeben ist. Allein wegen V. 3. 5 und in monte hoc und 9—12 ist eine unvermittelte, direkte Beziehung auf die Seligkeit des Himmels unzulässig.

Die Paronomasie des Hebr. bildet Schegg nach durch die Uebersetzung: „ein Mahl von fetter Kost, ein Mahl von edelm Most, von markig fetter Kost, von geläutertem edelm Most.“ Der Klang des hebr. Verses „ist unnachahmlich malerisch. Er ist wie fröhliche Musik zur himmlischen Mahlzeit“ (Del.). Zu dem Mahle aber, das der Herr bereitet, ruft er die Nationen auch wirksam, indem er sie zuvor aus der Lethargie und Unwissenheit der Sünde herausreißt. So V. 7: **„Und er zernichtet auf diesem Berge die Gestalt des Bandes, das gebunden ist über alle Völker, und das Gewebe, das er ausgebreitet hat über alle Nationen.“** Hebr. „er schafft weg die Oberfläche der Hülle, die alle Völker überschleiert, und die Decke, die über alle gedeckt ist“. Hülle, Schleier, Band, ausgebreitetes Gewebe besagt, wie die älteren Exegeten insgemein und auch meistens die neueren (Schegg, Drechs., Del.) annehmen, dasselbe was Paulus nennt: et adhuc velamen super cor eorum positum est, die geistige Stumpfheit und Blindheit, die vom Göttlichen nichts wissen will, die Unempfindlichkeit und Herzenshärtigkeit. Die zuvorkommende Gnade muß zuerst diese dicke Binde von den Augen wegziehen. Sie ist von Gott ausgebreitet, in demselben Sinne, in welchem Paulus sagt: Gott habe die einzelnen Völker ihre Wege gehen lassen, oder er habe alle in Unglaube und Sünde eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen (Act. 14, 15. Röm. 11, 32). Gott ließ der gefallenen Menschheit freien Lauf, aber er weiß die natürlichen Folgen der Sünde in den Rahmen seiner Vorsehung so aufzunehmen, daß sie seiner Weisheit dienen.

Ist diese Schleierhülle entfernt, so wird die Erde voll der Erkenntniß des Herrn, und dann empfangen die Völker den vollen Segen des vom Herrn bereiteten Mahles. Das Mahl ist aber ein Mahl des Lebens, des Trostes und der Freudigkeit, ein Mahl, das die Gäste zu dem Gipfelpunkt der Ehre erhebt. So V. 8: **„Er vernichtet den Tod auf ewig, und wegnehmen wird der Herr Gott die Thräne von jedem Antlitze, und die Schmach seines Volkes wird er wegnehmen von der ganzen Erde; denn der Herr hat es geredet.“** Das Brod des Lebens ist ja zugleich das Unterpfand der Unsterblichkeit, der glorreichen Auferstehung, bei der dem Tode seine Beute entrissen und er selbst vernichtet wird (1 Kor. 15, 56). Der von Gott gespendete Trost ist durch das liebeathmende, zarte Bild gegeben, daß Gott selbst die Thränen des Elendes und des Schmerzes seinen Getreuen abtrocknen werde. Zu Tischgästen Gottes erhöht ist das Volk geehrt; die Schmach bestand in der Sünde und der als Strafe ihr folgenden Zertretung durch die Heiden, beides ist glorreich gehoben; das Gastmahl selbst ist das Lebensbrod, die Wurzel und Kraft der Heiligkeit.

Wir gewahren, wie einzig und herrlich die Prophetie, obgleich sie sich in alttestamentlichen Bildern bewegt, das Mysterium des neuen Bundes und dessen glorreiche Wirkungen bezeichnet; an dergleichen Stellen muß es dem Erklärer so recht zum Bewußtsein kommen, daß eben ein und derselbe Geist die Geheimnisse im alten Bunde andeutungsweise abschattet und im neuen erfüllt.

Und welche Gesinnungen beseelen die Gäste Gottes, welches Dankgebet lassen sie am Tische des Herrn ertönen?

V. 9: **„Und man spricht an jenem Tage: Sieh, das ist unser Gott, wir hofften auf ihn und er hilft uns! Das ist der Herr, wir harrten auf ihn, und wir frohlocken und jubeln in seinem Heile."**

Sie erfahren an sich, wie süß der Herr ist und sind in diesem Besitze selig; daher der wiederholte Ausruf. Sie besingen Gottes Erbarmung und Liebe mit Hinblick auf die Vergangenheit und besonders auf die Gegenwart, die ihnen das Unterpfand für den Vollgenuß des Heiles bietet. Malv.: elegantissima praedicatio pacis a Deo et gaudii per Spiritum Sanctum. Die Eucharistie ist die spiritualis refectio, das Brod, das alle Süßigkeit enthält. Darum herrscht Jubel auf dem Berge des Herrn. In diesem Gastmahle ist zugleich die Bürgschaft für den immerwährenden segensreichen Beistand des Herrn gegen alle feindlichen Anschläge gegeben. Daher V. 10: **„Denn ruhen wird des Herrn Hand auf diesem Berge und unter ihm wird Moab niedergetreten, wie Stroh unter dem Dreschwagen zerrieben wird."** Die Hand des Herrn ist auxilium, operatio, gubernatio, et verbum quiescendi significat, non ad breve tempus, sed perpetuo adfuturum (Mald.) — sub eo erklärt Hier. sive sub Dei potentia, sive in semetipso; letzteres deutlicher und dem Hebr. entsprechend Malv.: conculcabuntur adversarii *in loco suo*, i. e. ubicunque fuerint, so auch Del. „da wo es ist" und Umbr. Hitz., Kn.

Zu dem Vergleiche bemerkt Hier.: hoc juxta ritum loquitur Palaestinae et multarum orientis provinciarum quae ob pratorum et feni penuriam paleas praeparant esui animantium. Sunt autem carpenta ferrata, rotis per medium in serrarum modum se volventibus, quae stipulam conterunt et comminuunt in paleas. Quomodo igitur plaustris ferratis paleae conteruntur, sic conteretur Moab, ut nihil in eo integri remaneat. In der Uebersetzung lehnte sich Hier. wohl an das ἐν ἁμάξαις des Griech. an; im Hebr. sicut trituratur in sterquilinium (For., Mald., Mar., Malv.), ut palea in fimo (Calm.) „wie Stroh niedergestampft wird im Wasser der Pfütze", um es dort zum Dünger verfaulen zu lassen. So ist auch der Vergleich in V. 11 vorbereitet. — Moab ist hier der ganzen Anlage und Situation nach als individualisirender Ausdruck für die Feinde des messianischen Reiches gebraucht; so mit Recht die meisten Erklärer; ähnlich wie Kap. 34 und 63 Edom. Moab war zu einem solchen Typus wegen der leidenschaftlichen und grimmigen Befeindung des Volkes Israel besonders geeigenschaftet, wie schon Num. 25 ausweist und Moab in den folgenden Epochen stets bewährte (Jud. 3, 12. 2 Kön. 8, 2. 2 Par. 20 u. s. f; vgl. zu Kap. 15).

Alle Versuche und Anstrengungen Moabs, sich dem zerschmetternden Drucke des Herrn zu entwinden, sind vergeblich. Das schildert in anschau-

lichem Bilde V. 11: **„Und es wird seine Hand unter ihm ausbreiten, wie sie ein Schwimmer zum Schwimmen ausbreitet; aber er wird dessen Stolz hinabdrücken unter Zerschmetterung seiner Hände."** Moab sucht dem Untergange, dem Eingestampftwerden in die Pfütze zu entgehen; es macht Anstrengungen wie ein Schwimmer oder ein dem Ertrinken Naher; umsonst; der Herr zerschmettert ihm seine Hände, vereitelt seine Versuche, benimmt ihm die Rettungsmittel und zwingt so dessen Stolz hinunter in die Pfütze. Das Hebr. wird verschieden gegeben: macht niedrig seine Erhebung bei den Strebungen, Anstrengungen (Kn.), oder Schwingungen (Umbr.), oder Listen, Kunstgriffen (Hitz., Drechs., Del.), oder Nachstellungen (Ges.) seiner Hände — oder: er drückt nieder seinen Rücken sammt seinen Armen (Eichh.), seinen Hochmuth sammt seinen Handgelenken (Ew., Rosenm.; vgl. Kn.) — Auffassungen, deren größtentheils auch schon Malv. erwähnt. Die Hand, die sich gegen das Reich Gottes erhebt, wird zerschmettert werden — non praevalebunt adversus eam. Hier ist außerdem noch angedeutet, daß auch das messianische Reich Kämpfen und Anfeindungen ausgesetzt sein wird, daß es aber seine Unbesiegbarkeit bewähren werde (vgl. Joel 2, 30; 3, 4. Mich. 4, 13; 5, 5. Soph. 3, 19. Zach. 12, 3; 9, 13—17. Jer. 30, 16 und bei Isaias selbst 49, 24; 51, 23; 60, 12 u. a.).

Die gleiche Idee drückt V. 12 aus: **„Die Befestigungen deiner hochragenden Mauern werden zusammenbrechen und erniedrigt und auf den Boden bis in den Staub hinabgestürzt werden."** Je mehr die Weltmacht sich aufbläht gegen das Messiasreich, desto gewaltiger und vernichtender ist ihr Sturz. Man beachte den Nachdruck der Rede, der hier der Siegesgewißheit des auf Sion thronenden Gottes (24, 23) Worte leiht. Ihm dient die Anrede. Im Hebr. aktiv: dejiciet, prosternet, deturbabit (Malv., Mald., For.).

Das sind die Segnungen Gottes von Sion aus über sein Volk. Und dieses geht ein in die Absichten Gottes und ist jetzt in seinen Gesinnungen und Gefühlen völlig in Uebereinstimmung mit dem Herrn; jetzt versteht und würdigt es die Thaten Gottes. Daher antwortet der Seher auf jeden Erweis Gottes mit einem Liede, welches das Echo desselben in den Herzen des Volkes Gottes enthält. So 24, 14 und 25, 1—5 nach dem Gerichte; 25, 9 nach dem Gastmahle des Herrn; und jetzt Kap. 26 nach der Zusage ewigen Schutzes und Sieges im messianischen Reiche.

14. Danklied.

Kap. 26 ist demnach im Anschluß zunächst an 25, 10—12 und die gegebene Verheißung ein Dank- und Jubellied des Volkes, in dem nach echt lyrischer Art die durch Gottes Hulderweise angeregten Gefühle ihren Ausdruck finden. Das Glück des jetzigen Zustandes, das Glück im Besitze des Herrn und seiner Liebe, der Rückblick auf das Vergangene und Ueberstandene, die frohe Aussicht in die Zukunft, der Preis der sich offenbarenden Majestät Gottes — alles das lebt in der Seele und wogt im Strome der Begeisterung des Herzens durcheinander. Das folgende Lied ist der getreue Ausdruck dieser Stimmung; die Ordnung ist eine psychologische, dem tief ergriffenen Gemüthe entsprechende. Gut For.: quam victoriam animo volvens propheta simul

et novam Jerusalem animo contemplatus, vastata illa impiorum hominum et homicidarum civitate, canticum prophetico more annectit.

V. 1: **„An jenem Tage wird man dieses Lied singen im Lande Juda: die Stadt unserer Stärke ist Sion; der Heiland steht in ihr da als Mauer und Vormauer."** So nach dem Texte der Vulgata mit Beibehaltung von Sion, so daß salvator ponetur das Gegenglied bildet (Mar., Malv., Tir., a Lap., der diese Verbindung aptius et concinnius nennt, Calm.).

Der Ausruf ist die unwillkürliche Antwort auf die Siegesverheißung Gottes (25, 10), der lebhafte Ausdruck des Bewußtseins der Rettung und des über die Gottesstadt waltenden Schutzes. Sion ist unbesiegbar, unvergänglich, und der Grund, weil der Heiland selbst, der Dominus salvationum, ihre uneinnehmbare doppelte Festungsmauer bildet. So durch und durch versteht das messianische Israel die Verheißung 25, 10. Gregor d. Gr.: ipse enim est murus, qui nos undique custodiendo circumdat (S. Paterii expos.).

Der Beisatz Sion, offenbar eine Glosse, fehlt im Hebr., Griech., Syr., im Commentar des hl. Hier. u. s. f. Hebr. „eine feste Stadt ist uns, Heil setzt er als Mauer und Bollwerk". Das „Land Juda" ist genannt wegen 24, 23; 25, 6, hat aber hier offenbar wie der Berg Sion selbst messianische Bedeutung. Die ganze Erde soll ja ein Land des Herrn, also nach alttestamentlicher Anschauung ein Land Juda werden. Der Prophet sieht auf die ideelle, nicht geographische Bedeutung. Ist die Stadt des Herrn Hort und Heil, so liegt bei den von dieser Erkenntniß Durchdrungenen der Wunsch von selbst nahe V. 2: **„Oeffnet die Thore, daß einziehe ein gerechtes Volk, ein an Wahrheit haltendes!"** Zum Berge des Herrn sollen ja alle Völker wallen (Kap. 2) und die Getreuen des Herrn verlangen sehnlichst nach dieser Erfüllung; im neuen (messianischen) Sion wohnt Gerechtigkeit und Treue (hebr. Treue bewahrendes Volk), und so strahlt Sion endlich als wahres Abbild des Bundesgottes, der eben deßhalb auch mit unwandelbarer Liebe das neue Sion umfängt. Dieses freudige Bewußtsein wird — nach dem Texte der Vulgata — noch erhöht durch einen Blick auf die dunkle Vergangenheit mit ihrer Untreue und den diese begleitenden Strafen — jetzt ist das vorbei.

V. 3: **„Der alte Irrthum ist verschwunden; wahren wirst du Frieden, Frieden, weil wir auf dich gehofft."** Die fruchtbare Wurzel der immerwährenden Anfeindungen und Erschütterungen in Israels Geschichte war des Volkes Sünde und Untreue; der alte Irrwahn, nicht auf den Bundesgott, sondern auf die Weltmacht zu hoffen, dieser, nicht jenem zu folgen. Er ist vorbei, und deßwegen kann sich Gott als den Gott des Friedens und der Liebe bewähren; die Hoffnung seines Volkes schweift nicht mehr nach Außen hin, sie concentrirt sich auf ihn allein. Ruht sie in Gott, so ist Uebermaß des Friedens die auf die Seele überströmende Wirkung. „Friede" ist ja auch der messianische Gruß. — Hier. bemerkt zu seiner Uebersetzung: hebraice Jeser samuch (יֵצֶר סָמוּךְ), quod Aquila et Symmachus similiter transtulerunt πλάσμα ἐπηρεισμένον, hoc est error noster ablatus est, sive cogitatio nostra firmata est, quae prius inter te et idola fluctuabat, ut nequaquam circumferamur omni vento doctrinae, sed in te Dominum Salvatorem tota mente credamus. Pro quo nos, ut sensus manifestior fieret, transtulimus, vetus error abiit. Et quia cogitatio nostra firmata

est, propterea servabis nobis pacem. Hebr.: „festgegründeten Sinn erhältst du in Frieden" (Del.) — dieß grammatisch genauer als „den an Gesinnung Festen" (Kn.). — Andere fassen: cogitatio fixa, servabis pacem i. e. hoc tuum consilium est firmum ac fixum, haec tibi stat sententia, ut sperantibus in te pacem conserves (Mald., Mar., Calm., Drechs.), oder: wir hoffen zuversichtlich, daß . . . (Malv.); allein das wäre hier ziemlich nichtssagend, denn Gott hatte von jeher beschlossen, die auf ihn Vertrauenden im Frieden zu bewahren; dieser Beschluß stand auch für das alte Testament fest. Die zweite Erklärung des hl. Hier. ist viel passender und geeigneter für die Stimmung der Betenden. Sie sind sich bewußt, daß das neue messianische Volk als ein heiliges Volk treu seinem Gotte anhängt.

Dieses Gefühl der Hingabe an Gott, das gerade im alten Bunde so oft im Anlehnen an die heidnischen Weltreiche erstickt wurde, lebt jetzt im Gegensatze dazu bei der neuen Gottesgemeinde, die hiedurch für die alte Sünde gegen die Theokratie gleichsam einen Ersatz leisten will. Daher verweilt das Lied noch in der Vertiefung und weiteren Begründung desselben.

V. 4: **„Ihr vertrauet auf den Herrn für ewige Zeiten, auf den Herrn, den starken Gott, für ewig."** Das Hebr. in aufforderndem Sinne „vertrauet", als Selbstermunterung die Hoffnung unerschütterlich zu bethätigen. Die gewählten Gottesnamen, Jehovah (Bundesgott) und „Fels" (hebr.) bezeichnen zugleich die Grundlage der Hoffnung: als „Fels" unentweglicher Zuversicht voll Macht und Treue hatte sich Jehovah in Israels Geschichte bewährt — und davon hat er dem neuen Gottesvolke in dem messianischen Gerichte über die Völker neuerdings den Beweis geliefert: So V. 5: **„Denn niedergebeugt hat er die in Höhe Wohnenden, und die hochragende Stadt demüthigt er. Er demüthigt sie bis zur Erde, reißt sie herab bis in den Staub."** Diese Großthat Gottes in wiederholender Detailschilderung zu besingen, entspricht psychologisch der freudig erregten Stimmung der Geretteten, die gleichsam aufathmend nach langem Druck in der Erinnerung an Gottes befreiende That schwelgen. Daher das Umständliche der Schilderung. Die Stadt ist im Anschluß an Kap. 24 und 25 eben die feindliche Weltmacht (Men., Tir.), über die — und das gehört mit zu den Herrlichkeiten des Sieges — das arme und verachtete Gottesvolk triumphirt hat. Daher V. 6: **„Es zertritt sie der Fuß, die Füße des Armen, die Tritte der Dürftigen."** Vgl. 14, 32 und besonders 25, 4; in den Machterweisen Gottes gilt die Norm deposuit potentes de sede et exaltavit humiles Luc. 1, 52 (Theod.) und infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia 1 Cor. 1, 27 (Mald.). Die Wiederholung klingt auch hier triumphirend aus tief erregtem Gemüth. Wie ganz verschieden von dem Schicksal der „stolzen Stadt" gestaltet sich das Loos des „Armen"! V. 7: **„Der Pfad des Gerechten ist gerade, gerade zum Wandeln der Weg des Gerechten."** Ihn leitet der Herr auf ebenem Pfade, da strauchelt er nicht; das ist das Bild des in Glück und Sicherheit unter Gottes Schutz verbrachten Lebens vgl. Prov. 3, 6; 11, 5. — Im Hebr. ist entsprechend V. 5 die Veranstaltung Gottes nachdrücklich hervorgehoben „zu einem ebenen (Wege) ebnest du den Pfad des Gerechten". Diese Ueberzeugung lebte von jeher, auch in der Stunde der Bedrängniß, im Herzen des wahren Gottesvolkes, diese gab ihnen Hoffnung

und Muth, belebte ihre Sehnsucht; darum fahren die Geretteten fort zu singen, rückschauend auf die Epoche der Bedrückungen: V. 8: **„Und auf dem Wege deiner Gerichte haben wir deiner geharrt, o Herr; dein Name und dein Angedenken war im Verlangen der Seele."** Sie wußten, daß Heil durch das Gericht kommen solle; und so harrten sie in dieser bestimmten Richtung, die Zeichen der Zeit verstehend und wissend, auf welchem Wege der Herr sich nahen werde. Gut bemerkt For. zur einleitenden Partikel אַף: haec sane impetum animi notat et juxta exigentiam loci sic quoque reddenda est. Inhalt ihrer Sehnsucht war, daß Gott den Glanz seines Namens (des Seienden, des ewig treuen Bundesgottes) durch die That offenbaren und so sein „Andenken", seine Anerkennung auf dem ganzen Erdkreise bewerkstelligen möge. Und wie sehr die Gerechten des A. B. nach dieser Offenbarung des Heiles sich sehnten, eröffnet der Prophet individualisirend (Mald.) in V. 9: **„Meine Seele sehnte sich nach dir in der Nacht, ja auch mit meinem Geiste in meinem Innern wache ich früh Morgens zu dir. Wenn du deine Gerichte vollstreckest auf Erden, werden die Bewohner des Erdkreises Gerechtigkeit lernen."** Die bestimmten Zeiten veranschaulichen das Beständige und Intensive der Sehnsucht (Tir.); die Nacht ist die Zeit des stillen Nachdenkens, der Sehnsucht, des Gebetes (vgl. Ps. 4, 5; 15, 7; 118, 55), und der frühe Morgen, ohnehin ein Bild des Eifers, der lebhaften Thätigkeit (vgl. die häufigen Phrasen mit הִשְׁכִּים), findet ihn schon wachend in der gleichen Sehnsucht, welche durch Nennung des Sitzes der Affekte als eine tief innerliche, die Seele bis in ihre innersten Fasern ergreifende geschildert wird. Der Beweggrund der Sehnsucht ist eben das herrliche Ziel, das die Gottesgerichte zuwege bringen; der Seher verlangt, daß Gerechtigkeit herrsche auf Gottes Erde, er weiß aber zugleich, daß nur auf dem Wege der Gerichte das Ideal des Gottesreiches zu verwirklichen ist. Die Nacht als Trübsalszeit und den Morgen als anbrechende bessere Zeit, wo schon sichere Hoffnung und Andeutung eines Umschwunges zu erkennen sei, zu fassen, ist gekünstelt und will auch nicht recht in den Zusammenhang passen. Gut Mald.: dies et noctes quaesivi te intimis animi mei sensibus; oder ex toto corde (Mar.). Die Sehnsucht nach der Offenbarung der Gerichtsherrlichkeit Gottes motivirt im Verhältnisse zu diesem Vers der folgende a contrario; V. 10: **„Erweist man Nachsicht dem Gottlosen, so lernt er nicht Gerechtigkeit; im Lande der Heiligen verübt er Unrecht und achtet nicht auf Gottes Herrlichkeit."** Der ungetrübte Zustand des Glückes macht den Gottlosen nur verstockter, frecher, muthwilliger und unfähiger, auf Gott zu achten, oder die Rache der in seinen Heiligen beleidigten und verfolgten Gottesherrlichkeit zu fürchten. Kurz und gut Men.: juste desidero judicium tuum et scelestorum punitionem; nam dum illis parcitur, deteriores fiunt. Das die gewöhnliche Fassung. Anders bei Drechs. „begnadigt werde ein Gottloser, der nicht gelernt Gerechtigkeit: im Lande der Redlichkeit frevelt er und nicht sieht man die Hoheit Jehovahs; d. h. jenen Fall angenommen, würde es nie dazu kommen, daß das Himmelreich hienieden aufgerichtet, die Herrlichkeit des Herrn eine offenbare würde" — allein diese Voraussetzung ist für das erregte Lied eine viel zu künstliche Reflexion. Freilich läßt Drechs. das Lied bereits mit V. 2 enden; allein dem widerspricht die Einleitung, die doch ein Lied und nicht ein paar

Worte postulirt, und der Charakter der bisherigen Verse, welche ganz der Stimmung und dem lyrischen Standpunkt der Singenden angepaßt sind. Das bestätigt auch das Folgende. Berücksichtigen wir hier zunächst die Vulgata, so ist die Verbindung folgende: das Treiben der Gottlosen fordert Gottes Strafgericht heraus; die Betenden wünschen daher, daß Gottes Gerechtigkeit jene ereile. V. 11: **„Herr, es werde erhöht deine Hand und sie mögen nicht darauf achten — achten sollen sie und zu Schanden werden die Volksneider, und Feuer möge deine Feinde verzehren.“** Das erste Glied et non videant besagt dann, daß sie in ihrer Blindheit die Anfänge des Gerichtes nicht erkennen mögen; dadurch verfallen sie dessen ganzer Strenge, der sie allerdings entgehen würden, falls sie bei den ersten Anzeichen in sich gingen. Hat dann das Gericht sich entladen, dann sollen ihnen die Augen aufgehen, um den Abgrund des Elendes und der Schande zu sehen, in den sie aus Mißgunst und Haß gegen das Volk Gottes, die Gerechten, gefallen sind. In dieser imprecatio spricht sich die tiefe Entrüstung der Gerechten aus beim Anblick der Frevel und der schnöden Gottesverachtung: weil diese auf Gottes Majestät nicht achtet, so möge sie auch auf den heranziehenden Richter nicht achten, dafür aber die eigene Züchtigung um so mehr fühlen.

Der hebr. Text hingegen fährt assertorisch fort im Anschluß an V. 10: „hocherhaben ist deine Hand gewesen — aber sie schauten nicht; schauen werden sie, mit Schande übergossen, den Eifer um das Volk . . .“, d. i. Gottes Hand war immer sichtbar in der Geschichte; aber die Frevler kümmerten sich nicht darum, achteten nicht auf die Wege der Vorsehung — jetzt werden sie an sich erfahren, wie sehr der Herr für sein Volk eifert, um es aus den Klauen der Frevler zu erlösen; der Liebeseifer des Herrn für sein mißhandeltes Volk wird zur lodernden Flamme werden, die jene Bedränger verzehrt. Hiernach ist auch zelantes populi, die Volksbedränger, zu erklären. Die lyrische Stimmung wiegt sich und gefällt sich in einem Rückblicke, in der Zurückversetzung in die Leidenszeit und die ihr entsprechende Gesinnung. Gesinnung und Loos der Feinde erinnert die Betenden, wie sie selbst im Gegensatze zu jenen (antithetum est, Mald.) den Ereignissen entgegensahen V. 12: **„Herr, geben wirst du uns Frieden; denn alle unsere Werke hast du vollbracht für uns.“** Sie hofften auf das schließliche Geschenk ungetrübten Friedens, denn sie wissen die Verheißungen Gottes und sehen mit den Augen des Glaubens, daß und wie sich deren Verwirklichung durch Gottes Eingreifen anbahnt — alles, was bisher dem Volke Gottes Großes und Wunderbares widerfahren, die gesammte heilige Geschichte, ist ja Gottes Werk und bekundet dessen Eifer für sein Volk. Quaecunque nobis evenerunt, a te evenerunt (Men., Malv.). Beides, die Bitte und deren Begründung, weist die Bittenden hin auf die eben gemachte Erfahrung, in der sich das „Werk Gottes für sein Volk“ so herrlich offenbart und welche die Friedensfülle in sich birgt. Daher V. 13: **„Herr, unser Gott, geknechtet haben uns Herren außer dir; nur durch dich gedenken wir deines Namens.“** Die harte Bedrückung fremder Gewalthaber hat das Volk nur durch Gott abgeschüttelt; — es ist ganz speziell Gottes Werk, daß sein Volk jetzt jubelnd und frei des Namens Gottes gedenken kann. Die messianische Befreiung hat das „Reich Gottes“ zur vollen Geltung gebracht, während früher domini absque te i. e. qui alieni sunt a te (Mald.,

Mar.) mit dem Joche der Knechtschaft das Volk Gottes drückten. Schloß sich V. 13 eng an die Begründung der Bitte von V. 12 an, so ist nun (chiastisch) V. 14 das Echo der dort ausgesprochenen Bitte, die aus dem „Werke Gottes“ erwachsende Zuversicht ungetrübten Friedens. V. 14: **„Die Todten leben nicht auf, die Riesen erstehen nicht; so hast du sie denn heimgesucht und sie zernichtet und all ihr Andenken vertilgt.“** Die Bedränger sind in's Todtenreich hinabgestiegen (vgl. 14, 9. 15); vor den Todten hat man Ruhe, die erstehen nicht wieder, um Zwingherren zu sein; — so sind die Feinde des Volkes Gottes vernichtet, vergessen, also ihm selbst der Besitz des Friedens ungestört. Non solum ipsi non resurgent, sed ne memoria quidem illorum exstabit (Mar.). Eine belehrende Parallele hiezu bietet Ezechiel 32, 18—32, wo in großartiger Aufzählung die Feinde Gottes als alle dem Tode und Grabe verfallen geschildert sind.

Indem aber Gott so die Feinde vernichtete, hat er Huld seinem Volke erwiesen, sich selbst verherrlicht und sein Reich weithin gegründet. Die lyrische Stimmung springt wie von selbst zu diesem Gegensatz über. Daher V. 15: **„Du hast, o Herr, Gnade, ja Gnade dem Volke erwiesen; hast du dich nicht verherrlicht? Hinausgerückt hast du alle Grenzen des Landes.“** So gefaßt, stimmt die Vulg. am nächsten mit dem Hebr., das außerdem einfach hat: du hast dich verherrlicht. Das numquid der Vulg. ist hier wie an anderen Stellen (Gen. 18, 14. 23; 29, 5. Ps. 86, 5 — vgl. Kaulen, Handbuch zur Vulg. S. 197) gewöhnliche Fragepartikel, bei der auch Ja als Antwort erwartet wird. Gott hat sich verherrlicht durch Aufrichtung seines (messianischen) Reiches auf Sion 24, 23; 25, 6, dessen universaler Charakter hier durch die in die unbestimmte Weite gehende Hinausrückung aller Landesgrenzen beschrieben wird (vgl. Mich. 7, 11). Diese Auffassung auch bei Mald.: possumus intelligere de populo Judaico, ut sit antithetum versus praecedentis, nebst anderen auch bei Malv. und For. Gewöhnlich aber legt man der Vulg. einen ganz anderen Sinn unter, so daß ein mit V. 10 paralleler Gedanke herauskommt: Du hast Nachsicht und Langmuth geübt mit dem Volke, es zu einem angesehenen Reiche gemacht, aber es hat dich nicht verherrlicht, es war dir nicht erkenntlich — so (mit Ausnahme von elongasti, das erklärt wird nonne e contrario a te longius recesserunt) Hier., Mar. (der aber den hebr. Text richtig faßt), Men., Sa, a Lap., Tir., Schegg u. a. Man sieht, daß der sonstige Gebrauch von numquid, der Nein als Antwort erwarten läßt, von Einfluß war. Allein das ist, wie bemerkt, in der Sprache der Vulg. nicht entscheidend. Der Uebergang zum Folgenden ist psychologisch denkbar und gut motivirt in beiden Erklärungen. Bei letzterer haben wir die Fortsetzung des mit V. 15 bereits begonnenen Rückblickes in die Vergangenheit, der das Glück der Gegenwart um so fühlbarer werden läßt; bei ersterer tritt jetzt im Gegensatz zu dem geschilderten Glück dieser Rückblick ein. Die überstandene Mühsal wird als eine Schule des Leidens geschildert, die Gott suchen und seine unverdiente Heilsgnade schätzen lehrte.

V. 16: **„Herr, in Bedrängniß suchten sie dich; in der Angst dumpfen Stöhnens wurde ihnen deine Lehre.“** Hier. erläutert seine Uebersetzung in tribulatione murmuris: quando tantum eis malorum pondus incumbet,

ut ne clamare quidem audeant confidenter, sed dolorem suum silentio devorent. In Gestalt solcher Bedrängniß trat Gottes erziehende und belehrende Thätigkeit an sein Volk heran; der Gedanke ist wie 28, 19 sola vexatio dabit intellectum, und bei Ez. 6, 9 (die Züchtigung soll und wird die widerstrebenden Herzen brechen, das Sündigen ihnen verleiden) — Hebr. effuderunt tacitam orationem, cum castigares eos (Mald., Mar., Malv., For., Del., Kn., Net.), sie ergossen Flehen, leises Flehen; während Drechs. den Begriff לחש festhaltend „in Beschwörung" übersetzt, als von ihren Gebeten gesagt, um anzudeuten, wie drangvoll angelegentlich sie Abwendung und Abhilfe beim Herrn nachgesucht.

Die Größe der Bedrängniß und die menschliche Hilf- und Rathlosigkeit veranschaulicht V. 17: **„Wie eine Schwangere, wenn sie dem Gebären nahekommt, schmerzlich aufschreit in ihren Schmerzen, so waren wir, o Herr, vor deinem Angesichte."** Eine Zeit nicht bloß der bangen Erwartung, sondern des peinlichsten Wehs. Hier ist der Vergleich um so treffender, als wirklich aus dem Zustande der Noth und Bedrückung eine neue Geburt, ein heiliges Volk, erstehen sollte. Aber gerade zu dieser Neugeburt des Heiles konnten sie es aus sich selbst nicht bringen. Beruf und Anlage dazu war durch Gottes Gnade und übernatürliche Leitung vorhanden, also auch bei den Gerechten der Drang und die Sehnsucht, das wahre und heilige Volk Gottes erstehen zu sehen; — ein neuer Grund des schmerzlichen Harrens. Dieses menschliche Unvermögen schildert derselbe weitergeführte Vergleich V. 18: **„Wir waren schwanger und litten wie Geburtswehen und gebaren — Nichtigkeit; Heil schafften wir nicht im Lande; daher stürzten nicht die Erdenbewohner."** Gut Mar. frustra fuit labor et vanus; Men. rem evanidam, nihil fecimus. Die menschlichen Anstrengungen führten zu keinem Heilserfolge; das deutliche Gegenbild lag ja schon darin, daß das Volk durch sich allein nicht einmal der feindlichen Zwingherrn Meister wurde; die Befreiung vom Feindesdruck und das neu aufsprießende Heil wird auch hier in innigste Beziehung gebracht. Das Volk war unvermögend nach beiden Seiten hin; es sollte überall anerkennen, daß es einzig auf den Herrn angewiesen sei. Habitatores terrae sind dann dominatores (Mald.) hostes, qui nos affligunt, qui terram sanctam et nobis promissam incolunt (Men., Mar., Malv.), die Gewalthaber des Landes (Schegg, wie auch Hier.) — man denke an die assyrische Katastrophe, die Angst und Anstrengungen, zu deren Bezeichnung 37, 3 das gleiche Bild verwerthet ist. — Die neueren Erklärer (Ges., Drechs., Kn., Del., Net.) übersetzen das letzte Glied: „und nicht wurden Weltbewohner geboren"; d. h. das neue Volk des Heiles hervorzubringen, waren wir unfähig. Das vorausgehende Bild der Geburtswehen, der gleich folgende Gedanke in V. 19, und die ähnliche Anschauung 49, 20; 54, 1; 66, 7 gereichen dieser Auffassung zur Empfehlung. Allein sie ist doch nichts weniger als sicher. Im Hebr., Chald. und Talmudischen kommt der Wortstamm נפל nur von unzeitigen und Fehlgeburten vor, wie Ges. ad h. l. zugibt — und aus dem analogen Gebrauch von πίπτειν, cadere kann um so weniger ein Schluß gezogen werden, als letztere nicht für sich allein, sondern mit einer näheren Angabe (de matris gremio, tellure cadere) die Bedeutung „geboren werden" haben.

Was sie selbst nicht zu Stande gebracht haben, das kann und wird Gott bewirken; er ist mächtig genug, Todte zu erwecken; er ruft auch das unterdrückte Volk zu neuem Leben. Daher V. 19: **„Aufleben werden deine Todten, meine Getödteten auferstehen; wachet auf und jubelt, die ihr im Staube wohnet, denn Thau des Lichtes ist dein Thau und das Land der Riesen wirst du der Zerstörung anheimgeben.“** Hiemit erreicht die freudige Hoffnung der Betenden ihren Gipfelpunkt. Das Bewußtsein des eigenen Unvermögens, das sie erfahren haben und demüthig anerkennen (V. 18), löst sich auf in einen Jubelhymnus auf Gottes Macht, der nicht bloß Heil geschafft und ein neues Gottesvolk sich gebildet hat, sondern der selbst „seine Todten“ die Herrlichkeit des neuen (messianischen) Reiches wird sehen lassen; so mag sich das Volk getrösten; „meine Getödteten“, die in der Leidensperiode dahingerafften Gerechten sind ja für die Herrlichkeit des Reiches nicht verloren; daher erschwingt sich der Glaube und die Zuversicht zu dem jubelnden Zurufe: expergiscimini et laudate .. und damit ist die prophetische Verkündigung gegeben, daß der Glanz des Messiasreiches belebend und verklärend auch in das Todtenreich hineinstrahlt und dem Tode die Beute entreißt. Hiedurch wird das Königthum Gottes auf Sion durch den erhabensten Hintergrund der aus dem Grabe verklärt und leuchtend Auferstehenden verherrlicht, und so Gottes Triumph über die feindliche Weltmacht vollendet. Und die Betenden selbst bekennen dadurch, daß die angebrochene Periode des Messiasreiches, aus der heraus dieses Lied ertönt, noch auf einen herrlicheren Abschluß und eine himmlische Verklärung zu warten habe. — Das Hebr. bietet im letzten Gliede: et terra occisos projiciet i. e. reddet mortuos qui sunt in sepulchris (Mald., Malv. I, und die Neueren), wornach die Wirkung des Lichtthaues Gottes ausgesprochen ist. Der Thau, welcher belebend und erfrischend auf die Erde und das Pflanzenleben[1] einwirkt, ist ein passendes Bild für die Wiederbelebung der Todten durch Gottes Macht. Gott ist Licht und Leben; Thau des Lichtes, daher die zum Lichte erweckende und belebende Kraft. Ros ad lucem vitae excitans et revocans Men. — Andere = ros matutinus (Mald., For., Malv. II); was aber dem nachdrucksvoll gesetzten ros lucis *ros tuus* sicher nicht gerecht wird. Hebr. eigentlich Thau der Lichter, vgl. Jak. 1, 17 Deus pater luminum. Besser so: Gott ist Licht und Inbegriff alles Lichtes; der Tod ist Finsterniß — eben wegen jener Lichtfülle Gottes, die selbst das Dunkel des Todes erhellt, werden die Todten zum Lichte erwachen, sobald sich Gottes Lichtstrahlen, gleich dem Thau, zu den Gräbern herabsenken. So ist zugleich auch von anderer Seite her erklärt, wie der Herr sich verherrlichen werde (24, 23). Er umgibt seinen sionitischen Thron mit den lichtverklärten Schaaren der Auferstehenden (vgl. 2 Thess. 1, 10 cum venerit glorificari in sanctis suis et admirabilis fieri in omnibus, qui crediderunt). Hiemit haben wir hier auch die deutlich vorgetragene Lehre der künftigen Auferstehung, und

---

[1] Einige übersetzen das Hebr.: Thau der Kräuter dein Thau; so bei Mald., Mar., For., Malv. I, Men. und Drechs. — Andere bei Kn.; so Rosenm., Ges. u. s. f. — Treffend Hier.: quomodo jactis in terram seminibus, ros paulatim crescere facit herbas . . ., sic Domini ros ros erit luminum plurimorum.

diese selbst wird mit dem Gott innewohnenden Lichte in Verbindung gebracht; Licht und Leben sind ja ohnehin in etwa wenigstens correlative Begriffe (vgl. Job 33, 30; 3, 16. 20). Bei der Auffassung der Vulg. erhalten wir für das letzte Glied den Gedanken, daß, während die Heiligen Gottes am Lichte und Leben Gottes theilnehmen, die Macht und das Gebiet der gegen Gott sich aufbäumenden Gottlosen der Vernichtung anheimgegeben wird. So kehrt passend der Schlußakkord des Liedes zu dem in Kap. 24 verzeichneten Abschluß aller Gottesgerichte zurück und gibt in ergreifendem Gegensatz das Endergebniß der ganzen Weltgeschichte, ähnlich wie der Heiland seine öffentliche Lehrthätigkeit abschließt: et ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam (Matth. 25, 46). — Im Zusammenhalte mit V. 14 ist durch die Form der Sprache selbst der Gedanke symbolisirt, daß Gottes Gegner durch den Tod völlig entwaffnet und für immer besiegt sind, hingegen die für Gott sich dem Tode Weihenden dadurch zu einem neuen wonnereichen Leben gelangen. — Man beachte, wie klar und scharf diese Stelle auf die Idee der Auferstehung hinweist; schon dadurch allein erledigt sich das rationalistische Gerede, als sei diese Idee erst eine nachexilische, von den Persern entlehnte. Knobel muß wenigstens zugeben: „die ganze Stelle ist mehr inniger Wunsch als feste Hoffnung (?); doch liegt in ihr bereits die dämmernde (? nicht mehr) Ahnung dereinstiger Auferstehung, welche Ez. 37 deutlich hervortritt, Dan. 12, 2 als bestimmte Erwartung vorkommt und im N. T. als Dogma gelehrt wird." — Die patristische Auslegung dieser Stelle von der Auferstehung (— lesenswerth sind die Ausführungen bei Cyrillus und Euseb. über den Thau des Herrn —) ist daher im vollen Rechte.

15. Rückschau und Abschluß.

Im Folgenden gehören 26, 20 — 27, 5 eng zusammen. Von der letzten Entwickelung des messianischen Reiches, die in der Auferstehung der Todten ihren glorreichen Abschluß findet, kehrt der Blick des Sehers in die Gegenwart, d. i. in die Zeit der Anbahnung und Vorbereitung zurück. Es ist als ob das herrliche Endziel ihn eben an die Stufen erinnerte, auf denen das Volk Gottes jenem entgegenharren muß. Wir kennen diese Stufen; Sion in judicio redimetur, die Weltmacht muß niedergeworfen werden. Während so die Gerichte Gottes sich entladen, soll das Volk des Herrn sich in stiller Hoffnung gedulden (26, 20. 21); der Herr wird das feindliche, gegen Gottes Reich ankämpfende Prinzip und dessen zeitweilige Verkörperungen niederwerfen (27, 1); dann wird das Volk Gottes (im Gegensatz zu Kap. 5) der auserlesene Weinberg des Herrn sein, den er mit aller Liebe, Sorgfalt und Eifersucht schützt und wahrt (27, 2—5). Entsprechend der in diesem Theile (Kap. 24 u. f.) eingehaltenen Form ist letzteres als die Folge der (richterlichen) That Gottes in einem Liede gegeben (vgl. 24, 14; 25, 1. 9; 26, 1, wo überall nach Schilderung der Großthaten Gottes Lieder eingelegt werden).

Bedeutung und Zusammenhang dieses Stückes ist klar aus dem analogen Verfahren des Propheten 8, 11 u. f. Kap. 20 und dem dort Bemerkten. Nachdem er im Vorhergehenden Gottes Pläne für die Geschichte

der Welt und seines Volkes und die messianische Zukunft entwickelt, will er, bevor er diesen Abschnitt schließt, noch kurz den Gerechten die Formel an die Hand geben, nach der sie ihr Verhalten, ihr Urtheil über die Zeitverhältnisse einzurichten haben; er gibt ihnen einen praktischen Wink für die Zeit der Bedrängnisse und belehrt sie, wie diese von Gottes Gesichtspunkte aus zu ertragen sind (ähnlich Malv.). Und so macht er die vorgetragenen Prophezeiungen fruchtbar für die Zeitgenossen, indem er, seines Amtes als Lehrer waltend, deren Folgerungen und Anwendungen für das Leben aufzeigt. Daher fährt die Rede im Namen Gottes fort:

a) 26, 20—27, 5.

V. 20: **„Gehe, mein Volk, tritt ein in deine Kammern; schließe die Thüre hinter dir; verbirg dich eine Weile, auf einen Augenblick, bis vorübergehe das Zorngericht."**

Das Bild ist vom Sturme entlehnt, bei dem man sich in das schützende Haus zurückzieht (Mald., Malv.); in stiller Gebetseinsamkeit (Matth. 6, 6. Mald.) — eisdem enim prope verbis in Evangelio Dominus orare docens suos erudiebat, For. — das Herz von allen anderen Sorgen abgekehrt, sollen sie mit Demuth und Vertrauen auf den Herrn harren; die Redeweise erinnert an Noe, der in die Arche eingeht und hinter dem der Herr die Thüre zuschließt, daß er geborgen sei, oder (nach Malv.) an das über die Aegypter sich entladende Gericht des Hinsterbens der Erstgeburt, während welcher Nacht Niemand aus Israel sein Haus verlassen durfte (Ex. 12, 12. 22. 23). Die Zeit des Zorngerichtes wird als ein Augenblick bezeichnet, freilich gemessen mit dem Maßstabe der Ewigkeit (Mald. 2 Cor. 4, 17 quod in praesenti est momentaneum etc. . .) oder mit Hinsicht auf die ganze Entwickelung des Reiches Gottes in der Weltgeschichte; es ist wie das statim post tribulationem dierum illorum Matth. 24, 29. — Die in V. 20 angegebene indignatio wird näher beschrieben V. 21: **„Denn siehe, der Herr zieht aus von seiner Stätte, um heimzusuchen die Bosheit der Erdenbewohner an ihnen; und aufdecken wird die Erde ihr Blut und nicht fernerhin ihre Getödteten bedecken."** Das richterliche Einschreiten Gottes wird, wie so oft bei den Propheten und in den Psalmen (vgl. 64, 1. Mich. 1, 3. Os. 5, 15. Ps. 17, 8; 95, 13; 96, 3), als ein sich Erheben, ein Herabsteigen u. dgl. bezeichnet. Objekt des Gerichtes ist ganz allgemein die „Bosheit des Erdbewohners", wohl zunächst wie V. 18 (nach Auffassung der Vulg.), aber auch mit dem Hinweis auf das sündige Volk Israel selbst, an dem freilich die Weltmacht, als Strafruthe Gottes, zuerst Gericht zu üben hat. Das nachdrucksvolle „an ihnen" soll die Idee der gerechten Vergeltung und, daß Sünde und Unrecht den eigenen Herrn schlägt, hervorheben (vgl. Ps. 7, 17. Mald.). So fordert es die Gerechtigkeit: die Erde selbst, der Schauplatz der Verbrechen, stellt an den Herrn diese Forderung, indem sie das ungerecht auf ihr vergossene Blut, das sie trinken mußte, offen darlegt, die verübten Gewaltthaten vor Himmel und Welt aufzeigt, und so für die verletzte Ordnung und Gerechtigkeit Strafe und Ahndung heischt. Zu dieser Anschauung vgl. Gen. 4, 10. 11 vox sanguinis fratris tui clamat ad

me de terra; Job 16, 19. Ez. 24, 7. 8 (das Mörderblut liegt da auf hartem, nacktem Felsen, damit es nicht eingesogen und so verborgen werden könne, sondern stets laut um Rache schreie). Das zweite Glied wird von Vielen als bloße Wiederholung, die dasselbe besage, angesehen (Mald., Mar., For., Ges., Calm., Schegg); schwerlich mit Recht. Nachdrucksvoller ist der Gedanke, daß die Erde die schuldlos Gemordeten gleichsam aus ihrem Schooße entsende, als Zeugen und Ankläger der Mörder (so Hier., Men., Tir., a Lap., Kn., Del.) — was nach V. 19 und bei der auch hier zu Grunde liegenden Idee des allgemeinen und abschließenden Gottesgerichtes mehr als bloße lebhafte poetische Einkleidung ist.

Wie nun die angekündigte „Heimsuchung" sich vollziehen soll, schildert Kap. 27 V. 1: **„An jenem Tage wird der Herr heimsuchen mit seinem Schwerte, dem harten, großen und starken, den Leviathan, die Riegel-Schlange und den Leviathan, die gekrümmte Schlange, und wird das Ungethüm, das im Meere ist, tödten."**

Das Hebr. nennt den Leviathan die flüchtige (schnelle) Schlange, was auch Hier. kannte (iste autem Leviathan *coluber fugiens* in Hebraico dicitur bari (בָּרִחַ), quod Aquila interpretatus est vectem, Symmachus concludentem, Theodotion robustum), und Mald., Malv., griech. ὄφιν φεύγοντα. Das lat. serpentem vectem erklärt man entweder = teretem ad similitudinem vectis glatt, schlank? lang (Mald., Mar., Malv., For.), oder mit Hier.: vectem autem sive claudentem puto appellari quod multos suo carcere clauserit (Sanchez, Men., Tir., a Lap., Gord.) oder = robustum (vgl. bei a Lap., Est.). Die mittlere Erklärung entspricht am einfachsten dem lat. Worte (und בְּרִיחַ heißt Riegel). Leviathan (eigentlich in Windungen sich ringelnd, schlängelnd, vgl. לויה, Kranz, Gewinde Prov. 1, 9; 4, 9) ist nach Job 40, 20 (und 3, 8?) das Krokodil und ist Ps. 73, 14 symbolische Bezeichnung für Aegypten, Ps. 103, 26 aber überhaupt Benennung eines Wasserungeheuers. Auch תנין ist ein großes Wasserthier (Gen. 1, 21 cete grandia), eine Schlange (Ex. 7, 9. 10. 12), und zwar eine giftige (Deut. 32, 33) — sodann dient das Wort als Emblem für Aegypten Is. 51, 9. Ez. 29, 3. Ps. 73, 13 und für Babylon Jer. 51, 34, ähnlich wie Is. 30, 6 Aegypten Wasserochs des Südens heißt und überhaupt öfters Thiere als Sinnbilder gewaltiger Reiche gelten (vgl. Dan. 7, 3. Is. 14, 29. Apoc. 13, 1). Nach diesen Analogien liegt es hier am nächsten, an gewaltige Reiche zu denken, die vom gewaltigen Schwerte des Herrn getroffen werden — ein Gedanke, der hier am Schlusse der Orakel gegen die verschiedenen Vertreter der Weltmacht um so mehr berechtigt ist. Da תנין sonst für Aegypten steht (51, 9. Ez. 29, 3; 32, 2. Ps. 73, 13), so empfiehlt sich diese Auffassung auch hier; und da Is. 19, 23 neben Aegypten Assur, und in unserem Kapitel beim rekapitulirenden Schluß, der die Weissagung in eigentlichen Worten gibt, Aegypten, Assur und das Euphratsland genannt sind, so haben wir allen Grund, auch für unsern Vers diese drei Reiche anzunehmen. Assur und Chaldäa, innerlich verwandt, bald einander untergeordnet, dann wieder selbständig oder mit einander im Kriege, nach Außen hin eine Macht mit wechselndem Namen, aber dem gleichen Eroberungsgebiete, mochten passend durch ein Thier-Symbol vertreten werden, dessen

Name aber immer eine gewisse Weite der Bedeutung zuließ. Man kann Del. beistimmen, wenn er sagt: „die Bezeichnung ist zunächst durch die Lage beider Städte veranlaßt. Ninive lag am Tigris, der wegen seines raschen Laufes und seiner furchtbaren Stromschnellen Hiddekel heißt; deßwegen wird Assur einer flüchtigen, eilfertigen, gestreckten Laufes sich bewegenden Schlange verglichen; Babel dagegen einer gewundenen, d. i. in schlangenlinichten Krümmungen sich windenden, weil es am vielgewundenen und gerade bei Babel labyrinthisch gewundenen Euphrat lag." Gegen diese Deutung, die, wie bemerkt, unten V. 12 ihre bedeutendste Stütze hat, können andere mehr willkürliche Combinationen nicht ankommen: Assyrien, Aegypten und Tyrus; oder Medien, Babel, Aegypten; oder Aegypten, Scythien, Babel; oder Medien, Persien, Aegypten — ebensowenig, daß entsprechend den drei Eigenschaften des einen Schwertes nur von einem Reiche die Rede sei (Kn.), d. i. von Babel. Die Hervorhebung der Dreizahl und ihr Unterschied ist zu markirt durch die Wiederholung von Leviathan mit dem anders gewendeten Zusatz und durch die dritte ganz anders lautende Bezeichnung — ein Umstand, zu dem die drei Eigenschaftswörter des nur einmal gesetzten Schwertes kein Analogon bilden. Das Schwert ist hart und stark, daß es dem Schuppenpanzer des Leviathan gewachsen sei und ihn durchdringe; groß, daß es auch den Drachen im Meere und die vielfach gewundene Schlange treffe. Das Schwert überhaupt ist Sinnbild der Strafmacht Gottes (34, 5. 6. Deut. 32, 41. Ps. 7, 13; 16, 13).

Aber darf man bei der Ausdeutung auf die drei Weltreiche stehen bleiben? Warum wird der Schlangencharakter so nachdrücklich zweimal hervorgehoben? Del. antwortet: „die Weltmacht am Tigris schießt schnell auf Israel los, so daß Israels Geschick sich schnell entscheidet; die Weltmacht am Euphrat aber kommt in vielen Windungen heran und umringelt in vielen Windungen ihre Beute. Dieser sind um so mehr, da in der Anschauung des Propheten Babel die Endgestalt des Weltreiches ist und Israel von dieser Schlange bis in die Endzeit umwunden bleibt." Das Gesagte ist richtig, aber nicht erschöpfend. Drechsler, anknüpfend an Job 26, 13, wo der coluber tortuosus (נחש ברח) ein Sternbild, der Drache, die Nordschlange ist, hält auch die andere Benennung für ein Sternbild und findet den Gedanken ausgesprochen, daß die Ungeheuer aller Art und aller Orten, die riesigen Ungethüme droben und drunten, d. i. die widergöttlichen Mächte aller Sphären, die Herrschaften in der Höhe, die ihr Fürstenthum nicht behalten haben, und die Könige und Reiche auf Erden dem Strafgericht verfallen. Diese Erklärung bringt die richtige Ahnung zum Ausdruck, daß neben der Weltmacht hier noch ein anderes Agens gemeint sein muß. Aber die Deutung auf Sternbilder ist verfehlt; sie widerstreitet der sonst erweisbaren Auffassung von Leviathan, muß die doppelte Setzung von Leviathan für rein überflüssig halten und hat schließlich die unpassende Anschauung, daß Gottes Schwert die Sternbilder und das Meer trifft, während die Reiche auf Erden, denen das Gericht gilt, leer ausgehen, ja gar nicht erwähnt sind. Job 26, 13 entscheidet für hier nicht; ebensowenig die Analogien, die man allenfalls aus 24, 21 und 14, 12 herbeiziehen könnte, da diesen das Symbol des Leviathan entgegensteht, und auch abgesehen davon, Leviathan sicher nicht umsonst

oder als Synonymum zu zwei verschiedenen Sternbildern steht. Die heiligen Väter und katholischen Erklärer sehen hier mit nur wenigen Ausnahmen (Thomas, Calmet, Schegg) den Satan als den eigentlich Besiegten bezeichnet. Diese traditionelle Auffassung ist jedenfalls die tiefste und am meisten dem Geiste der Prophetie entsprechende. Nur möchten wir ihre etwaige Begründung aus dem Propheten selbst nicht an Leviathan anknüpfen; Leviathan ist in der sinnbildlichen Bedeutung für das Weltreich zu belassen, aber man muß darauf achten, daß durch den Zusatz „die flüchtige Schlange, die gewundene Schlange" ein neues in dem Weltreich und durch dasselbe thätiges Element eingeführt sein kann. Die Bezeichnung desselben als „Schlange" in dieser nachdrücklichen Weise ist wohl an Gen. 3 anzulehnen, und damit erhalten wir eine ganz zutreffende Charakteristik für Satan, der ja im tiefsten Grunde der Feind des Gottesreiches ist. Diese Beziehung muß hier auch deßwegen hereingenommen werden, als dieses Schlußstück dann ungemein passend sich mit dem Anfangsstück dieses Abschnittes (Kap. 13. 14.) zusammenschließt. Wie dort der dämonische Untergrund der Weltmacht angedeutet wurde, so hier. Eingang und Schluß des Weltkampfes weisen auf den „Fürsten dieser Welt" hin, gleichwie in der Idee des allgemeinen Gerichtes auch seiner nicht vergessen war 24, 23. Gut Mald.: duobus verbis ad vivum exprimitur proprietas diaboli.

Durch die Besiegung der feindlichen Weltmacht und ihres Fürsten wird das Volk Gottes geläutert, und als ein heiliges und als eine Wonne für den Herrn dargestellt. Dieser Erfolg der That Gottes wird auch hier in einem Liede gefeiert, das zugleich das Gegenbild zu Kap. 5 bildet.

V. 2: **„An jenem Tage: ein Weinberg edlen Weines — man singt ihm zu."** So muß man wohl die Vulg. nach dem hebr. Texte übersetzen. Hebr. „ein Weinberg edlen Weines (oder nach der Leseart חֶמֶד, so nach LXX, Targ. vgl. 32, 12. Am. 5, 11. Jer. 3, 19, ein Weinberg der Wonne, der Lust, was auch gut zu 5, 7 paßt) — besinget ihn." Es ist ein Ausruf der Freude und Bewunderung, daß Juda's Pflanzung jetzt zu einer herrlichen geworden, die nicht mehr Herlinge, nein, edlen Wein liefert, so a Lap., Sanchez, Tir., Men. Das cantabit ei kann nach dem Gebrauch der Vulg. unpersönlich gefaßt werden (vgl. 15, 5. Ps. 86, 5 wird man nicht zu Sion sagen? Gen. 16, 14; Kaulen, Handb. z. Vulg. S. 192), was hier vorzuziehen ist. Andere: „der Weinberg wird ihm (dem Herrn) singen" (Mald., Mar. — was aber ohne Noth zu sehr vom Hebr. לָהּ abweicht) — oder „man wird also singen vom edlen Weinberg" (Schegg — mit dem Wortlaut des lat. Textes unvereinbar).

Das Lied führt nun in lebhafter Weise Gott selbst redend ein, um so die neue heilige Gottesgemeinde durch die innigste Liebe Gottes zu ihr besser in ihrer Würde und Auszeichnung zu schildern. Die Sprache der göttlichen Liebe erinnert an 49, 15; 66, 12. V. 3: **„Ich der Herr, der ihn behütet, tränke ihn unerwartet; daß nicht etwa Ungemach ihn treffe, hüte ich ihn Tag und Nacht."** Gott selbst ist besorgter Hüter des Weinberges, — Zeichen der Liebe und Freundschaft; im Gegensatz zu 5, 6 mandabo nubibus ne pluant.. wird er selbst unerwartet (so ist mit Mald. wohl repente am besten zu fassen), d. i. über alle rein menschliche Hoffnung hinaus, seiner

Pflanzung Thau und Regen, reichlichsten Segen und Gedeihen spenden. Hebr. allaugenblicklich (singulis momentis, assidue, Mald., Mar., Malv., Tir. u. s. f.) — sodann vertheidigt er ihn und schützt ihn vor feindlichen Angriffen. Also auch hier die Idee, daß das Messiasreich auch noch angefeindet wird (vgl. zu 25, 10), aber auch non praevalebunt. Das Lied klingt neutestamentlich; vgl. serva eos, servabam eos; ego sum vitis (Joan. 17, 11. 12; 15, 1). Und Gottes Walten erhält den Weinberg in dem Zustande einer Wonnepflanzung — das Ideal, zu dem die Synagoge vergeblich anstrebte (5, 6), ist erreicht, und dessen untrügliches Zeichen ist, daß der Herr in ewiger ungetrübter Liebe und mit eifernder Güte seines Weinberges gedenkt. Daher V. 4: **„Unwillen habe ich nicht mehr. Wer wird mich zu Dorn und Disteln machen im Kampfe, werde ich schreiten gegen ihn, ihn anzünden zumal?"** Die gegebene Uebersetzung sucht dem Vulgatatexte nach der Auffassung des hl. Hier., der hier ganz wörtlich aus dem Hebr. übersetzte, gerecht zu werden. Er erläutert nämlich so: quis me docebit, ut durus sim et meam vincam clementiam et in praelio atque certamine truculentus incedam, ut gradiar super vineam quam antea servavi, et succendam eam quam meo sepseram muro. Gott erklärt, daß sein Unwille, der so oft über Israel entbrennen mußte, gewichen sei, und daß die neue Pflanzung ihm stets theuer sein werde, daß über sie ein derartiges Strafgericht, wie Kap. 5, nicht mehr nöthig sei. Daher folgt die affektvolle Frage: wer? d. i. Niemand wird bewirken, daß ich für meinen Weinberg werde, was Disteln und Dornen für einen solchen sind, d. h. daß ich ihn veröde, zerstöre, der Verwüstung und dem Ruine überantworte, und so einen Kampf gegen ihn führe; nachdrucksvoll wiederholt das zweite Glied denselben Gedanken in doppelter Weise. Diese Fassung des schwierigen und vielgedeuteten Verses, der im Wesentlichen auch Mald., a Lap., Men., Tir. beipflichten, erscheint am meisten den Worten und dem Zusammenhange angemessen.

Sonst versteht man das Hebr. gewöhnlich: quis mihi dabit spinam in bellum i. e. ut cum illis pugnem et transiens per eam (vineam) incendam eam pariter, i. e. spinam (Mald., Malv. V), ähnlich Del. „o hätte ich Dornen und Disteln vor mir; im Kriege würde ich darauf losgehen; sie zusammt verbrennen". Gott spricht herausfordernd; er wünscht gleichsam Widersacher, um seine eifernde Liebe für seinen Weinberg zu bewähren; ebenso Kn., Drechs.; ähnlich Neteler: die Disteln und Dornen des Weinberges werden von Gott vernichtet. Andere, wie For., Schegg, nehmen V. 4 als Antwort des Weinberges; das wiederum in mehrfach abweichender Weise; es genüge, die Erklärung Schegg's anzuführen: Zorn Gottes ist mir nicht mehr; wird mich Einer zu Dornen und Disteln setzen, indem er spricht, ich will über den Weinberg herfallen und ihn verbrennen, verwüsten, so daß Dorn und Disteln darauf wachsen?

Je nach der Erklärung von V. 4 wird sich auch die Auffassung des folgenden Verses modifiziren. Diejenigen, welche V. 4 gegen Feinde und Widersacher gesagt sein lassen, sehen hier die Bedingung ausgesprochen, unter der Gott ihnen Schonung wird angedeihen lassen, „man müßte denn ergreifen meinen Schutz, Frieden mit mir schließen" — also Angebot einer Gnaden-

zeit auch für die Feinde. Im Anschluß an die oben bevorzugte Erklärung von V. 4 wird nun die ungetrübte Liebe Gottes auch von Seiten seiner Pflanzung selbst bestätigt, da diese eine ewig treue sein will. Daher V. 5: **„Oder wird man nicht vielmehr an meiner Stärke halten, schließen Frieden mit mir, Frieden mit mir schließen?“** Damit spricht Gott es aus, daß und warum er nie mehr gegen seinen Weinberg einzuschreiten brauche. Keine Macht wird im Stande sein, das neue Gottesvolk von ihm loszureißen, es wird gegründet in Gottes Stärke, an Gott seinem Fels treu festhalten und einen ewigen unauflöslichen Friedensbund mit ihm eingehen. Unterpfand dieser Treue ist Gottes Stärke; diese ist unentweglich, also auch jene; über diese Stärke ist aber der Regenbogen der Gnade ausgespannt, durch den „Friedensbund“ wird diese Stärke die Quelle aller Huld und alles Heiles bis zur seligen Vollendung.

So ist das Gegenbild zu Kap. 5 gezeichnet, damit aber auch das messianische Sion dem alttestamentlichen gegenüber charakterisirt. Dort Herlinge, und daher Wegreißen des Zaunes, damit der Weinberg zum Raube, Niederreißen der Mauer, damit er zur Zertretung werde; dort Oede und Verlassenheit, und Dornen und Dürre — der Fluch des Herrn! Hier die liebevollste Hut und Sorge des Herrn, der reichste Gnadenthau, ewige, unwandelbare Liebe von Seiten Gottes und ewige unwandelbare Treue, in Gottes Stärke und Frieden gegründet, von Seiten des messianischen Volkes. So zeichnet der Seher meisterhaft, indem er auf die Parabel des Weinberges zurückgreift, wie Sion durch Gottes Gerichte seinem erhabenen Berufe entgegengeführt wird. In dieser Gegenüberstellung liegt einer der stärksten inneren Gründe für die isaianische Abfassung auch dieses Theiles. Der einheitliche Grundgedanke des Liedes, den wir bei einer solchen Vergleichung von vorneherein erwarten, tritt nach der oben gegebenen Auslegung am klarsten und schärfsten hervor — wohl eine weitere Bestätigung für ihre Richtigkeit.

b) V. 6—13.

Was jetzt von V. 6 an folgt, ist eine rückschauende Betrachtung des Propheten. Er hat im Vorhergehenden den Weg beschrieben, auf dem Gott sein Volk führt und seine Heilspläne verwirklicht und hat mehr als einmal auf das herrliche Ziel hingewiesen. Von dieser Höhe der Erkenntniß aus wirft er nun einen Blick auf die ganze Leitung Israels und ladet damit auch seine Leser ein, die Bedeutung Israels und seine ganze geschichtliche Entwickelung nach Gottes Normen sich klar zu machen. Das Gericht über die Nationen und das über Israel ist an seinem Geiste vorübergezogen; er vergleicht beide; er zeigt die Nothwendigkeit der Züchtigung Israels, aber auch das aus derselben erblühende Heil und gibt somit die Gesichtspunkte, unter denen man die eintretenden Ereignisse betrachten solle. Hiemit gestaltet sich dieser rückschauende Abschluß zugleich zur näheren Ausführung jener Gesinnung, mit der das Volk nach 26, 20 in Demuth und Stille während der Gerichte ausharren soll.

Naturgemäß schließt sich die Reflexion des Propheten zunächst an das vorhergehende Lied an und ist ein Echo desselben. Wie könnte es auch an-

ders sein? Daher ruft der Seher aus, noch durchdrungen von dem Grundgedanken des Liedes und in dessen Anschauungen lebend: V. 6: „in Zukunft wird Jakob Wurzel schlagen; blühen und knospen Israel und die Fläche der Erde mit Früchten füllen;“ so im Hebr. (auch bei Mald., Mar., Malv., Calm.), d. i. Ja, Israel wird dereinst noch sein der Weinberg der Wonne; gut Malv.: est regressio ad promissionem v. 2. et 3. qua Propheta continuat allegoriam vineae; dann wird es auch sein ein Segen für alle Völker, von der in ihm niedergelegten messianischen Gnadenfülle allen mittheilen (vgl. Mich. 5, 12. Soph. 3, 19).

Schwierig ist die Leseart der Vulgata und auch von der Uebersetzung des hl. Hier.[1] abweichend. Doch muß wohl ingredi ad Jacob nach 2, 3; 14, 1 u. dgl. verstanden werden; also V. 6: **„Die mit Eifer sich an Jakob anschließen, werden blühen und knospen als Israel und die Fläche des Erdkreises mit Samen füllen.“** Auch hier ist ein Hinweis auf Israels schließlichen Beruf enthalten, das ein Segen für alle Völker sein soll — und mit dieser allgemeinen Uebereinstimmung des Sinnes muß man sich bei der Schwierigkeit und Verschiedenheit des Textes begnügen. Diejenigen, welche V. 5 von Widersachern verstehen, geben auch dem ersten Gliede des Verses die gleiche Beziehung. Mar.: qui in eum populum irruunt, supple, intelligant, quod sequitur. Darnach wäre der Vers eine Mahnung: die Jakob angreifen wollen, sollen wissen, daß Israel blüht... Schegg zieht das Glied selbst noch zu V. 5 hinauf.

In dieser Führung des Volkes bewundert der Seher Gottes besondere Huld und Nachsicht mit Israel; er hat es gelinder gestraft, als die anderen Völker; V. 7: **„Schlug er es wohl nach Art der Züchtigung über seinen Bedränger, oder ward es getödtet, wie er die Getödteten jenes tödtete?“** Die Bedränger Israels werden ausgerottet, über Israels Feinde ergeht das Gericht des Todes; nicht so über Israel (vgl. 14, 30); gut Mald.: non eodem modo percussit Israel, quo percussit alios hostes, qui percutiebant Israel; ähnlich Malv., Drechs., Kn. Weniger passend ist die Auffassung anderer: num Deus percussit Israelem, ut eum percutere solent percussores ejus? (For., Mar., Del.) Jene schlagen unbarmherzig, ohne Absicht der Heilung, nur um zu schaden und zu vernichten; Gott hat wohlwollende Absichten dabei und übt selbst in der Züchtigung Milde. Der Gedanke ist richtig; aber dieser Erklärung steht entgegen, daß die Bedränger Israels sonst als Zuchtruthen Gottes betrachtet werden 10, 5; sie haben allerdings die Absicht, Israel zu vernichten, aber im Maße der Züchtigung selbst dürfen sie die von Gott gezogenen Schranken nicht überschreiten, es ist demnach nicht recht ersichtlich, wie die von Gott verhängte Züchtigung der von den Feinden vollzogenen entgegengesetzt werden könnte. Es wird ja Schlag mit Schlag, nicht Schlag einerseits und Absicht andererseits ver-

---

[1] Hier. hat im Commentar: qui egrediuntur de radice Jacob, und so lesen und erklären auch For., Gord. — über die Entstehung der Vulgataleseart lassen sich nur Vermuthungen aufstellen, vgl. For., und notationes von Fr. L. Brugensis, Schegg; in den Vulgata-Codices selbst herrscht hier große Verschiedenheit: a Jacob, ad Jacob, egrediuntur cum impetu u. dgl. m.

glichen. — Es folgt nun die weitere Bestimmung: V. 8: „**Mit Maß gegen Maß wirst du es richten, nachdem es verstoßen ist; bemessen hat er es in seinem erbitterten Gemüthe am Tage der Zornesgluth.**“ Israel hat freilich seine Verstoßung verdient (vgl. 6, 12); sie wird auch im Folgenden noch motivirt; aber der Herr geht dabei in's Gericht „mit Maß gegen Maß“, das Maß der Strafe und das Maß der Kräfte sorgfältig gegen einander abwägend, d. h. mit Milde und Schonung verfahrend, daß Israel bestehen könne; anderswo heißt diese Rücksichtnahme bei der Strafe in judicio, et non in furore, Jer. 10, 24; 30, 11; 46, 28. Ps. 6, 1 (so Mar., Malv., Del. — Drechs. allmählich, nicht auf einmal, immer auch ein kleineres Maß, nie zu viel mit einander; ähnlich Schegg).

Denselben Sinn hat das zweite Glied, so daß der Nachdruck auf meditatus est liegt; trefflich Mald.: non praecipitanter eam (vineam) depopulatus est, sed meditato consilio moderationem adhibuit irae suae, cum eam punivit. Obwohl gereizt und erbittert durch die Bosheit des Volkes, hat er doch nur eine mäßige Züchtigung bestimmt. Ein wichtiger Hinweis für die Zukunft, der Demuth, Vertrauen und Ergebung in Gottes Willen lehrt und jenes Gefühl wachruft, das alles Ungemach versüßt: wir hätten noch viel mehr verdient. Das Volk soll seine Geschicke unter diesem Gesichtspunkte betrachten. Meditatus est u. s. f. ist zwar wörtliche Uebersetzung des Hebr. הגה; doch faßt man letzteres mit Recht als eine nähere Ausführung der im ersten Gliede erwähnten Verstoßung, versteht הגה wie Prov. 25, 4 und übersetzt: „er sichtete (entfernte) es durch heftigen Sturm (wie) am Tage des Ostwindes“, also der Periode des Jahres, in der in Palästina die Ostwinde, die heftigsten und gefährlichsten wehen; ähnlich schon Mar., Malv.

Daß und wie Gott wirklich in Milde straft, nur das Beste seines Volkes wollend, erklärt V. 9: „**Deßwegen wird durch dieses die Verschuldung dem Hause Jakob nachgelassen und dieses ist alle Frucht, daß die Sünde entfernt werde, sofern es alle Altarsteine macht wie zu staubzermalmten Steinen, nicht mehr stehen Haine und Götzenheiligthümer.**“ Deßwegen, d. h. weil Gott sein Volk in Milde straft, es nicht wie dessen Feinde vertilgen will (Mald., Mar., Malv.); super hoc = hac de causa, i. e. hac conditione, si idololatriam reliquerit (Mald.) „durch dieses“ weist auf die folgende Bedingung hin, — d. h. das Haus Jakob muß die Götzenaltäre stürzen, die Altarsteine derselben zu „zerschlagenen Kalksteinen“ (hebr.) machen, es muß die Astartenbilder und Sonnensäulen (hebr.) vernichten, so daß sie nicht mehr dastehen in Mitte des Volkes Gottes als himmelschreiender Gräuel — dann wird ihm Verzeihung gewährt werden; und daraufhin zielt „alle Frucht“, aller Nutzen und Zweck der Strafheimsuchungen, die Israel treffen, daß eben das Brandmal der Sünde und des Götzendienstes aus Israel entfernt werde. Hebr. „die ganze Frucht und Beseitigung seiner Sünde“, d. i. die Frucht der Veranstaltungen, die Gott trifft, um durch Züchtigungen die Sünde aus Israel wegzuräumen; in erster Linie gelten diese Züchtigungen der Grundsünde gegen die Idee der Theokratie, dem Götzendienst. Und diesen fegte auch das Exil gründlich weg; die Heimgekehrten waren von diesem Uebel völlig geheilt. Bevor aber dieser Erfolg erzielt wird, und damit er erreicht werde, muß Jerusalem fallen. Das Volk ist von Gott

abgefallen und hat den Bund gebrochen; es ist billig, daß Gott deßwegen den Mittelpunkt der Theokratie der Zerstörung preisgebe zum sichtbaren Zeichen des verletzten Bundes. Jerusalem, das Götzengräuel in seiner Mitte hatte, muß ebendeßwegen verödet werden, und diese Strafe selbst wird das Volk zur Besinnung bringen. Daher fährt der Seher fort: V. 10: **„Denn die befestigte Stadt wird verödet, die prunkvolle verlassen und aufgegeben wie die Wüste; daselbst wird das Kalb weiden und sich lagern und deren Höhen abweiden."** Wenn das geschieht, dann fallen von selbst die Götzen und ihre Altäre und Standbilder in Trümmer, oder vielmehr, die getäuschten Götzendiener selbst legen die zerstörende Hand an sie, vgl. 2, 20 in illa die projiciet homo idola ... So gibt V. 10 einen Grund (denn) an für die in V. 9 ausgesprochene Bedingung. Hebr. „die feste Stadt ist einsam, eine Trift (vgl. für נוה 2 Sam. 7, 8. Ez. 34, 14. Js. 65, 10 — andere: Wohnung), preisgegeben und verlassen gleich der Wüste; das Kalb weidet dort und lagert daselbst und frißt ab ihre Zweige" — Jerusalem soll ein jedem Beliebigen preisgegebener Weideplatz werden, wie eine Steppe, in der die Nomaden mit ihren Heerden umherziehen; vgl. Mich. 3, 12 mons templi in excelsa silvarum. Isaias verkündet hier, was er bereits in seiner Berufungsvision erschaut (6, 11); und wie dort, so gibt er auch hier als Grund die Verstockung und Verblendung des Volkes an; so in V. 11: **„In der Dürre sollen ihre Ernten zertreten werden, Weiber kommen und sie lehren; denn es ist kein verständiges Volk; deßwegen wird sich sein Schöpfer seiner nicht erbarmen, und sein Bildner seiner nicht schonen."** Werden die Ernten der verschiedenen Getreidearten und Lebensmittel durch anhaltende Dürre vernichtet, so besagt das für die Stadt Hungersnoth (Mar., Men.), eine der auch bei Ezechiel angedrohten Strafen bei Jerusalems Eroberung (Ez. 5, 12. 16) — oder soll „Ernten" ganz allgemein auf alle Unternehmungen und Hoffnungen gehen, von denen man sich Hilfe und Heil versprach? Das folgende „Weiber sollen kommen und sie lehren" versteht man wohl am besten nach Jer. 9, 20 von den Klageweibern, die man bei der Größe des Unglückes dingen wird, damit sie selbst Klagelieder singen und solche alle lehren — ein die allgemeine Zeit des Jammers versinnbildender Ausdruck, d. i. alle Unternehmungen u. dgl. ruhen, nur die Klage allein herrscht, wird geübt und gelehrt. So faßt es auch Hier.: magna infelicitas populi, a mulieribus lamentationis carmina discere. Solche Noth und solcher Jammer soll eintreten, weil das Volk in so thöricht verblendeter Weise gegen die Grundgesetze der Theokratie sündigte; diese Sünden erheischen strenge, unerbittliche Ahndung.

Der hebr. Text schließt sich eng an V. 10 und die Schilderung der in Weideland und Gestrüpp verwandelten Stätte an; „ist ihr Gestrüpp dürr geworden, so wird es abgebrochen; Weiber kommen und heizen damit" (so Malv., For.). Jerusalem ist zur einsamen Waldgegend geworden, wo arme Weiber sich ihren Holzbedarf holen. Die Uebersetzung der Vulg. erklärt sich daraus, daß קָצִיר oft Ernte heißt (im Allg. Schnittling, das Abgeschnittene) und הֵאִיר im übertragenen Sinne und gewöhnlich allerdings illuminare, docere, bedeutet; für die an unserer Stelle geforderte Bedeutung vgl. Job 14, 9; 29, 19 und Mal. 1, 10. Num. 8, 2. Der Züchtigung folgt die

Wiederherstellung. Der Seher hat neuerdings den Weg der Gerichte aufgezeigt, den Jerusalem durchlaufen muß. Er hat ihn hier unter einem neuen Gesichtspunkte dargestellt V. 7, indem er auf Gottes besondere Güte für Israel hinwies, die sich im Gang der Weltgeschichte bekundet. Jetzt kehrt er zu dem Gedanken zurück, der oben V. 6 der Ausgangspunkt seiner Erwägung war. V. 12: **„Und es wird geschehen, an jenem Tage wird der Herr ein Erntekloppfen halten vom Bette des Flusses an bis zum Bache Aegyptens, und ihr werdet gesammelt, Söhne Israels, einer zum andern.“** Der Fluß ist der Euphrat und der Bach Aegyptens, der heutige Wady el-Arisch, fließt auf der Südgrenze Palästina's bei Rhinokorura in's Mittelmeer. Innerhalb dieser Grenzen bestand das Reich zur Zeit seiner größten Blüthe; so in der Verheißung Gen. 15, 18, und wenigstens von Emath an bis zum Bache Aegyptens unter Salomon 3 Kön. 8, 65 und ganz entsprechend der Verheißung exercuit etiam potestatem super cunctos reges a flumine usque ad ... terminos Aegypti 2 Par. 9, 26. Das Ernteklopfen deutet auf Einsammlung der Früchte, oder auf Ausscheiden der Körner von der Spreu. Denn manche Getreidearten (vgl. 28, 27) wurden mit Stöcken ausgeklopft, und das geschah auch sonst (Jud. 6, 11. Ruth 2, 17) wohl, wenn die Zahl der Garben für die gewöhnlichen Dreschmittel zu gering war. Vom Abklopfen der Oliven wird חבט gleichfalls gebraucht Deut. 24, 20. Die Wiederherstellung wird also hier zuerst versinnbildet so, daß Gott vom Euphrat an bis nach Aegypten eine Auslese und Sammlung der Israeliten vornimmt. Gut Malv.: faciet trituram et seliget suos ab aliis gentibus more agricolae excutientis triticum a palea. Eleganter Propheta usus est voce ambiguae significationis schibboleth, quae fluxum et culmum spicae significat, ut persisteret in allegoria messis et triturae, ähnlich For.; Del. für das letztere; Drechs. für das erstere. — Denkt man an das Ausklopfen des Getreides, so liegt es nahe, auch die geringe Anzahl, eben die reliquiae Israel mitzudenken (so For., Drechs.), was bei dem Vergleiche mit dem Abklopfen der Oliven nicht gegeben ist. Ganz fernab liegt die Erklärung von Del., Gott werde die Todten wieder lebendig machen.

Gott sammelt also die im Lande Zurückgebliebenen, aber Zerstreuten. Zu diesen hinzu gesellt er noch die aus den Ländern der Verbannung Heimkehrenden; daher V. 13: **„Und es geschieht, an jenem Tage wird in die große Posaune gestoßen und es kommen die Verlorenen aus dem Lande der Assyrer und die Verstoßenen im Lande Aegypten und sie werden den Herrn anbeten auf dem heiligen Berge in Jerusalem.“**

Gott selbst wird das Signal zur Heimkehr geben (vgl. 11, 12), hier mit dem Schophar, sonst wird ein Panier aufgerichtet (18, 3; 13, 2) — Ausdrücke, die das Erkennbare der göttlichen Führung und das Augenfällige seiner Leitung besagen. Die Zerstreuten werden die Hand des Herrn erkennen, aus den Ländern der Heiden sich absondern, hier von Nord und Süd kommend; — die Nennung dieser beruht auf der geschichtlichen Grundlage des assyrischen Exiles und der Flucht nach Aegypten, die bei anderweitigen Anlässen und besonders bei Jerusalems Eroberung wirklich statt hatte, 4 Kön. 25, 26. Jer. 26, 21. Kap. 43. — Assur und Aegypten waren auch die beiden Mächte, zwischen denen das untheokratische Juda hin

und her schwankte, und die es daher züchtigten; weßwegen es für den Seher nahe lag, die Vereinigung als eine Sammlung aus diesen Ländern darzustellen (vgl. 11, 11; 19, 23). Sion ist auch hier der Einigungspunkt — ein weiterer Beitrag zur Herrschaft Gottes auf Sion 24, 23.

Mit dem Bilde der Anbetung auf Sion schließt der Seher seine Erwägung über die in Israels Geschichte sich bekundende Leitung. Nach Sion zielt alle Geschichte Israels. Das geistige Sion, „die Anbetung auf Sion" herauszugestalten, ist ja Aufgabe und Endziel aller Ereignisse.

Das gleiche Bild steht ebenso passend am Schlusse dieses ganzen Cyclus von Weissagungen über die Völker. Denn auch für sie ist Ziel und Endzweck aller Gerichte, daß sie dem messianischen Reiche, Sion sich zugesellen, und Anbeter des auf Sion thronenden Gottes werden. Alle Strahlen der Weissagung vereinigen sich daher thatsächlich in der Anbetung auf Sion: sie begreift in sich das Heil, das Emmanuel allen bringen will: vincimini, quia Emmanuel.

Vierter Cyclus. Die Vorbereitung auf die assyrische Bedrängniß.

Kap. 28—35 incl.

Hatte der Prophet in dem vorhergehenden Cyclus (Kap. 13—27) die 8, 10. 11 ausgesprochene Idee der Besiegung aller Völker durch den Messias plastisch durchgeführt, so wendet er sich im nun folgenden Abschnitt, gerade wie 8, 13—18, speziell wieder an sein Volk und an seine Gegenwart. Was er Kap. 10 in Betreff der assyrischen Katastrophe niedergelegt, wird jetzt, wo die Zeit der zu bestehenden Glaubensprüfung heranrückt, aufgenommen und nach allen Seiten hin entfaltet.

Daß der vorliegende Abschnitt wirklich diese Bedeutung habe, kann keinem Zweifel unterliegen. Darauf weisen schon Kap. 36. 37 mit ihrem historischen Referate hin. Oder soll dieses ohne allen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden stehen? Schon ältere Exegeten haben ganz richtig bemerkt, daß die geschichtliche Erzählung dieser beiden Kapitel dazu bestimmt sei, die vorhergehenden Prophezeiungen zu beleuchten und zu bekräftigen. So ist nach Malv. die Erzählung beigefügt ad lucem superioribus prophetiis inferendam; a Lap. schreibt: a prophetia transit ad historiam, narratque ea, quae praedixerat, reipsa fuisse impleta; ähnlich Sanchez, Sasbout, Calmet (exhibet historiam rerum quas praecedentibus capitibus praedixerat). Diese Auffassung wird auch durch die ganze Haltung der folgenden Kapitel nothwendig. Zunächst sind die Schilderungen, Vorwürfe u. dgl. so konkret und unmittelbar, so einschneidend und plastisch lebhaft, daß Jeder mit Händen es greifen muß, der Seher wende sich an seine Zeitgenossen und wolle einem gegenwärtigen Uebel steuernd das Volk zum Vertrauen auf Gottes Hilfe emporheben und durch Vertrauens- und Glaubenserweckung es für diese gottbereitete Hilfe empfänglich machen. Wie zu Achaz' Zeit steht Volk und König wiederum vor einer zu treffenden Entscheidung: daher kehrt die gleiche Formel, die gleiche gottgegebene Grundnorm wieder: qui crediderit, non festinet

(28, 16), si revertamini et quiescatis salvi eritis, in silentio et in spe erit fortitudo vestra (30, 15); beati omnes qui exspectant eum (30, 18). Diesem Hinweise auf Gott und seine Hilfe, der in verschiedener Weise wiederkehrt, steht auch hier das Verlangen nach menschlichem Beistande, das Streben nach einem untheokratischen Bündnisse mit Aegypten entgegen. Und dieses gerade wird diese ganze Abtheilung hindurch auf's nachdrücklichste bekämpft (28, 15; 29, 15; 30, 1—18; 31, 1—9) und es ist zu wiederholten Malen betont, daß Assur nicht durch Menschenmacht, sondern durch Gott allein wird vernichtet werden (28, 21; 29, 6—8; 30, 31; 31, 8. 9; 33, 5).

Wir haben deßhalb in diesem Abschnitte die Reden und die Thätigkeit des Propheten, durch welche er sein Volk auf die glückliche Ueberwindung der assyrischen Bedrängniß vorbereitet. Dahin zielt alles ab. Und zu diesem Zwecke entfaltet er, der Meister der Sprache, erschütternde Drohungen, aber auch die innigsten Bitten, die eindringlichsten Mahnungen und die glanzvollsten Schilderungen, wenn es gilt, die Begeisterung für den Herrn in den Herzen seiner Zuhörer anzufachen, den ganzen Reichthum der Prophetie und eine bewundernswerthe psychologische Kunst, die von allen Seiten auf die widerstrebenden Herzen eindringend sie schließlich zu erobern weiß. Das ist das einheitliche Band, das alle folgenden Reden umschlingt und sie im Dienste eines großen Planes zeigt.

Unter Achaz war es dem Seher unmöglich, König und Volk zum Vertrauen auf den Bundesgott zu ermuthigen; Achaz hielt fest an dem verhängnißvollen Bunde mit Assur. Auch jetzt drohte eine ähnliche Gefahr: das Bündniß mit Aegypten war schon sehr weit gediehen (vgl. 30, 1—18; 31. Kap. 4 Kön. 18, 21) — aber der Glaube und die Bundestreue gegen Gott obsiegte dennoch; an derselben Stelle, wo Achaz seinen Unglauben zum vollen Ausdrucke gebracht (7, 3 u. f.), steht Rabsaces und höhnt übermüthig über Juda (36, 2) — dieser Hohn und Jerusalems Bedrängniß (4 Kön. 19, 3) ist Folge und Strafe seines Unglaubens. Jetzt aber wird er überwunden, gesühnt. Ezechias glaubt und mit ihm vertraut und glaubt sein Volk (4 Kön. 18, 36. 2 Par. 32, 8). Das ist die Frucht, welche Isaias durch seine nun folgenden Reden zur Zeitigung brachte. Sie geben uns die Grundgedanken, die er in jener Periode oft und oft seinem Volke einschärft. Soviel im Allgemeinen. Unter den neueren Exegeten erkennen diese Zusammengehörigkeit und Zweckbeziehung an: Ges., Del. (beide wenigstens der Kap. 28—34), Drechs. — nicht wird sie anerkannt von Kn., Schegg, Ret.

1. Erstes Weh.

Im 28. Kapitel ist der Ton scharfer Rüge vorherrschend. Denn der Seher beginnt damit, das freche und gottlose Treiben scharf anzugreifen und so die Frevler einzuschüchtern. Mit den Straf- und Drohworten vereinigt er psychologisch wirksam den Hinweis auf Gottes Plan des Erbarmens und der Gnade, der bereit ist, mit Wundern seiner Macht zu Hilfe zu kommen, wenn er nur Glauben und vertrauensvolle Hingabe findet. Gleich der Eingang der Rede ist voll Kraft und entrollt eine Scene vor den Blicken seiner Zuhörer, die wohl geeignet ist, zum Nachdenken anzuregen und selbst Stumpf-

sinnige zu packen. Der Zusammensturz des israelitischen Reiches zeigt handgreiflich, wohin der Abfall vom Bundesgott und die untheokratischen Verbindungen führen. V. 1—4 ist ein prophetischer Ausspruch. Das bekundet schon die Anrede an die noch Freudetaumelnden in Ephraim, und das ecce des V. 2, wie auch in die illa V. 5 auf die Zukunft hinweist. Der Spruch stammt also aus der Zeit vor Samaria's Eroberung, wie selbst Kn. annimmt. Hat demnach Isaias so früh die Vorbereitung auf die assyrische Bedrängniß begonnen? Warum nicht? Die Vorherverkündigung von diesem Gesichtspunkte aus und mit dem in V. 5 angegebenen Zwecke war vorzüglich geeignet, schon in sich und besonders durch die bald folgende thatsächliche Erfüllung, den gewünschten Eindruck auf Juda hervorzubringen. Das Orakel war aber auch nach seiner Verwirklichung noch eindringlich genug und konnte daher leicht wiederholt werden. Ueberhaupt ist zu beachten, daß die niedergeschriebenen Reden uns eben nur die Grundlinien der isaianischen Thätigkeit, gleichsam den Rahmen liefern, innerhalb dessen seine Wirksamkeit sich bewegte.

a) V. 1—6.

Der Hinweis auf Samaria zeichnet zuerst, als Spiegelbild für Juda, dessen Stolz und Ueppigkeit und Selbstvertrauen — für all diesen Prunk hat der Seher nur ein Weh. So:

V. 1: **„Wehe der Krone des Hochmuthes, den Trunkenen Ephraims, der welkenden Blume, der Zierde seines Rühmens, die auf dem Gipfel des üppigsten Thales waren, taumelnd von Wein.“** Hebr. „Wehe der Krone des Hochmuthes (= der stolzen Krone) der Trunkenen Ephraims, ... übermannt (eigentlich niedergeschlagen, niedergeworfen) vom Wein.“ — Das Weh gilt der Hauptstadt Samaria. Richtig a Lap.: Samaria sita in vertice montis, cui vallis fertilissima vinetis et olivetis abundans subjacet (vgl. Am. 3, 9; 4, 1; 6, 1; ähnl. Mar., Men., Tir., Gord.).

„Samaria lag auf einem runden, schönen, mit herrlichem Baumwuchs bekleideten Berge in einem großen, von noch höheren Bergen eingeschlossenen Kesselthale oder Becken und gewährte eine herrliche Aussicht über das fruchtbare Thal und die ringsumliegenden Höhen und Dörfer“ (Kn. nach den Reiseberichten von Robinson, Schubert, Seetzen, Dieterici). Die Stadt schmückte also mit ihren Palästen den Berg, wie eine Blumenkrone, wie ein glänzendes Diadem, als Hauptstadt ist sie die Krone des Landes, hier speziell nach dem Hebr. der Ruhm und Stolz der „Trunkenen Ephraims“, d. h. der den schwelgerischen Genüssen und dem daraus folgenden wahnsinnigen und tollen Uebermuthe dahingegebenen israelitischen Großen; Ephraim ist als der zahlreichste und tonangebende Stamm, gleichsam als die Aristokratie, genannt. All dieser Prunk trägt schon in sich den Todeskeim, und das Auge des Sehers dringt ein in die innere Hohlheit; daher „welkende Blume“. Die gehäuften Ausdrücke sollen des samaritanischen Reiches Signatur: Uebermuth und Schwelgerei, recht betonen; die Naturumgebung, „das üppigste Thal“, steht damit in Einklang: Samariens Bild soll recht strahlend dargestellt werden, damit das Weh und dessen Entfaltung im zweiten Verse sich um so besser abhebe. Stadt und Volk sind in dieses Weh einbegriffen, beide nach der

Wortabtheilung der Vulgata in je dreifacher Bezeichnung, die in regelrechter Abwechslung aufeinander folgt a b a a b b, und die Schilderung vervollständigt. Das eitle Menschenvertrauen, das ganz und gar im Irdischen und dessen Prunk lebt und webt, ist durch die „Zierde seines Rühmens“ hinlänglich gekennzeichnet. Ephraims Rühmen stützt sich einzig auf Samaria's stolze, herrliche Lage, geht auf in dessen Reichthum und Glanz; einen anderen Quellpunkt seines glücklichen Bestandes, einen anderen Halt seiner Hoffnung will es nicht anerkennen. Samaria's Pracht, Reichthum und Festigkeit ist auch bei Osee (12, 8; 13, 15) und Amos (3, 12 u. f.; 6, 4 u. f.; 5, 11) hervorgehoben. Besonders des letzteren Vorwürfe machen es klar, daß die „Trunkenen Ephraims“ von üppiger Völlerei und Schwelgerei (was Drechs. grundlos in Abrede stellt) zu verstehen ist (vgl. Amos 6, 4—7. V. 6 bibentes vinum in phialis et optimo unguento delibuti; 2, 8; 4, 1. Osee 4, 11; 7, 14); die Gottvergessenheit und der unheilbare Stumpfsinn, die geistige Trunkenheit, ist eben durch das Symbol der Schwelgerei, als der entsprechenden äußeren Erscheinung, plastisch dargestellt, aber doch nur einschlußweise, so daß die Folgerung selbst zu ziehen uns überlassen wird. Freilich, weil sie ein Leben der Schwelgerei führen, zeigen sie offenbar, daß der Geist von geistiger Trunkenheit umnachtet ist; aber formell sagt der Seher nur ersteres; nicht, wie Drechs. will, bloß letzteres. Hebr. eigentlich „auf dem Haupte des Thales der Fettigkeiten“, d. i. des von Fruchtbarkeit und üppiger Fülle an Genußmitteln strotzenden Thales. Das Folgende begründet den die Rede eröffnenden Wehruf und entfaltet seinen Inhalt V. 2: **„Siehe, stark und mächtig ist der Herr; wie Geprassel des Hagels, zerschmetterndes Unwetter, wie der Andrang vieler Wasser, der hinfluthenden und ausgegossenen über die weite Erde.“** Der Vulgatatext weist drohend hin auf Gottes Macht, der im Nu die ganze Herrlichkeit Samariens in's Gegentheil verkehren kann, und schildert diese Vernichtung durch das Bild der drei gründlich verheerenden und alle Naturschönheiten tilgenden Ereignisse des Hagels, des Orkans, der unwiderstehlichen Ueberschwemmung. Die ausrufartig, ohne Verbum hingeworfenen Satzglieder malen kräftig das Schlag auf Schlag folgende Verderben, sie sind sozusagen potenzirte Interjektionen. Im Commentar des hl. Hier. steht in Uebereinstimmung mit dem Hebr. validus et fortis *Domini*, d. h. dem Herrn ist ein Starker, er hat einen mächtigen Feind in Bereitschaft, den er über Israel sende, Assur nämlich (so Mald., Mar., Malv., For., Calm.). Den auch sonst noch abweichenden hebr. Text gibt Malv. gut: ecce robustus et fortis Domini, similis procellae grandinis, turbini exitiali, similis inundationi aquarum validarum exundantium, dejiciet in terram manu (i. e. una manu, facile, sine negotio). Hier. hatte den gleichen hebr. Text; nur faßte er הניח als Hophal und bezog es auf זרם, und erklärte יד (manus) nach Gen. 34, 21; Ps. 103, 25. Is. 33, 21 u. a. = Seite, Ausdehnung, Raum (vgl. For., Schegg). Wie Malv. übersetzen auch Mald., Mar., For., Calm. — Die Bilder selbst steigern die bereits 8, 8; 17, 12. 13 gegebene Anschauung. Manche geben ביד mit Kraft, Macht (Mald., Mar., Kn., Del.); andere, wohl nachdrücklicher und passender: mit der bloßen Hand, gleichsam leicht und spielend soll Assur Samariens Prunk niederwerfen (Malv., For., Drechs.).

Eine Steigerung bringt V. 3: **„Mit Füßen wird zertreten die Hochmuthskrone der Trunkenen Ephraims."** Niedergeworfen und dann zertreten; gehöhnt im Unglück und vertilgt, daß das Reich nimmer erstehe. Kräftig und kurz ist der Gegensatz zwischen jetzt und bald skizzirt; die Wiederholung aus V. 1 erhöht diese Wirkung. Samaria soll von seiner Höhe herabgezogen werden; anders wendet Michäas den Gedanken: et detraham in vallem lapides ejus (1, 6). Mald.: est elegans antithesis inter coronam, quae super caput ferri solet et pedes: inter superbiam et conculcationem.

Das Folgende fährt fort, die in V. 1 entfaltete Schönheit und Pracht nach ihren einzelnen Bestandtheilen zu zerpflücken. V. 4: **„Und die welkende Blume der Zierde seines Rühmens, die ist auf dem Gipfel des üppigen Thales, wird sein wie eine Frühfeige vor der Herbstreife; hat sie einer erblickt, so verschlingt er sie sogleich, sobald er sie erfaßt hat."** Ein anderes Gleichniß, um, wie V. 2 das Rasche, Unwiderstehliche, Gründliche der Zerstörung zu versinnbilden, und nebenbei noch die Beute- und Vernichtungslust des Eroberers zu zeichnen, dem Samaria nur ein Leckerbissen ist: devorat magna aviditate (Mald., Malv. velocissime et avidissime, nam una expeditione regnum Israelitarum deletum est, non autem saepius restitutum). Schon Ende Juni reiften die sog. Frühfeigen, die besonders gesuchte Leckerbissen waren (vgl. Mich. 7, 1. Os. 9, 10. Jer. 24, 2).

Das also wird Samariens Loos sein. Und wird Juda am Untergang des Brudervolkes sich ein warnendes Beispiel nehmen und dessen Pfade meiden? Freilich, das steht im voraus fest, Juda kann nicht so untergehen, wie Israel; es muß fortbestehen, weil es in sich die messianische Weissagung, den ewigen Thron Davids hat (2 Kön. 7). Juda's Hoffnung ist daher eine untrügliche. Dieser Gedanke drängt sich beim Seher in den Vordergrund im Augenblicke, wo er den Zusammenbruch Israels erschaut. Dieser Ruin und jener Beruf ist zugleich auch die wirksamste Mahnung für Juda, an seinen Bundesgott sich anzuschließen. Daher folgt nach der Scene des Schreckens und der Vernichtung das liebliche Bild V. 5: **„An jenem Tage wird der Herr der Heerschaaren die Herrlichkeitskrone und der Jubelkranz sein dem Reste seines Volkes,"** V. 6: **„und Geist des Rechtes dem zu Gericht Sitzenden und Stärke denen, die vom Kriege zum Thore heimkehren."** Was Ephraim in sich selber suchte: Schmuck, Freude, das wird der Herr überschwenglich seinem Volke sein; daher wird auch in Juda (statt der ephraimitischen Völlerei und der Schwäche trotz des Selbstvertrauens) der Geist des Rechtes walten bei dem Herrscher und wahre Stärke beim Volke, das sich des Friedens erfreut. Damit ist der allseitige Gegensatz gegen Israel geschildert; freilich ist auch Juda bloß ideell, seinem Berufe nach aufgefaßt, aber die Gegenüberstellung ist doch völlig wahr, weil diese ideelle Bestimmung Juda's sich im Messiasreiche verwirklichen wird, bis dahin aber gerade deßwegen Juda erhalten werden muß. So ist die Stelle messianisch, weil geschöpft aus dem unverlierbaren Born der in Juda eingesenkten messianischen Hoffnung. „Dem Reste seines Volkes" klingt nach V. 2—4 um so ergreifender. Dieser Schmuck u. s. f. wollte ja der Herr für sein ganzes Volk sein! Eine theilweise Erfüllung von V. 5. 6 haben wir im glorreichen Ausgang der assyrischen Bedrängniß, in des König Ezechias' theokratischer Gesinnung und dem Ge-

horsam des Volkes (vgl. 36, 21); es ist aber nur ein Ansatz, ein Vorspiel zur vollen Ausgestaltung im messianischen Reiche, wenn Gott seine Herrlichkeit gleichsam sichtbar über sein Volk ausgießt und sein Geist alle Verhältnisse beherrscht und durchdringt. — Hebr. convertentibus bellum ad portam usque i. e. ut convertant hostes in fugam usque ad urbium suarum portam (Mald., Malv., Kn., Drechs., Del., vgl. 2 Kön. 11, 23. 4 Kön. 18, 8. 1 Macch. 5, 21), er wird Stärke sein, um jeden Angriff siegreich und gründlich abzuschlagen und die Feinde bis in ihre eigenen Festungen hinein zu verfolgen. Glanz und Freude, Herrschaft des Rechtes und Sicherheit sind überall Merkmale und Früchte der messianischen Zeit.

b) V. 7—15.

Aber wie weit ist Juda jetzt noch von diesem Ideal entfernt, sein Treiben gleicht ganz dem Ephraims! Daher V. 7: **„Aber auch diese sind sinnlos vor Wein und taumeln vor Trunkenheit; Priester und Prophet sind sinnlos vor Trunkenheit, übermannt vom Weine, taumeln in Trunkenheit, verstehen den Seher nicht, wissen nichts vom Recht.“** Ein Gegensatz, wie 2, 6, den der Seher in heiliger Entrüstung so langgezogen und drastisch schildert (vgl. Mich. 3, 1). Wie oben, ist auch hier die eigentliche Schlemmerei, aber als Symptom der Zerrüttung des höheren Glaubenslebens zu verstehen. Und so ist es bei den Leitern des Volkes, und zwar den geborenen (Priestern) und den eigens dazu berufenen, hier, da offenbar falsche Propheten gemeint sind, bei solchen, die sich selbst an die Spitze stellen: Hebr. „sie taumeln beim Sehen, schwanken beim Rechtsprechen“, selbst in der Amtsausübung sind sie trunken, wenn sie ein vorgebliches Gesicht, eine Offenbarung vortragen wollen, oder richterliche Entscheidung treffen wollen, was theilweise den Priestern oblag (Deut. 17, 9; 19, 17); letzteren war der Genuß des Weines vor priesterlichen Verrichtungen ausdrücklich untersagt (Lev. 10, 9). — Der Seher fügt gleichsam zum Beweise seiner scharfen in 8 Sätzen aufgehäuften Anklage die für sich selbst sprechende Thatsache hinzu: V. 8: **„Denn alle Tische sind voll von Gespei und Unflath, so daß kein Platz mehr ist,“** d. h. vacuus ac purus locus a sordibus et immunditie ipsorum (Malv.). Und wie sehr dieses Schlemmerleben den Geist unbotmäßig machte und rebellisch gegen Gott und seinen Propheten, bekundet die folgende Spott- und Lästerrede der übermüthigen Säufer V. 9: **„Wen will er Weisheit lehren? und wem seine Predigt vernehmlich machen? den der Milch Entwöhnten? den der Brust Entnommenen?“** V. 10: **„Denn: Befehl auf Befehl, Befehl auf Befehl, Harren auf Harren, Harren auf Harren, ein wenig da, ein wenig dort.“** Zuerst das Aufbäumen des Hochmuthes, der es unerträglich findet, durch die Mahnungen des Propheten gestört zu werden. Daher die doppelte Frage des Unwillens: sie, die Weisen, die Männer der That und Freiheit, ärgern sich in Entrüstung, daß der Prophet sie belehren, mahnen will. Sind wir denn, meinen sie, noch Kinder für ein solches Gängelband? Sind wir nicht groß, erfahren? wie sollen sich Männer, die sich respektiren, eine so kleinliche prophetische Strafpredigt gefallen lassen? V. 10 steigert noch die Insolenz: lallend spotten sie über die Mahnungen und Verheißungen; finden jene ent-

setzlich kleinlich, diese lächerlich, weil es eben immer Vertröstungen seien auf eine Zukunft, die nicht kommen wolle. Das Hebr. gibt das lallende Spotten der Säufer unnachahmlich wieder: tzav latzav tzav latzav, qav laqav qav laqav. Wie Isaias bereits V. 7 in den Wiederholungen schagu, taghu, paqu das Stolpern der Trunkenbolde lautlich darstellte[1], so hier ihr freches Höhnen gegen Gott und sein Wort. Gut bemerkt Hier. (und das mag zugleich zur näheren Erklärung seiner Uebersetzung dienen): prophetis ventura annuntiantibus et nisi fecissent quae praecepta erant, tormenta minitantibus, solebant dicere subsannantes: manda, remanda . . . i. e. praecipe, impera quae facere debeamus. Cumque abuterentur Dei patientia, qui differt iram, ut praebeat misericordiam: qui solebant etiam hoc ex persona prophetarum ludentes dicere: exspecta paulisper, exspecta modicum, venient quae futura praediximus. Noch deutlicher erklärt a Lap.: notat S. Hier., Haimo et Lyranus, in hisce verbis esse mimesin, sive ethopoeiam, quae est relatio dictorum alienorum cum derisu. Isaias enim et prophetae saepe edicebant *„haec mandat Dominus“*, hinc isti vino dediti in conviviis per irrisionem haec repetebant dicentes, manda remanda . . . quasi dicerent: Prophetae obtundunt nobis aures toties repetendo „haec mandat Dominus“ et minantur aut promittunt ea, quae non eveniunt, jubent exspectare modicum, nunc hic, nunc ibi, et nihil sequitur.

Anmerkung. Die älteren Erklärer und Drechs. fassen V. 9 noch als Rede des Propheten selbst: wen wird Gott Weisheit lehren? u. s. f. Es scheint, daß der griechische Text „wem haben wir verkündet?“ und die ihm folgenden Erläuterungen der griechischen Väter hiefür maßgebend waren. Das folgende: ablactatos a lacte wird dann von den geistig Reifen und den sinnlichen Genüssen Entwöhnten erklärt, die allein für das Verständniß des Göttlichen empfänglich sind, oder (Drechs.), die in V. 7. 8 Geschilderten seien für Belehrung so unempfänglich, wie eben erst entwöhnte Kinder. Allein der Anschluß von V. 10 ist so eng und unmittelbar und auch äußerlich durch כי in eine so logische Beziehung zu V. 9 gebracht, daß die Auffassung der neueren Erklärer als die einfachere und sachgemäße vorzuziehen ist. Durch die entrüstete Frage V. 9 wird die spottende Nachahmung und Verhöhnung des prophetischen Wortes in V. 10 trefflich vorbereitet und erst recht verständlich gemacht.

Vgl. ähnliche Verspottungen Am. 5, 18. Jer. 23, 33. — Hier bezeugen die Laute selbst, daß die Spötter sie mit lallender und vor Trunkenheit schwerer Zunge hervorstoßen — und so sind sie zugleich, von Seiten des Propheten, der sie referirt, betrachtet, eine Zeichnung und Verspottung der Spötter selbst. Aber sicher nicht in der Weise, daß, wie Drechs. will, der Seher die Predigt und Lehre der Priester und Pseudopropheten dadurch persifliren, und sie selbst als sinnlos Plappernde hinstellen wolle, und zu diesem Zwecke sich die befremdliche Ausdrucksweise gebildet habe. Das Folgende ist gegen diese Erklärung. Denn V. 11 droht den unverständlich lallenden Spöttern, daß Gott ihnen den Spott auch in einer unverständlichen Sprache zurück gebenwerde: V. 11: **„Denn mit Lippengemurmel und in einer fremden Sprache wird er zu diesem Volke sprechen.“** Hebr. „durch Stammelnde der Lippe“; dieses und loquela labii ist nur Umschreibung für eine fremde, unver-

[1] Del. vergleicht damit das bekannte sta pes sta mi pes stas pes ne labere mi pes.

ständliche Sprache, die dem Hörer wie ein unartikulirtes Lautgetön vorkommt. Den Sinn, den manche ältere Erklärer verkannten, entwickelt trefflich a Lap.: mea exhortatio . . . visa est vobis molesta et ridicula . . . quare subsannando blaese ac balbutientes dicitis ac repetitis: ‚manda remanda.‘ Quare ego per Chaldaeos, qui videntur vobis blaesi et balbi, milites et ministros justitiae meae vos puniam, ut sannis peregrinae suae linguae vos incredulos arcessant et compescant, vos irrideant, . . . nur ist nicht von den Chaldäern, sondern von den Assyrern unter Sennacherib die Rede. Die assyrische Sprache ist verschieden genug, daß sie auch den Hebräern als eine fremde, unverständliche erschien. Der Schrecken vor dem Feinde wird noch gemehrt, wenn man seine Sprache nicht versteht. Und diese Strafe wird sie treffen, weil sie Gottes Mahnung nicht verstehen und hören wollten. Daher V. 12: **„Er sprach zu ihm: das ist meine Ruhe, erquicket den Müden, und das ist meine Erholung, und sie wollten nicht hören.“** Der Herr hatte recht klar ihnen vorgelegt, unter welcher Bedingung er ihnen Ruhe und glücklichen Friedensstand gewähren wolle, und seine Forderung war so gering: sie sollten ablassen von widerrechtlicher Bedrückung Anderer, Werke der Nächstenliebe üben. Warum gerade diese? Etwa, weil die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist? oder erwähnt er nur ein Gebot, das mit dem Wunsche nach friedlichem Glücksstande so innig zusammenhängt? Oder, weil auch sonst die Anklagen auf Ungerechtigkeit und Härte so häufig gerade gegen die höheren Stände Juda's gerichtet werden? In diesem Sinne verstehen die Stelle Mald., Mar., Men., Tir., For., a Lap., Calm. (von denen auch die letzteren unter lassus den durch die Laster des Volkes ermüdeten Gott verstehen), Schegg, Drechs.

Da aber gerade von den Leitern des Volkes (Priester und Propheten) die Rede ist und der Seher weiter unten die falsche Politik tadelt, so kann die Stelle auch heißen, sie sollen dem durch Achaz' Kriege und Tributleistungen ohnehin erschöpften Volke nicht durch ihre falschen Vorspiegelungen neue Lasten bereiten; ähnlich schon Malv.: vos sacerdotes et pseudoprophetae sinite in pace populum, date requiem fesso huic populo . . . desinite fallere, und Kn., Del. Sie sollten nicht einen neuen Krieg durch ihre Politik und durch ihr Bündniß mit Aegypten, nicht den Verdacht Assurs erregen und einen neuen Krieg heraufbeschwören.

Aber die Mahnung ist vergebens. Darum müssen sie fühlen. Daher V. 13: **„Und es wird ihnen das Wort des Herrn: Befehl auf Befehl, Befehl auf Befehl; Harren auf Harren, Harren auf Harren, ein wenig hier, ein wenig da; daß sie hingehen und rücklings hinfallen und zerschellen und verstrickt und gepackt werden.“** Der strafende Gott gibt ihnen ihre Worte mit Sarkasmus zurück. Sanniones punit et sannas in ipsosmet retorquet; weil sie seine Gebote und Mahnungen verachteten, sollen sie von einer Reihe von Unglücksfällen heimgesucht werden (a Lap., Men.). Schlag auf Schlag sollen sie eintreten, Hoffnung auf Hoffnung vernichten, nirgends ihnen Ruhe lassen. Die Strafe der Spötter wird unter dem vierfachen Bilde des Sturzes, der Zerschmetterung, der Verstrickung im Fangnetz, des Gefangenwerdens in einer Falle, nachdrucksvoll als eine mannigfaltige und unentrinnbare dargestellt; entgehen sie einer Art, erfaßt sie um so sicherer eine andere. Und so will es

der Herr, weil sie selbst in vollem Bewußtsein, belehrt nämlich durch den Seher, diesen Weg des Verderbens einschlugen; daher *ut* cadant ... als Absichtspartikel.

Diese Ausführungen des Propheten zeigen, daß trotz der unter dem frommen Ezechias eingetretenen Reform (4 Kön. 18, 1—6. 2 Par. 29—31, 12) und des Umschwunges zum Bessern noch Verkehrtheit genug in den leitenden Kreisen vorhanden war. Klarer und bestimmter wird diese noch im Folgenden von dem Seher gekennzeichnet, zunächst als untheokratische Politik, die, wie zur Zeit des gottlosen Achaz, von Gott und seiner Hilfe nichts wissen will. Dadurch wird es auch klar, daß die Spottreden gegen den Propheten (V. 9. 10) und das Pochen auf eigene Reife der Erkenntniß durch seine Bekämpfung dieses weltlichen Treibens hervorgerufen waren. Diese Sachlage zeichnet V. 14 u. f.

V. 14: **„Daher höret das Wort des Herrn, ihr Männer des Spottes, die ihr herrschet über mein Volk zu Jerusalem."** V. 15: **„Ihr sprachet nämlich: einen Bund schlossen wir mit dem Tode und einen Vertrag gingen wir ein mit der Unterwelt; die fluthende Geißel wird, wenn sie daherfährt, über uns nicht kommen, weil wir die Lüge zu unserer Hoffnung machten, und durch die Lüge geschützt sind."** Der Herr spricht „mein Volk", er hat Erbarmen mit dem mißhandelten, irre geleiteten; und weil es sein Volk ist, wird und muß er die Anschläge der Spötter vernichten. Diese sprechen die trotzigste Zuversicht aus, daß Assurs Ueberschwemmung und Geißel (die Samaria weggerafft) sie nicht treffen wird, weil sie auf Aegypten ihre Hoffnung gesetzt. Der Seher läßt sie diesen Gedanken in einer Form geben, welche die bewußte Hinwendung zum ohnmächtigen Aegypten — dessen Kraft und Macht und Zusagen „Lüge" sind und eitle Täuschung, weil Gott so seine Stadt nicht retten will — deutlich verräth. Er substituirt den gleißnerischen Ausdrücken auch gleich solche, die das Wesen der Dinge von Gottes Standpunkte aus bezeichnen.

Für das Einzelne bemerke man: „daher" faßt alles Vorangegangene zusammen; d. h. ob all dieser Verkehrtheiten muß sie das Gericht treffen und das sollen sie hören. Viri illusores zeigt auch, wie V. 9. 10 zu verstehen sind; und da sie als solche sich Herrschaft und Oberleitung des Volkes anmaßen, so muß sich dieser Spott auf die vom Propheten vertretene und verlangte Politik mitbeziehen, und so gewinnen wir einen guten Anhaltspunkt für die in V. 12 geforderte Friedenspolitik. Das Gericht selbst wird in V. 15 nochmals durch Hinweis auf ihre Sünde begründet; diese besteht in dem trotzigen Selbstvertrauen: sie sind in Folge ihres Anschlusses an Aegypten so vor dem Verderben geborgen, als hätten sie mit Tod und Unterwelt ein Abkommen getroffen: ne nos invadat aut occupet: nos ab omni malo sumus securissimi, sunt thrasonicae hyperbolae (Malv.); flagellum inundans verbindet zwei Bilder, die assyrische Geißel ist zugleich als ein alles überfluthendes Wasser gedacht nach V. 2 und 8, 7. 8. „Lüge" kann auch nachdrucksvoll und zum Ausdruck des gesteigerten Trotzes mit Mald., Malv., Kn. gesagt sein, daß sie spottend nach der Ansicht des Propheten reden: quia collocavimus spem nostram in auxilio humano et idolis, quae tu soles mendacia et vanitates appellare. Wenig passend denken For., Drechs. an

Listen und Schliche, Verstellung u. dgl., mit denen sie sich durchzuwinden hoffen. — Gut For.: paronomasia est in verbis hebraeis schot schotef.

c) V. 16—22.

Diesen Plänen der Verkehrtheit gegenüber entwickelt Gott seinen Plan und zwar, was überraschend wirkt, den Plan der Rettung, aber einer Rettung, die für die Ungläubigen den Untergang einschließt. Das ist das Verhängniß des ungläubigen Juda, daß es durch die Heilmittel und an den Heilmitteln zu Grunde geht. Vgl. 6, 10. Daher wird fortgefahren:

V. 16: **„Deßwegen spricht der Herr, Gott: Siehe, ich lege in Sions Grundfesten einen Stein, einen bewährten, einen Eckstein, einen köstlichen, einen auf festem Grunde gegründeten — wer glaubt, soll nicht wanken."** Das Gericht und die Strafe über den Unglauben, der oben als Spott, also in Steigerung auftrat, besteht darin, daß Bestand und Heil an den Glauben geknüpft wird. Daher die kurze Formel, wie 7, 9. Sie wird eingeleitet durch den Ausspruch über Sions Eckstein. Der Gedanke, im ganz allgemeinen Umrisse gegeben, ist offenbar: dem Sturze Samariens gegenüber (V. 1) wird Sion in sich das unentwegliche Fundament des Bestandes haben, das ebenso fest, als kostbar ist. Gegen den Wortlaut will Kn. übersetzen: Sion selbst, die feste Bergstadt Jerusalems, ist zu einem festen Grundstein gelegt (auf welchem das ganze Staatsgebäude sicher ruht — eine Auffassung, deren schon Malv. erwähnt —). Dieser Grundstein wird sodann vierfach näher bestimmt, in Bezug auf seinen eigenen Werth und die ihm zukommenden Funktionen; bewährt, geprüft, d. i. auserlesen; auf seine Tüchtigkeit und Festigkeit hin erprobt, somit ein echter Grundstein; so gewöhnlich und mit Recht. Andere finden hier schon den „Prüfstein" (so Drechs. und erwähnt bei Mald., Malv.); aber es liegt fern ab, den in den Boden einzusenkenden Grundstein in erster Linie doch wieder als lapis lydius, als Stein des Anstoßes zu denken. Das erste Erforderniß ist gewiß explorata soliditas et ad hoc munus aptitudo, ut illi tota moles incumberet (Men.). Näher noch ist diese Tauglichkeit die des Ecksteins, d. i. des Hauptsteines, der nicht bloß die feste Grundlage und Stütze des gesammten Baues bildet, sondern auch Lage und Richtung desselben bestimmt. Er ist zudem „kostbar" in sich und hiemit werthvoller und höherer Ordnung entstammend, als der ganze Bau, der auf ihn sich stützen soll. Die letzte Aussage (eigentlich fundationis fundatae) bekräftigt das Unwiderrufliche und Unerschütterliche dieser göttlichen Grundsteinlegung und des damit verbundenen Heiles; dona Dei sine poenitentia. Die Festigkeit wird nach der treffenden Bemerkung von Cornelius a Lap. im Gegensatz zur „Lüge" und trügerischen Hoffnung des Unglaubens so ausgiebig betont. Das ganze Alterthum (schon der Chaldäer „ecce ego constituo in Zion regem, regem robustum, fortem et formidabilem, corroborabo eum et confortabo eum" — unter den Rabbinern auch R. Raschi) und die katholischen Erklärer erkennen mit Recht hier den Messias. Schon nach dem, was wir bisher aus Isaias gelernt haben, kann es nur der Messias sein. Denn das ist der Gedanke: Sion wird bestehen, weil der Herr daselbst unwiderruflich einen überaus kostbaren Grund

gelegt, auf dem ein ewiger Bau Gottes würdig sich erheben soll. Dieser in sich kostbare Grundstein ist somit Ursache des ewigen Bestandes und der unvergänglichen Herrlichkeit Sions. Aber Sion ist nur ewig und herrlich wegen der messianischen Verheißung. Diese also ist jener „kostbare“ Grundstein, oder konkret gefaßt, der Messias selbst; diese Bezeichnung kommt auch nicht unerwartet; 8, 14 wird schon Jehovah selbst als „Stein des Anstoßes“ bezeichnet und vom Pentateuch an (Deut. 32, 18. 37) in den Psalmen 17, 3. 32 (2 Kön. 22, 2); 88, 27; 94, 1; 93, 22; 72, 26; 41, 10 u. a. ist „Fels“ eine häufige Bezeichnung des Herrn als festen Hortes und Schützers der Seinigen[1].

Und wegen dieser ewigen Gründung Sions ist Heil nur im Glauben an sie. Deßwegen wird und soll der Gläubige nicht „eilig, hastig sein“, d. h. sich nicht der unruhigen Hast und ängstlichen Erregtheit derer überlassen, die keine solche Hoffnung als sicheren Grund und Boden haben. Er wird im ruhigen Vertrauen dem Herrn entgegenharren, auch wenn er in der Erfüllung seiner Zusagen zu zögern scheinen wird (vgl. Hab. 2, 3). Speziell dieses berücksichtigt die Erklärung des hl. Hier., der die meisten älteren Erklärer folgen. Zu beiden stimmt der griech. Text in der Ausdeutung „er wird nicht beschämt werden“. Gut auch der Chald.: et justi qui credunt in illis cum venerit tribulatio non commovebuntur. Die Deutung auf Ezechias (bei rationalistischen Rabbinern, Abenesra, Kimchi und bei Ges. u. a.) dichtet, wie Hitzig gegen Ges. bemerkt, „dem Seher Abfall von sich selbst zu und vom Prophetismus überhaupt, welcher Fluch ausspricht über den Mann, der auf Menschen sich verläßt und einen Sterblichen zu seinem Arm macht“; ähnlich auch Kn.: „Isaias konnte solches Vertrauen auf Menschen nicht lehren (2, 22), am wenigsten in so erhabenen Ausdrücken.“

Das Folgende erläutert nun die gnomenartige Sentenz nach beiden Seiten hin, namentlich, entsprechend dem Ton dieser ganzen Rede, für die Spötter ihrem drohenden Inhalte gemäß. Daher V. 17: **„Und ich setze zum Gewichte Recht und Gerechtigkeit zum Maße; und vernichten wird Hagel die Hoffnung auf Lüge und die Schutzwehr werden Gewässer wegschwemmen.“** Meßschnur und Setzwage (Senkblei, pondus?) — mit Anspielung auf qav V. 10 — handhabt der Baumeister, um den Bau regelrecht aufzuführen. Um nach Maßgabe der in Sion niedergelegten göttlichen Zusagen den Sionsbau seiner Bestimmung und messianischen Vollendung entgegenzuführen, wird der Herr für Sions und dessen Bewohner Schicksal und Zukunft „Recht und Gerechtigkeit“ als Norm obwalten lassen: jeder Baustein, der dieser nicht angepaßt ist, wird weggeworfen. Die Aufführung des Baues, d. i. die geschichtliche Fortentwickelung Sions (in Lohn und Strafe, Heil und Unheil, Segen oder Fluch für Sions Angehörige) in jeder Periode soll Gottes Recht und Gerechtigkeit, Gottes Rechtsnormen, Treue, strafende Vergeltung zum Ausdruck bringen. Das Folgende enthält nun die spezielle Anwendung auf die schon charakterisirten Spötter und deren untheokratische

[1] Gesichert ist außerdem diese Erklärung durch neutestamentliche Stellen. Vgl. 1 Petr. 2, 4—8. Röm. 9, 33; 10, 11. Eph. 2, 20—22. Col. 2, 7. 1 Kor. 3, 11. Matth. 21, 42 — und Ps. 117, 22. Dan. 2, 34. 44.

Politik, mit Rückbeziehung auf V. 2 (in Samaria's Loos mögen sie das Endergebniß einer gottwidrigen Politik lesen) und V. 15. — Man faßt „Recht und Gerechtigkeit" entweder als streng strafende Gerechtigkeit statt der bisherigen Langmuth und Milde (Mald., Men., Tir., a Lap., Kn., Del., Drechs., Schegg), oder als den unter dem Volke herzustellenden sittlichen Zustand (For., Mar., Malv., Calm., Ges.), beides zu eng. Der gegebenen Erläuterung kommt am nächsten Hier.

Es ist nur eine weitere Folgerung aus der grundgelegten Norm, wenn es heißt V. 18: **„Und vernichtet wird euer Bund mit dem Tode und euer Vertrag mit der Unterwelt wird nicht bestehen; fährt die fluthende Geißel daher, — ihr werdet von ihr niedergeschlagen."** V. 19: **„Wenn immer sie daherfährt, wird sie euch wegraffen; denn früh morgens wird sie kommen, bei Tag und bei Nacht; und nur Drangsal allein wird der Ankündigung Verständniß verschaffen."** Nachdrucksvoll ist die Wiederholung aus V. 15. Der assyrische Feldzug brachte Bedrängniß und Noth genug, und gemäß der göttlichen Vorsehung werden die Spötter sie reichlich erfahren haben. Sennacherib eroberte die befestigten Städte Juda's (4 Kön. 18, 13) und Ezechias selbst bekennt: dies tribulationis et increpationis (l. c. 19, 3. Is. 37, 3). Hebr. „an jedem Morgen ergeht sie", dann den Tag und die Nacht hindurch, d. h. also ununterbrochen und lange sollen sie unter der Geißel seufzen (ähnl. Mald., Mar., Men., Malv.); die Verdoppelung des hebr. Wortes ist im lat. Text als Steigerung gefaßt cito, improviso (a Lap., Tir., Calm.). Frucht der Drangsal wird dann bei Vielen, die der jetzigen Forderung auf Gott allein zu hoffen ohne Seitenblicke auf Aegypten kein Gehör geben, die sein, daß es ihnen klar wird, wie der Herr allein helfen könne und wolle; man wird das Unvermögen menschlicher Machtmittel praktisch einsehen: venerunt filii usque ad partum et virtus non est pariendi (4 Reg. 19, 3. Is. 37, 3).

Mar. malo coacti sapitis, non aliter. Zu wenig sagt die sonst häufige Auslegung, man würde die Wahrheit der Weissagung erkennen (Hier., Malv., Men., Tir. u. a.). Auditus ist hier, wie oft ἀκοή Predigt, Verkündigung, nach dem Hebr. שְׁמוּעָה. Hier. las und erklärte תָּבִין; der jetzige hebr. Text bietet הָבִין und kann gefaßt werden, „nur Mißhandlung ist das Ertheilen der Lehre" (Kn.), was zur Vulg. stimmt und vortrefflich zu V. 9. Sonst gibt man ihn verschieden: schon Schrecken ist es zu vernehmen das Gerücht oder solche Predigt (Del.), solche Botschaft (Drechs.), Offenbarung (Ew.), fiet ut commotio sit intelligere famam (Mald., ähnl. Mar., Malv.).

Es wird sich nämlich das Verständniß von der Ohnmacht menschlicher Mittel in unabweisbarer Klarheit darlegen. So V. 20: **„Denn zu schmal ist das Bett, so daß Einer herabfällt; und der kurze Mantel kann beide nicht bedecken."**

Der Ausspruch war wohl ein gangbares Sprichwort; aber sicher nicht bloß als Bild eines höchst unbequemen Zustandes (Mald., Sa, Kn., Drechs., Ges., Schegg), oder daß man nicht mit Gott und Aegypten zugleich ein Bündniß haben könne (ähnl. Hier., a Lap., Men., Tir.), sondern als Ausdruck für die Unzulänglichkeit, vanae spes vestrae vos tutari non possunt

(Malv.), oder calamitate sua laborantes impii mutuam sibi opem ferre non possunt (Calm., Del.).

In V. 21 wird nun angegeben, daß Gott handeln werde, wie dereinst auf dem Berge Pharasim und im Thale Gabaon. Ersteres Ereigniß (2 Kön. 5, 18 u. f. 1 Par. 14, 9) enthält einen wunderbaren Sieg Davids über die Philisther, so daß David ausrief: divisit Dominus inimicos meos coram me, sicut dividuntur aquae, und deßwegen den Ort Baal Pharasim (dominus divisionum) nannte. Das zweite im Thale Gabaon wird von manchen (Kn, Del.) auf einen andern Sieg Davids bezogen, der gleich nach dem eben berichteten erwähnt wird (l. c. V. 22. V. 13); die meisten aber (Cyr., Hier. und die kath. Erkl.) denken wohl richtiger an den Sieg Josua's bei Gabaon (Jos. 10, 10), der durch die Verlängerung des Tages so glorreich und für die Feinde so verhängnißvoll wurde.

V. 21: **„Denn wie auf dem Berge der Theilungen wird sich der Herr erheben und wie im Thale von Gabaon zürnen, daß er sein Werk vollbringe; — befremdend ist sein Werk —; daß er sein Werk wirke; — seltsam ist sein Werk vor ihm."**

Gewöhnlich (schon Hier., Euseb.) versteht man dieß als Drohung gegen die Spötter. Wie der Herr einst wunderbar und in auffallender Weise zum Entsetzen der Philisther und Amorrhäer in den Gang des Kampfes eingriff und sich als Rächer erwies, so werde er jetzt gegen sein eigenes Volk — und darin liegt hier das feindliche, befremdende, ungewöhnliche „Werk" — auftreten und die Spötter verscheuchen. Der Anschluß an V. 20 durch „denn" besagt, daß eben gegen einen solchen Gott und gegen ein solches Werk Gottes menschliche Anstrengung in völliger Nichtigkeit erscheint. Soweit ist die Sache klar. Allein beim genaueren Zusehen erheben sich gegen diese Auslegung alsbald Bedenken. Wo ist in der assyrischen Expedition ein Eingreifen Gottes gegen Juda, das nur im Entferntesten mit jenen beiden Wunderthaten zusammengestellt werden könnte? Kein Erklärer gibt darauf eine Antwort oder wird der Tragweite des Vergleiches gerecht. Warum soll hier eine Rettungsthat Gottes an Israel als Emblem einer an Israel (Juda) zu nehmenden Rache stehen? Und doch vergleicht sonst Isaias Assurs Niederlage mit den gottgewirkten Niederlagen der Feinde Israels; so mit Madians Besiegung (9, 4; 10, 26) mit der Niederwerfung der ägyptischen Macht (10, 26). Nehmen wir dasselbe hier an, so ist die Wahrheit und Trefflichkeit der Vergleiche allseitig mit vollster Harmonie gewahrt. Wir stimmen demnach vollständig dem hl. Cyrillus bei: „Isaias entlehnt also von den Ereignissen der Vorzeit sozusagen das Bild und den Typus der Hilfe, die den Israeliten zu Theil werden soll von Seite Gottes, welcher zu retten weiß, falls sie nur den Worten unseres Heilspenders folgen wollen." Der Sturz Assurs ist eine Gottesthat, die sich ebenbürtig jenen Siegen an die Seite setzt; es ist ein alle menschliche Berechnung und Erwartung übersteigendes Eingreifen; „befremdend" für die Feinde, für die ungläubigen Spötter, selbst, wegen seiner Plötzlichkeit und seines Umfanges, für die Gläubigen; „seltsam", d. i. fremd, ungewöhnlich, auch deßwegen, weil der Herr sein dem größten Theile nach lange Zeit ungläubiges Volk so glorreich aus der äußersten Noth rettet.

Nur so kommt auch die emphatische Redeweise mit Wiederholungen zu

ihrem Rechte. Die logische Verbindung mit V. 20 ist: menschliche Auskunftsmittel sind unzulänglich, weil einerseits der Feinde Macht zu groß ist, andererseits der Herr selbst sich verherrlichen und, wie einst, die Entscheidung geben will. Wenn Gott verspricht, so für sein Volk einzutreten und seinen Feinden sich furchtbar zu erweisen, hüte man sich, durch Spott sich letzteren beizugesellen. Daher die Mahnung:

V. 22: **„Und jetzt, spottet nicht, damit nicht etwa eure Bande fester geschlungen werden; denn beschlossene Vernichtung habe ich vernommen von dem Herrn Gott der Heerschaaren über die ganze Erde."** Zum Ausdruck vgl. 10, 23. — Die Spötter sind schon in Bande geschlagen; d. h. die assyrische Bedrängniß wird sie recht empfindlich treffen (vgl. V. 17—20); wohl ihnen, wenn das Leid sie belehrt (V. 19); wenn nicht, so sollen ihre Bande noch strammer angezogen, noch mehr und herberes Weh über sie ausgegossen werden; worin dieses bestehe, deutet der Causalsatz an: sie sollen in die von Gott beschlossene Vertilgung seiner Feinde unerbittlich verwickelt werden. Von diesem allgemeinen Gerichte ist Assurs Niederlage ein Theil. Der Seher schließt diese Ausführung mit dem Hinweis auf die allgemeine Norm, die Gottes Veranstaltungen im Einzelnen regelt. Andere (schon Hier., Mald., Malv., For., a Lap., Tir., Kn.) beziehen universam terram nur auf Judäa „das ganze Land"; aber es ist schwer einzusehen, wie bei der assyrischen Katastrophe eine „beschlossene Vernichtung" über Juda erging, und nicht minder, wo diese sonst von Isaias verzeichnet sei.

d) V. 23—29.

Aber, wenn der Herr züchtigt und auch sein Volk auf verschiedene Weise heimsucht, so hat er, der alles mit größter Weisheit zum Ziele leitet, die wohlwollendste Absicht. Mit dem Hinweis auf Gottes Weisheit und gütige Vorsehung schließt der Prophet diese Strafrede, und eröffnet damit neuerdings den Reuigen die frohe Zuversicht auf Heil. Gottes weise und wohlwollende Absicht in Lenkung der Völkergeschicke schildert er nach Weise eines Spruchdichters in einer ausführlichen, dem Ackerbau und seinen Verrichtungen entlehnten Gleichnißrede, deren Anwendung er V. 29 andeutet, aber nicht ausführt. Sie ergibt sich ohnehin leicht aus Stellung und Inhalt des Stückes, daher auch in ihrer Ausdeutung die Erklärer im Allgemeinen wenigstens übereinstimmen.

Er schickt nach Art der Spruchdichter eine die Aufmerksamkeit der Zuhörer und ihr Nachdenken fordernde Ermunterung voraus. Das Gleichniß mit seinem unter der Hülle liegenden Gedankeninhalte und seiner bezweckten Anwendung erheischt Achtsamkeit. Daher V. 23: **„Vernehmet und höret meine Stimme, merket auf und horchet auf meine Rede!"**

Die umständliche Einleitung soll als Merkzeichen dienen, daß dem Seher an der richtigen Erfassung viel gelegen ist; vgl. Prov. 1, 8; 2, 1; 3, 1; 4, 1; 5, 1; 7, 1; 22, 17. Ps. 77, 1, 2 u. s. f. Wie Paulus sagt: Dei agricultura estis (1 Cor. 3, 9), so erscheinen auch schon im A. T. ähnliche Bilder vom Verhältnisse Gottes zu seinem Volke im Gebrauch (vgl. oben 21, 10. Jer. 24, 6 et plantabo eos. Os. 2, 23 et seminabo eam mihi

in terra 6, 11. Mich. 4, 12; 5, 7 u. s. f.), machen also die Bildrede um so verständlicher.

Das erste ist: der Landmann versteht es, in angemessener Weise den Boden verschieden zu bearbeiten. Daher V. 24: **„Pflügt etwa der Pflüger, um zu säen, durchfurcht und eggt er sein Ackerland immerfort?“**

Den Boden aufreißen, die Schollen zerkleinern, brechen, geschieht zum Zwecke des Säens; also gewissermaßen eine den Boden verwundende, schmerzliche Behandlung, die aber zum Gedeihen der Frucht nothwendig ist. Aber dieses Zerreißen und Umbrechen hat seine Zeit, es dauert nicht immer. Daher ist es nur Vorbereitung und zweckmäßige Veranstaltung. V. 25: **„Wird er nicht, sobald er dessen Fläche geebnet, ausstreuen Schwarzkümmel und Kümmel auswerfen, und Weizen reihenweise legen und Gerste und Hirse und Wicken auf seinem Boden?“** Gith, römischer Schwarzkümmel oder Same von Nigella sativa (L.); cyminum (cuminum, κύμινον), Kümmel, Carum Carvi (L., vgl. Georges, W. B.). Die Aussaat selbst ist verschieden und findet, je nach dem Samen, in verschiedener Weise statt; die Kümmelarten werden einfach hingestreut; der Weizen aber sorgfältig in die Saatfurchen gebettet, nicht zu dicht, damit die aufgehende Saat nicht sich selbst ersticke; gut Malv. triticum ordine, mensura, serie et per sulcos satum. Hier. erklärt in finibus suis: juxta varietatem terrae et temporum: neque enim simul omnia seminantur; ähnl. Men. suo loco et ordine. Statt des in der Uebersetzung ausgedrückten erklären andere in Uebereinstimmung mit dem Hebr. „und Spelt als dessen Grenze“, „und Spelt an dessen Rand“: solent agricolae triticum, hordeum ac meliora semina vicia aut fabis aut alio vili genere leguminis circumcingere, ne a praetereuntibus animalibus depascantur (Mald.), so daß Spelt oder Wicken[1] (pro farre quod Graeci ζέαν vocant, quidam viciam intelligunt, Hier.) die Einfassung der Weizenfelder bildete. Statt Hirse milium steht im Hebr. נסמן signato loco (Malv.), d. i. auf das bezeichnete und abgesteckte Stück Land wird die Gerste gestreut. Aehnlich will auch Kn. im Vorhergehenden übersetzen „und Weizen in das Umzäunte“, d. h. auf ein umfriedigtes Ackerstück, wie die seps satorum bei den Alten, indem er das nur hier vorfindliche שׂורה = סהר aus dem Samarit., Arab., Chald. und Talm. erklärt, während andere es als „edel, vorzüglich“ fassen.

Dieses zweckentsprechende Verfahren des Landmannes, ein Abbild und Beweis einer höheren, alles leitenden und belehrenden Intelligenz, soll uns anleiten, über Gottes Walten als ein höchst weises zu urtheilen. Daher V. 26: **„Und er unterweiset ihn im Richtigen und es belehrt ihn sein Gott.“** Gut Mald.: quanto ergo magis Deus qui illum docuit, sciet quomodo debeat tractare homines. Die geschaffene Vernunft ist ja bloß ein schwaches Analogon zur ewigen, unerschaffenen Weisheit.

Ebenso zweckmäßig verfährt der Landmann beim Dreschen. Das ist ein

---

[1] Da nach Wetzstein (bei Del. und Kn.) das Vorkommen des Spelt zweifelhaft ist, so ist die Uebersetzung der Vulg. vicia vorzuziehen. Diestel bemerkt: wäre כסמת gleich mit Kersenne, so bedeutete es eine Wickenart, deren Körner geschroten und dem Futter der Pflugstiere und Lastkameele beigemischt werden.

ferneres Beispiel, also eine weitere Begründung zu V. 26. Daher V. 27: **„Denn nicht wird durch den Dreschschlitten Schwarzkümmel ausgedroschen, noch geht das Wagenrad über den Kümmel, sondern mit dem Stabe klopft man jenen aus, und mit dem Stecken diesen."** V. 28: **„Brodkorn aber wird zermalmt; jedoch drischt Niemand in einem fort auf jenes los, noch läßt er über dasselbe (beständig) das Wagenrad rollen oder es durch seiner Thiere Hufe zertreten."** V. 28 wird im Hebr. auch als Frage übersetzt: „wird das Brodkorn zermalmt? Nein, nicht ewig drischt er darauf los, und jagt das Rad seines Wagens und seine Gäule darüber hin, er zermalmt es nicht" (Del., Kn.). Doch man kann mit Recht der Fassung der Vulg. beipflichten; aber „zu Brod wird es zermalmt" geben (so Drechs.), paßt weniger, da in V. 28 offenbar von einer anderen Fruchtsorte und deren Behandlungsweise als in V. 27 die Rede ist. Gut Hier.: panis autem, i. e. triticum de quo efficitur panis, rotis ferreis teritur. Und die Anwendung der Gleichnißrede: Deus varie genus dispensat humanum, nunc punit, nunc miseretur, nunc corripit, nunc defendit. Es wird nun ähnlich wie V. 26 aus der natürlichen Zweckmäßigkeit auf Gottes Weisheit geschlossen und damit dem Leser die Bahn gewiesen, daß er Gottes Walten und Vorsehung auch im höheren Gebiete der Leitung seines Volkes anerkenne und mit Demuth und Vertrauen glaube, auch wenn ihm Manches unerforschlich und räthselhaft oder gar widerspruchsvoll erschiene. V. 29: **„Und dieses ging aus von dem Herrn, dem Gott der Heerschaaren, daß er wunderbar mache seinen Rathschluß und seine Gerechtigkeit verherrliche."** Natur und natürliche Vernunft sollen als Spiegel dienen, in dem wir das Höhere ahnen mögen; und die rusticatio creata ab Altissimo (Eccl. 7, 16. Gen. 3, 17) dient besonders die Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott zu veranschaulichen. Hebr. „er macht wunderbar den Rath, macht groß die Weisheit", offenbart dieses in der Leitung der Geschicke. Passend Malv.: alterum exemplum prudentissimae administrationis Dei consolandis bonis, non semper triturat et affligit malis. Die Uebersetzung bei Del. „er gibt wundersame Einsicht, hohen Verstand", streitet mit dem hebr. Wortlaute und verwischt ganz und gar die Erhabenheit des prophetischen Gedankens. Die Spitze der Gleichnißrede deutet auf Gottes übernatürlichen Heilsplan, zu dessen Verwirklichung Züchtigungen und Gunsterweisungen dienen, und den der Seher als einen großartigen und erhabenen begriffen sehen will. Auch hier soll anerkannt werden, daß Jerusalems Züchtigung keine Vernichtung sei. Den Frommen mag diese Parabel den Schlüssel geben zum Verständniß der Zukunft und ihnen inmitten der Bedrängnisse eine Leuchte sein zur Belehrung, daß sie überall des Herrn Größe anbeten, auch wo er für den kurzsichtigen, winzigen Menschenverstand Unbegreifliches wirkt oder zuläßt.

2. Zweites Weh.

Der Prophet begann den neuen Abschnitt mit einem Wehruf über Samaria, dessen Bedeutung sich gegen die Gesinnungsgenossen Samaria's in Juda kehrte. Der zweite Wehruf (29, 1—14) gilt für Jerusalem. Er führt die in Kap. 28 angedeutete Bedrängniß (V. 15. 17—20) konkreter aus, damit

menschliche Rath- und Hilflosigkeit und göttliches Eingreifen um so besser erkannt werde (29, 1—8). Dazu muß freilich die vorgebliche Weisheit der Weltklugen gehörig zu Schanden werden, was auch ausgiebig der Fall sein wird (9—14).

a) V. 1—8.

V. 1: **„Wehe, Ariel, Ariel, Stadt, die David eroberte! Ist ein Jahr zum Jahre (noch) hinzugefügt, sind die Festlichkeiten vorbeigekreist,“** V. 2: **„da werde ich Ariel einschließen ringsum, und es wird traurig und tiefbetrübt, und mir sein wie Ariel.“** Also nach Ablauf eines Jahres, wenn der Festkreis sich noch einmal erfüllt hat (ist die Prophezeiung beim Jahresbeginn, etwa am Pascha gesprochen?), soll Ariels Bedrängniß von Gott beginnen. Hebr. „Ariel, Burg, wo David sich niederließ; füget ein Jahr zum Jahre; die Feste mögen kreisen . . .“ Der Gegensatz und das sich Widersprechende, daß die heilige Stadt, die Wohnung des Herrn und der Mittelpunkt der ewigen Königsverheißung bedrängt und dumpfem Angstgestöhne preisgegeben sein soll, ist durch die doppelte Bezeichnung „Ariel, Stadt Davids“, klar und scharf hervorgehoben.

Schon die Alten geben eine doppelte Auslegung von Ariel: Gotteslöwe (Aquila, Symmachus, Hier., Syr.), Feuerheerd, Altar (der Chald. und die meisten jüdischen Erklärer), auch die neueren Ausleger sind getheilt; letztere Bedeutung befürworten Rosenm., Hitz., Kn., Del., und man kann dafür etymologisch אראיל, אראל, הראל (und die Verba ארא הרא u. ähnl. glühen, brennen) anführen. Für erstere entscheiden sich Ges., Ew., Drechs., und von den älteren Erklärern Men., Tir., For., Calm., während die meisten von ihnen zwar an der Bedeutung leo Dei festhalten, aber doch diese auch vom Altare verstehen (so schon Hier., Thom., Mald., Est., Sa, Mar., Malv., a Lap.). „Löwe“ heißt die Stadt als unbesiegliche durch Gottes Gnade, als Königin und Herrscherin über die Völker der Verheißung nach. Und was „Löwe“ besagt, ist noch bestimmter gefaßt in dem Zusatze, der auf David, den Träger des ewigen Königthums, geht; seinetwegen hat Gott schon oft Strafe und Vernichtung abgewandt (vgl. 3 Kön. 11, 11—13. 32—39; 15, 4. 5. 4 Kön. 8, 19; 19, 34. 2 Par. 21, 7 u. a.). Wie diese erhabenen Benennungen das Unnatürliche des Verhältnisses zeigen, daß Jerusalem unter feindlichem Drucke stöhnt (— hiedurch aber auch die Tiefe der Schuld des Abfalles —), so geben sie auch zugleich Bürgschaft und Unterpfand der Rettung, und sind somit Leuchten der Hoffnung in der Trübsalsnacht. Man beachte, wie herrlich sich auch hier Jerusalem gegen Samaria (28, 1) abhebt, und wie der Seher die Anrede an beide dem innersten Wesen ihrer Geschichte und Bestimmung entlehnt.

Jedoch mit Rücksicht auf 31, 9: dixit Dominus, cujus ignis est in Sion et caminus ejus in Jerusalem, auf die Anspielung 10, 17 und auf Ezechiel 43, 16, wo der Opferaltar Ariel heißt, ist wohl auch hier „Heerd Gottes“ zu erklären (Schegg). Jerusalem ist die Kultus- und Opferstätte, als solche heilig, Gott geweiht, das Symbol göttlicher Freundschaft tragend; als solche bewahrt sie das heilige Feuer, ist Licht den Guten, verzehrendes

Feuer den Feinden, wie Gott selbst. Und dieser „Heerd Gottes" ist mit Davids Hause und Reich unlöslich verbunden — so ist Jerusalems Charakteristik erschöpfend gegeben; zugleich Titel und Grund seines schließlichen Sieges, aber auch die lauteste Anklage wegen der begangenen Untreue. Jerusalem erobert, vgl. 2 Kön. 5. Uebertragung der Bundeslade 6. Kap.

Die Verheißung ist auch hier formell niedergelegt in „et erit mihi sicut Ariel", vgl. 31, 9; 10, 17, so daß die Anfangsverse bereits die ganze nun folgende Ausführung (V. 3—8) kurz in sich zusammenfassen — was bei Isaias nichts Seltenes ist[1].

Es folgt nun ausführlicher die Bedrängniß. V. 3: **„Da werde ich wie einen Kreis rings um dich legen und einen Wall gegen dich aufwerfen und Bollwerke zu deiner Belagerung aufrichten."** Hier. erklärt: Dominus comminatur, quod circumdet Arielem sphaera. Die feindliche Umzingelung und Einschließung ist wie ein Kreis betrachtet, den der Herr um die Stadt zieht. Hebr. „ich umlagere im Kreise dich und umzingle dich mit Kriegerposten". Zu dieser Ankündigung paßt vortrefflich, was Sennacherib in den Keilinschriften erzählt, und zwar in doppelter Fassung, einmal auf dem sog. sechsseitigen Thoncylinder Taylors, und sodann in der Parallelinschrift auf den Kuyyundschick-Stieren (Schrader, Keilinschriften u. A. T. S. 171, 184). An letzter Stelle heißt es: „[es geschah aber] daß Hizkia von Juda sich mir nicht unterwarf, und ich 46 seiner Städte, befestigte Orte und zahllose Städte, die in deren Bereiche lagen, ohne Zahl, belagerte, einnahm und ihre Bewohner fortführte, sie für Kriegsbeute erklärend." Der erste Bericht hat noch genauer: „200,150 Menschen, männlichen und weiblichen Geschlechtes, Pferde, Maulthiere, Esel, Kameele, Rinder und Schafe ohne Zahl führte ich fort." Beide Berichte fahren dann fort: „ihn selbst schloß ich wie einen Vogel im Käfig in Jerusalem, seiner Königsstadt ein, führte Befestigungen wider sie auf — (ersterer fügt noch bei: ‚den Ausgang des großen Thores seiner Stadt ließ ich durchbrechen') — ihn, den Hizkia, ergriff ein gewaltiger Schrecken vor meiner Herrschaft, ebenso die Besatzungstruppen und seine Untergebenen, sowie auch die Leute, welche er in seine Königsstadt hineingenommen hatte." Alles das illustrirt trefflich die weitere Androhung: V. 4: **„Du wirst niedergebeugt werden, vom Boden her reden und von der Erde her wird man deine Rede hören; und es ergeht deine Stimme wie die eines Gespenstes vom Boden her, und von der Erde aus wird deine Rede flüstern."** Jerusalem liegt zu Boden, nur mehr schwach und leise klingt und ächzt aus dem Staube der Erniedrigung ihr Gewimmer: so gedemüthigt, geängstigt, kraftlos ist die Sionstochter geworden — ein anderer Vergleich für die 37, 3 berichtete

---

[1] Nichtssagend und den Begriff Ariel vollständig abschwächend, ja verläugnend erklärt Kn. „es ist, wie ein Brandort zu sein pflegt, eine Stätte des Feuers", und bezieht den Zusatz noch auf die Bedrängniß. — Gekünstelt und zu sehr nach Pointen und Gegensätzen haschend ist Drechs.s Auffassung: als ein Löwe sich bewährend selber gegen Gott, ihn durch Gebet, Buße und Demüthigung überwältigend, wie Jakob Israel durch Gottes Kraft unbesiegbar war gegen Gott selber u. s. f. — aber: wann hätte wohl Jerusalem solche Glaubensstärke im Ringen gegen Gott bewiesen? und das Ringen Gottes müßte hier als der Vorsatz, Jerusalem zu vernichten, verstanden werden. Das ist ungereimt. Weniger passend auch: altare, quia multos in ea homines occidam (Mald. u. a.).

Thatsache. Soweit muß die Bedrängniß kommen, damit die Ohnmacht menschlicher Mittel handgreiflich sei; vgl. 8, 8 inundans et transiens usque ad collum ibit. Schallendes Gelächter der Spötter und lallender Hohn dereinst — jetzt ängstlich zitterndes Wispern und halb unterdrücktes Stöhnen. Trauernde und Büßende pflegten sich auf den Boden in Asche zu setzen, vgl. 2 Kön. 12, 16 und oben 3, 26. Aber, wo die Noth am höchsten, ist die Hilfe am nächsten. Es folgt der plötzliche, gründliche Umschwung für „Ariel“. V. 5: **„Sein wird wie dünner Staub die Menge deiner Bedrücker und wie verwehende Asche die Menge derer, die gegen dich mächtig sich erhoben, und geschehen wird es plötzlich rasch.“** So machtlos dem Herrn gegenüber! sicut pulvis, quem projicit ventus Ps. 1, 4. Hebr. „wie hinfahrende Spreu die Menge der Gewaltthätigen“. Was vermag Staub und Spreu auszurichten? und wie leicht wird es verweht? Der Ankündigung folgt nun als nähere Bestimmung die Hinweisung auf den Herrn, als Schlachtenlenker. V. 6: **„Vom Herrn der Heerschaaren wird Heimsuchung verhängt unter Donner und Erdbeben und großem Gedröhne des Wirbelwindes und Sturmes und der Gluth des verzehrenden Feuers.“** Himmel und Erde und die entfesselten Elemente legen Zeugniß ab für Gottes richterliches Eingreifen. Die Einkleidung ist, wie anderwärts, zur Versinnbildung der Macht Gottes und der unwiderstehlichen Majestät seines Eingreifens; vgl. 5, 25; 13, 9. Ps. 17. 95 u. a. — Diesem entspricht die gänzliche und mühelose Vereitlung der feindlichen Pläne, bei deren Ausmalung der Seher noch länger verweilt; V. 7: **„Und sein wird wie das Traumbild eines nächtlichen Gesichtes die Menge aller Völker, welche kämpften gegen Ariel, und alle, die stritten wider es, es belagerten und sich gewaltthätig dagegen erwiesen.“** V. 8: **„Und wie der Hungernde träumt und ißt, wird er aber wach, so ist seine Seele leer; und wie der Dürstende träumt und trinkt, wird er aber wach, so dürstet er noch erschöpft und seine Seele ist leer; so wird die Menge aller Völker sein, die angekämpft haben gegen den Berg Sion.“** Das ist die konkrete Entfaltung der Bedeutung von „Ariel“. Viermal kehrt V. 5—8 die „Menge der Bedränger“ wieder; der plötzliche und gründliche Sturz ist in mannigfacher Wendung dargestellt: ein in Nichts zerrinnendes Traumbild, ein Essen und Trinken im Traum, dem gar bald bittere Enttäuschung folgt: das sind die feindlichen Anstrengungen. Noch anschaulicher im Hebr. „und wie der Hungrige träumt und siehe er ißt ...“ u. s. f. Die Angriffe vergehen spurlos. Die Feinde sind wie ein Traumgesicht (V. 7), wie Träumende (V. 8). Jenes mag noch nebenbei das Beängstigende für Jerusalem versinnbilden, und dieses die sichere und doch getäuschte Erwartung der Feinde, die sich schon wie Essende und Trinkende vorkamen. Es sind zwei Vergleiche; nicht ist daher, wie Kn. will, V. 7 nach V. 8 zu erklären. Anima hier wie oft desiderium, appetitus (Malv.), das begehrende Prinzip für die sich geltend machende Wirkung. — Sonderbarer Weise sehen manche ältere Erklärer in 5—8 noch eine Drohweissagung, die sie dann auf den gänzlichen Untergang Jerusalems beziehen, indem die unersättlichen Feinde ihrer Wuth gegen Jerusalem gar kein Ziel setzen, weil jede Demüthigung nur um so mehr ihre Gier anstachelt.

b) V. 9—14.

Wie Gott retten will und wird, hat der Seher auseinandergesetzt. Allein hiefür ist bei der Masse noch kein Verständniß vorhanden. Sola vexatio dabit intellectum. Daher greift der Seher auf den Inhalt von V. 3. 4 zurück und ruft in lebhaft erschütternder Weise den Ungläubigen zu, ihnen ein Bild der kommenden und über ihr Unvermögen sie belehrenden Bedrängniß entwerfend: V. 9: **„Starret und staunet, wanket und schwanket; werdet betäubt und nicht vom Wein; taumelt und nicht von Trunkenheit!"** Die Wirkung eines großen betäubenden, verwirrenden Unglückes, eines der Fassung beraubenden Schreckens wird öfters mit einer „Trunkenheit nicht vom Wein" verglichen; vgl. 19, 4. Jer. 25, 15. — Was eintreten wird, sagt der Seher voraus, es wünschend, weil er die dem Unglücke entsprießende Frucht wünscht. Das Hebr. ist voll von Assonanz und Paronomasie: „Starret nur und staunet, seid verblendet und erblindet — trunken sind sie u. s. f." Diese Worte einzig (mit Drechsl., Kn., Del.) auf den gegenwärtigen Stand der Zuhörer des Propheten zu beziehen, geht wegen V. 14 nicht an. Allerdings sind sie auch jetzt in einem Zustande der geistigen Umdüsterung und einer selbstverschuldeten Verblendung, wie das V. 10 ausspricht; allein V. 9 besagt eben mehr und muß daher als die höchste Entwickelung des Unglückes im voraus beschreibend und zusammenfassend (ähnlich wie V. 1—3) betrachtet werden. Zu diesem Höhepunkte aber wird es kommen, weil der Herr sie der selbstgewollten Verblendung überläßt. Daher V. 10: **„Denn ausgegossen hat der Herr über euch den Geist eines tiefen Schlafes, er verschließt eure Augen, die Propheten und eure Fürsten, die Gesichte schauen, umschleiert er."** So ist der Geistesstand, den der Seher vorfindet bei der Masse; und das in Uebereinstimmung mit 28, 7 u. f.; woraus zugleich das richtige Verständniß der dem Herrn zugeschriebenen Verstockung erhellt. Er hat ihn sich entwickeln lassen und wird ihn für seine Zwecke gebrauchen; vgl. 6, 10. Stumpf, unempfänglich ist das innere Wahrnehmungsvermögen; nicht minder das äußere, so daß sie für die Zeichen der Zeit unzugänglich sind; selbst die Mahner, die geborenen Führer und Leiter und die sich dazu aufwerfen, sind in Finsterniß befangen; wie? das erläutert wohl am besten 3 Kön. 22, 19 u. f. Ezech. 14, 9. Manche beziehen die Aussage auf die wahren Propheten, und erklären dann: facere, ut non intelligantur (so schon Cyr., Hier., Men., Calm., Tier., a Lap., Schegg); eher und dem operire entsprechender: Gott wird den Propheten die Erkenntniß und die Gesichte entziehen und sie zur Strafe des Volkes im Dunkeln lassen (Mald., Mar., For.); allein da in V. 11. 12 zwei Klassen unterschieden werden, die Vornehmeren, die lesen können, und das gewöhnliche Volk, des Lesens unkundig, beide aber die bereits gegebenen Prophezeiungen nicht verstehen, so erhellt, daß in V. 10 Pseudopropheten gemeint sind. Diese Unterscheidung der Höheren und Niedrigen bürgt auch dafür, daß nicht (wie Ges., Hitz., Ew., Kn. u. a. wollen) die Worte prophetae, videntes Glossem zu capita vestra operiet (hebr.) sind. Denn V. 11 und 12 setzen voraus, daß auch in V. 10 Volk und Führer unterschieden seien, und nur so enthält auch V. 10 eine schöne Steigerung.

Die nächste Folge dieser Verblendung ist, daß die klar und deutlich vorgelegte Prophetie — und Isaias hat gerade die gegenwärtige, Assur betreffende, im Auge — allen, Hohen und Niederen, ein unverstandenes Räthsel ist. Daher V. 11: **„Und die Offenbarung von dem allen ist euch wie die Worte eines versiegelten Buches, das man einem Lesekundigen gibt mit den Worten: lies es, und er antwortet: ich kann nicht, es ist versiegelt. Und gibt man das Buch einem des Lesens Unkundigen mit der Mahnung ‚lies', so antwortet er: ich kenne die Buchstaben nicht."** Praktisch und faktisch schlagen sie die Weissagung in den Wind, gerade als wäre sie unverständlich, weil sie eine ihr entgegengesetzte Politik verfolgen, d. h. besonders, wie es der Prophet V. 15 und Kap. 30. 31 deutlich ausspricht, ein Bündniß mit Aegypten als Hoffnung und Stütze suchen. Darin gleichen sich Gebildete und Ungebildete; was nützt jenen Einsicht und Können, wenn die Buchrolle zugesiegelt ist? Bild und Ausdruck erinnert an 8, 16. 20. — Größer ist die Schuld der Vornehmen, welche die Lesung des ihnen von Gott gesandten Buches oder Briefes (= das Verständniß der Prophezeiungen) abweisen mit der Entschuldigung, der Brief sei ja versiegelt.

Und woher dieser Mangel an Verständniß, diese stumpfsinnige Unempfänglichkeit? Die Antwort gibt das Folgende. Gut For.: jam causas obcaecationis Judaeorum aperit, quod videlicet externam tantum justitiam persequerentur, cordis autem quod Deus primum respicit sanctificationem nihil curarent. So V. 13: **„Und der Herr sprach: weil dieses Volk sich naht mit seinem Munde und mit seinen Lippen mich ehrt, sein Herz aber ferne von mir ist und sie mich verehren nach Menschensatzung und Menschenlehren,"** V. 14: **„deßwegen siehe, werde ich dazu thun, dieses Volk durch ein großes und staunenswerthes Wunder in Erstarren zu versetzen: verschwinden soll nämlich die Weisheit von seinen Weisen, und die Einsicht seiner Verständigen soll vergehen."** Hebr. „timor eorum erga me mandatum hominum edoctum, ihre Gottesverehrung ist angelernte Menschensatzung geworden (Mald., Mar., Mald. u. a.); daher, siehe mich, der fortfährt Wunder zu thun an diesem Volke, wunderbares und wundersames" (es wunderbar zu behandeln — ähnl. Malv.). Wie der Apostel Paulus als Grund der geistig-religiösen und sittlichen Versunkenheit des Heidenthumes angibt, weil man den anfänglich erkannten Gott nicht verehrte (Röm. 1, 21. 24. 26. 28), so bezeichnet hier Isaias als die fruchtbare Wurzel jener geistigen Verblendung und Unempfänglichkeit den Mangel an wahrer innerlicher Gottesverehrung, an Gottes Anbetung in Geist und Wahrheit. Er eifert, wie schon 1, 10 (vgl. Ps. 49, 77, 36) gegen den bloß äußeren Werkdienst ohne innere Herzensbekehrung; eine Gefahr des heuchlerischen, religiösen Anstriches, die bei einer von oben herab beorderten religiösen Erneuerung nahe genug liegt. Ezechias hatte den wahren Kultus hergestellt (4 Kön. 18, 3—6. 2 Par. 29—31); wie Viele mochten wohl bloß äußerlich mitthun, und nur, um dem königlichen Gebote zu entsprechen, ohne sich um den Bundesgott und seine Forderungen zu bekümmern? Diese leere Aeußerlichkeit wird Gott strafen und so heilen, wenn sie sich wollen heilen lassen. Das Mittel ist die völlige Rathlosigkeit und Unzulänglichkeit menschlicher Mittel; er wird so Wundersames, Unerwartetes über das Volk bringen, daß sie starr vor Entsetzen, aller

Gedanken und Pläne baar, nur mehr in der Hingabe an Gott Rettung finden können. Eine neue Beleuchtung zu 37, 3.

3. Drittes Weh.

Passend schließen sich nun an das Vorhergehende die drei Wehrufe an über die vermeintliche weltkluge Weisheit, die in der untheokratischen Politik Heil finden will. Ihr gegenüber enthüllt der Seher den Plan und die Norm des Herrn. So zerlegt sich V. 15—24 in zwei Gruppen: 15, 16 und 17—24.

Samaria, Jerusalem haben ihren Wehruf. Der dritte, der jetzt ergeht, greift aus Jerusalems Bewohnern eine bestimmte Klasse heraus. V. 15: **„Weh, die ihr verschlossenen Herzens seid, um vor dem Herrn den Plan zu verbergen; ihre Werke sind im Finstern und sie sprechen: wer sieht uns und wer weiß um uns?"** Hebr. „die tief machen zu verbergen", d. h. sich bemühen, den Plan recht geheim zu halten, d. h. vor dem Propheten zu verbergen, um seiner Rüge und dem öffentlichen Tadel zu entgehen; ganz im Geheimen planen sie und halten ihre Zusammenkünfte — aber vergebens, Gott selbst macht sie seinem Propheten kund, und ihre Geheimthuerei verräth nur das unruhige Gewissen. Man drang natürlich auch der Assyrer wegen auf Geheimhaltung. Doch der Seher zieht das untheokratische Treiben entschieden und kühn an's Tageslicht, und zeigt dessen Verkehrtheit V. 16: **„Verkehrt ist dieser euer Gedanke, gleich als ob der Thon gegen den Töpfer plante und das Werk zum Meister spräche: du hast mich nicht gemacht, und das Bildwerk zum Bildner sagte: du hast keine Einsicht."** Wie wollen sie Gottes Plan aufhalten oder rückgängig machen? sie, die Ohnmacht, der Unverstand, gegen die ewige Macht und Weisheit! oder können sie ihre allseitige Abhängigkeit und Bedingtheit in Abrede stellen? Wie also planen ohne Gott und gegen Gott? Hebr. perversio vestra! num sicut lutum figulus reputabitur, ut dicat opus etc. . . ., wie wollen sie den lebendigen, alles leitenden Herrn und Gott außer Acht lassen? Wie thöricht, ihren Plänen irgend eine Bedeutung beizumessen, da doch der Herr einen gewaltigen Umschwung bewirken will! Diesen schildert das Folgende, zuerst im Bilde, dann in seinen Wirkungen auf das Volk. V. 17: **„Wird nicht bald noch und in kurzer Frist der Libanon zum Karmel sich wandeln, und der Karmel für Waldhöhe geachtet werden?"** Karmel ist hier als Appellativum „Fruchtgefilde" zu deuten, oder jedenfalls als Sinnbild einer anmuthigen und fruchtreichen Gegend zu verstehen, wie denn das Vorgebirge Karmel durch herrliche Wälder und grasreiche Triften, blumige Auen und fruchtbare Anpflanzungen sich auszeichnete (vgl. Winer s. v.). Der Umschwung ist als gründliche Veränderung, wohl auch als ein doppelseitiger gekennzeichnet: der Wald (Libanon) zum Fruchtgefilde: Gott wird sein Volk erhöhen und fördern (V. 18. 19), und das Fruchtgefild zum Walde: was sich prächtig und mächtig, blühend und glorreich dünkte, soll dieses Glanzes beraubt werden (V. 20. 21). Der Ausdruck mag sprichwörtlich gewesen sein (vgl. 32, 15). Dieser Umschwung vollzieht sich auch in der Gesinnung und Anschauung; darauf weist das reputabitur hin. Man lernt dadurch, den Weltpomp zu verachten, als hohl,

gehaltlos (vgl. 10, 18). Der Grundidee entsprechend, aber hier für den Zusammenhang fern abliegend, sind die Anwendungen der Väter (Cyr., Hier., Euseb., Theodoret) und älteren Ausleger auf die Berufung der Heiden, die Verwerfung der Juden, kurz auf den durch das Christenthum gebrachten Umschwung; vgl. 32, 15.

Und welches wird die Wirkung der Gottesthat sein? Der Allegorie entsprechend, eine doppelte. Zuerst für 17a. Daher V. 18: **„Und hören werden an jenem Tage die Tauben die Worte des Buches, und aus Finsterniß und Dunkel hervor werden die Augen der Blinden sehen,“** V. 19: **„und die Sanftmüthigen mehren ihre Freude im Herrn und die Armen frohlocken im Heiligen Israels.“** Im Volke Gottes selbst sind zwei Klassen unterschieden: diejenigen, die bisher bei der Ankündigung taub und blind waren, denen also erst die Bedrängniß Ohren und Augen öffnet und die durch Assurs Katastrophe den vollen Glauben und die rechte Einsicht wieder finden; sola vexatio dabit intellectum; sodann die Gläubigen und Frommen in Sion, die treu der prophetischen Mahnung alle Zeitereignisse im Lichte des Glaubens betrachtet haben; für sie bringt die Endentscheidung erhöhte Freude und vermehrten Jubel im „Heiligen Israels“, den sie als solchen stets verehrt (und daher untheokratische Politik verabscheut haben) und der sich durch Assurs Sturz als Israels Hort neuerdings bewährt hat. Sie bildeten bisher die Mißachteten, Unterdrückten, von den tonangebenden Parteien Verachteten: mites, pauperes. Aber der Erfolg ist ein herrlicher Lohn ihres Glaubens und Harrens. In V. 18 ist erklärt, zu welchem Ende nach Gottes Absicht die Demüthigung menschlicher Klugheit (V. 14) führen soll: er will die Verblendung heben (V. 11. 12).

Die zweite Wirkung (in ruinam, wie die erste in resurrectionem) entspricht 17b. Daher V. 20: **„Denn dahin ist der Gewaltthätige, vertilgt der Spötter, ausgerottet sind alle, die für Unrecht Wache hielten,“** V. 21: **„welche die Menschen zu Wortsünden verleiteten, den Kläger im Thore hinterlisteten und straflos abwichen vom Rechte.“** Der Anschluß vollzieht sich eng an das Vorhergehende, indem diese andere Wirkung als Grund des Jubels eingeführt wird. Was zusammenstürzen wird, ist so charakterisirt, daß neben dem Uebermuth und der Gewaltthat Assurs auch die dem Feinde und seinem heidnischen Geiste verwandte religiöse, besser irreligiöse und unmoralische Richtung getroffen wird. Damit ist deutlich ausgesprochen, daß die Unverbesserlichen in Juda irgendwie mit Assur auch den Sturz theilen sollen, wie sie dessen heidnische Gesinnung in sich abprägen. Die Signatur dieser Feinde ist Gewaltthat und Unterdrückung, Spott gegen Gott und seine Propheten, reger Eifer zur Beförderung des Unrechtes — dadurch wirken sie heillos auf die anderen ein; die einen verleiten sie zu Murren und Klagen gegen Gott; die werden an Gott irre, weil das Böse so gedeihlich und üppig triumphirt; andere, die vor dem Gerichte der Wahrheit und Unschuld den Sieg verschaffen wollen, hindern sie und wissen das Rechtsprechen schlau zu hintertreiben, und so gehen sie selbst unbehelligt den Pfad des Unrechtes; die an die Spitze gestellte „Gewaltthat“ ist so mächtig, daß sie furcht- und straflos das Recht mit Füßen treten können. Aus dieser Schilderung ist klar, daß nicht bloß Assur außerhalb Jerusalems gestürzt werden muß, daß ein

Assur auch innerhalb sich breit macht, daß die feindliche Niederlage zugleich eine Niederlage der herrschenden Sünde werden muß. Religion und Politik sind auch hier auf's engste verschwistert.

Hebr. „die Wächter der Schlechtigkeit, sündigen machend Leute in der Rechtssache" (d. h. andere zur Sünde gegen Recht und Gesetz verleitend — sprachlich ungerechtfertigt übersetzen andere „welche Menschen verurtheilen, für schuldig erklären, eines Wortes wegen" Rosenm., Del.) — und im letzten Gliede „und beugen durch das Nichtige den Gerechten", d. i. durch falsches Zeugniß und Gericht (Mald., Malv., Del., Drechſ.); andere „sie verstoßen den Gerechten in die Wüste" Kn. — allerdings heißt תהו auch Wildniß (Deut. 32, 10. Job 6, 18; 12, 24. Js. 45, 18. Ps. 107, 40 und oben 24, 10), und das Verbum נטה Hiph. heißt verdrängen, wegstoßen (Jer. 5, 25), aber häufiger steht es doch im übertragenen Sinne und zudem ist ein Hinaustreiben in die Wüste als spezielle Art der Unterdrückung doch zu sonderbar.

In neuer Wendung wird die Bedeutung der Katastrophe für das Volk Gottes und die zu erzielende Frucht dargelegt und so V. 18. 19 erläutert, hiemit auch der Umschwung und Gottes Norm von neuem charakterisirt V. 22—24.

V. 22: **„Darum spricht der Herr, der Abraham erlöste, zum Hause Jakob Folgendes: nicht jetzt wird Jakob beschämt werden, noch wird jetzt sein Antlitz erröthen."** „Darum" greift auf V. 17—21 zurück, d. i. weil es einmal in Gottes Plane liegt, so mit seinem Volke zu verfahren. Indem dann auf Abraham und dessen „Erlösung" aus der Mitte der Götzendiener, aus heidnischem Lande und auf dessen Berufung und Auserwählung hingewiesen wird, bringt der Seher jene Gottesthat in den Vordergrund, welche die erste Wurzel bildet für Juda's Stellung und Bedeutung und die somit auch bei der jetzigen Rettung und Erhöhung Jakobs als einer weiteren Entwickelung des damals von Gott selbst eingeschlagenen Gnadenverfahrens maßgebend ist. Klar tritt so die Idee des treuen Gottes hervor, der seine Heilspläne seit Jahrhunderten vorbereitet und consequent weiter entfaltet. Es ist dieser Zwischensatz ein Vorspiel zu 41, 8; 51, 2. In Abraham ist wie ein Unterpfand so aber auch ein Beispiel des Glaubens gegeben; beides will der Seher seinen Zeitgenossen vorhalten. Zunächst ersteres: d. h. er, der einmal Abraham erwählt, wird den Samen Abrahams nicht verwerfen: daher die Zusage, daß Jakob nicht der Schmach und Schande der Heiden preisgegeben werde, daß es nicht, seiner Stellung und Erwartungen beraubt, mit der Schmach getäuschter Hoffnungen und der Schande fehlgeschlagenen Strebens bedeckt, unter feindlichem Joche vergehen und verschwinden werde. — Das Negative wird dann durch das Positive ergänzt im folgenden V. 23: **„Sondern, wenn es seine Kinder, die Werke meiner Hände, in seiner Mitte meinen Namen heiligen sieht, so werden sie den Heiligen Jakobs heiligen und den Gott Israels verkünden."** Hier das zweite: Abrahams Glaubensbeispiel und Gottesverherrlichung wird wieder aufleben im Hause Jakob. Der Sinn der Vulg. ist: das Haus Jakob wird nicht beschämt, es wird seine Kinder, die als Söhne der Verheißung und als Volk der Auserwählung und Gnadenführung Gottes (wegen Isaak, wegen der Befreiung

aus Aegypten u. s. f.) mit vollem Rechte opera manuum Dei heißen, noch erblicken als solche, die Gott heiligen und seinen Namen durch Wort und That verherrlichen in ihrer Mitte — geschieht das, so werden sie selbst und somit das Haus Jakob verherrlicht werden; also wird das Gegentheil der Schmach eintreten; statt dieses Nachsatzes, den man zu V. 22 erwartet, wird sein Correlat ausgesprochen: „sie werden Gott heiligen und verkünden", und hiemit zugleich Grund und Quelle des Glanzes Jakobs, die Ursache, warum es nicht zu Schanden werden kann und darf, angegeben. Daß Vorder- und Nachsatz (cum viderit eos sanctificantes, sanctificabunt . .) dasselbe Prädikat aufweisen, mag der nachdrücklichen Hervorhebung desselben, oder besser dem auszudrückenden Gedanken der Steigerung zugetheilt werden; für letzteres spricht auch der Zusatz, daß durch Gottes Verherrlichung bei Juda dessen Verkündigung geschehen soll; das wird wohl eine Hindeutung sein, wie das gerettete und geheiligte Juda den empfangenen Segen auch den Außenstehenden mittheilt und die Kenntniß Gottes überallhin verbreitet. Darin vollendet sich schließlich der von Gott gewollte Umschwung. — Oder soll im Hauptsatze ein Subjektswechsel angenommen werden, sie = man, d. h. andere Völker?

Etwas verschieden das Hebr. „denn wenn es sieht seine Kinder, das Werk meiner Hände in seiner Mitte, werden sie heiligen meinen Namen und den Heiligen Jakobs heiligen sie und den Gott Israels fürchten sie" (so Malv., For., Drechs.). Also Angabe des Grundes für V. 22; das Haus Jakob soll seine Kinder erblicken als „das Werk der Hände Gottes", als gerettet durch Gottes Eingreifen, und so dem Leben und Heile wiedergeschenkt; die Frucht davon wird sein, daß sie heiligen, d. i. die Katastrophe war für sie eine Periode der Neuschaffung. Ob Subjektswechsel beim zweiten „heiligen sie", d. h. man, allerwärts, wie Drechs. will? Allenfalls kann das Hebr. grammatisch auch übersetzt werden: „wenn es, wenn seine Kinder sehen das Werk meiner Hände . ." es ist dann ילדיו als Apposition zum Subjekt in בראותו zu erklären, freilich eine ungewöhnliche Verbindung; aber der dadurch gewonnene einfache Sinn entschädigt für die grammatische Härte.

So liegt denn der Umschwung klar zu Tage. V. 24: **„Und erkennen werden, die verwirrten Geistes waren, Einsicht und die Murrenden lernen das Gesetz,"** d. h. die abirren im Verlangen ihres Geistes von der theokratischen Norm, die jetzt noch den prophetischen Mahnungen und Warnungen widerstreiten. Wie der Seher Assurs Sturz vorausweiß, so ist er sich auch gewiß, daß dieses Werk der Hand des Herrn nicht ohne segensreichen Einfluß bleiben wird. Es gehört vorzugsweise zum Amt des Wächters der Theokratie, auf diese Frucht der Ereignisse oft hinzuweisen und sie so bei den minder Unempfänglichen thatsächlich vorzubereiten.

4. Viertes Weh.

In Kap. 30 ergeht der vierte Wehruf. Er trifft die bereits 29, 15 bezeichneten profundi corde, ut a Domino abscondant consilium. Eben diesen Plan hält ihnen der Prophet offen vor, zeichnet ihnen dessen innere Hohlheit und das Verderben, das er in sich birgt, indem er über Aegypten

selbst den Fluch ausspricht (30, 1—7). Das soll ihnen, den Widerspenstigen zum Zeugnisse sein; und weil sie gegen alle Mahnung nach jenem Bündnisse trachten, sollen sie durch ihre eigene That gezüchtigt werden; denn die Politik, die Gott befolgt wissen will, ist ruhiges Vertrauen auf ihn (V. 8—18). Wohl denen, die das verstehen; denn der Herr selbst wird helfend eingreifen, die Feinde vernichten und Heil und Segen in Fülle verleihen (19—33).

Diese Rede ist ein weiterer Schritt der Vorbereitung auf die assyrische Bedrängniß. Das Vertrauen auf Aegypten muß zerstört, das Vertrauen auf den Herrn und die Hingabe an ihn angefacht werden. Dazu ist der eben skizzirte Inhalt trefflich geeignet. Deßwegen wird Aegyptens Loos vorgehalten, dessen Parteigänger mit Drohungen geschreckt, das Heil, das Gott spenden will, und seine Großthat an den Feinden, in glänzenden Farben geschildert. Es kommt darauf an, die Gemüther umzustimmen. Echt psychologisch versucht Isaias alle Zugänge zu den Herzen: Drohung und Schrecken, Verheißung und Heil; er schildert den zürnenden und den glorreich helfenden Gott.

a) V. 1—7.

V. 1: **„Weh, abtrünnige Söhne, spricht der Herr, um einen Plan auszuführen, und nicht auf mein Geheiß, um ein Gewebe anzuzetteln, und nicht durch meinen Geist, damit ihr Sünde auf Sünde häufet!"** „Söhne" (vgl. 1, 2), denn sie sind das auserwählte Volk, und dieser Ehrentitel läßt das Unwürdige des Gebahrens um so schärfer hervortreten; das Rebellische, Abtrünnige besteht darin, daß sie gegen das Grundgesetz der Theokratie auf eigene Faust handeln und den Gottkönig geflissentlich bei Seite setzen wollen und dieses in der objektiven Absicht (hebr. למען) — dahinaus läuft ihr Benehmen —, damit sie zu den früheren Sünden (vgl. Kap. 7) noch neue hinzufügen. Die hier noch allgemein gehaltene Sprache ist eine treffliche Vorbereitung, damit V. 2 mit seiner Bestimmtheit um so gewaltiger und überraschender treffe.

V. 2: **„Die ihr wandelt, um nach Aegypten hinabzusteigen, und meinen Mund habt ihr nicht gefragt, Hilfe hoffend in Pharao's Stärke und Vertrauen habend auf Aegyptens Schatten."** Gut Mald.: longum iter suscipitis, ut quaeratis humanum auxilium, cum habere possetis divinum domi. Man beachte die umschreibende Redeweise, die malt, welche Mühe und Reisen sie sich kosten lassen. Os meum i. e. prophetas meos (Mald., Malv.) was gut zu Ex. 4, 16; 7, 1 der Begriffsbestimmung des Propheten, und zu Jer. 15, 19 paßt. Der Wille und Ausspruch des Herrn wurde bei den Propheten erfragt. Das gehörte mit zur Einrichtung der Theokratie. Wie es wirklich mit Pharao beschaffen sei, spricht energisch aus „Aegyptens Schatten" so wesenlos, nichtig, hinfällig; und dafür so viele Mühe? Sonderbarer Weise denken hier Hier., Euseb., Theod. und ältere Erklärer (Malv., a Lap., Men.) an die späteren Ereignisse nach Jerusalems Eroberung durch Nabuchodonosor, die Jer. 42 u. f. erzählt sind, während doch Isaias selbst 36, 6 über die richtige Beziehung den unverkennbarsten Aufschluß gibt. Das Richtige haben Cyrill., For., Calm. u. a.

Aber wie sollen sie enttäuscht werden? V. 3: **„Gereichen wird euch Pharao's Stärke zur Schmach und das Vertrauen auf Aegyptens Schatten zur Schande."** Das sollen sie von Gottes Munde hören, auf dessen Rath sie es so geflissentlich nicht wollten ankommen lassen. Im Hebr. ist hier und V. 2 der doppelsinnige Ausdruck „sich bergen in Aegyptens Schatten," Schatten ist Bild des Schutzes, der Kühle vor Hitze, der Erfrischung, der Ruhe und Sicherheit (vgl. 4, 6; 25, 4; 34, 15; 51, 16. Num. 14, 9. Jud. 9, 15. Ps. 16, 8; 90, 1; 120, 5 u. a.) — aber auch der Vergänglichkeit, Unmacht (vgl. Job 8, 9; 17, 7. Ps. 101, 12; 143, 4). Der Hohn des Rabsaces zeigt (36, 6. vgl. 4 Kön. 18, 20 u. f.), wie dieses Vertrauen ihnen auch von Assur Schande eintrug.

Die Rede wird noch lebhafter und detaillirter. Offen, trotz ihrer Geheimthuerei, zählt er ihnen auf, wie weit sie sich schon mit Aegypten eingelassen. V. 4: **„Denn deine Fürsten sind in Tanis und deine Boten dringen vor bis Hanes."** Die konkrete prophetische Anschauung sieht die, welche eben noch V. 2 auf der langen Reise begriffen waren, am fernen Ziele angelangt; ein ganz natürlicher Fortschritt der erregten Rede, weßwegen es gänzlich verfehlt und überdieß ziemlich matt ist, die principes ejus (hebr.) mit Hitz., Ew., Kn. von den ägyptischen Großen zu verstehen, die da in Tanis unthätig und stille sitzen und nicht daran denken, auszuziehen, um Truppen zu sammeln. Allein das muß alles erst in den Text hineingelesen werden; gerade die Hauptsache wäre ungesagt geblieben; außerdem aber wird diese Erklärung durch die Geschichte selbst Lügen gestraft; die Aegypter rückten ja wirklich mit einem Heere gegen Assur heran (4 Kön. 19, 9); und Kn. muß noch mit Textänderung übersetzen „und seine (Pharao's) Boten werden vergeblich sich mühen," weil der überlieferte und kritisch hinlänglich beglaubigte Text „sie reichen bis Hanes" eben bei jener Auffassung schlechterdings keinen erträglichen Sinn gibt.

Tanis, Zoan, in Niederägypten, große Stadt in der Gegend der Nilmündungen, Hauptort eines besonderen Nomos und nach Manetho Sitz der 21. und 23. Dynastie (vgl. Winer s. v. — Brugsch, Geogr. Insch. altägypt. Denkm. I. S. 87, 90 u. a.).

Hanes, dessen Lage Hier. nur aus unserer Stelle erschließt, wird wohl, wie die Meisten annehmen, das heutige Hnés, Ehnés, in Mittelägypten auf einer Insel, das Ἄνυσις bei Herodot (2, 137), und das Herakleopolis der Griechen sein (vgl. Brugsch l. c. 280), und Hauptstadt des gleichnamigen Nomos.

Aber sie holen sich nur Beschämung und Schande. V. 5: **„Alle werden zu Schanden wegen des Volkes, das ihnen nichts nützen kann, sie sind ihnen zu keiner Hilfe und zu keinem Nutzen, sondern zur Beschämung und Beschimpfung."** Nachdrückliche und ausführliche Wiederholung von V. 3, um das Eitle und Vergebene der in V. 4 gemachten Anstrengungen und Bemühungen recht zu betonen. Dasselbe bezweckt die folgende Ueberschrift und der neue Ansatz zu einer Prophetie. Auffällig eingeschoben, die bisherige Rede plötzlich unterbrechend, und wie auf etwas Neues übergehend, soll dieser Titel onus jumentorum austri **„Last über die Lastthiere des Südens"** den Stumpfsinn zur Aufmerksamkeit anregen, und durch seine änigmatische Haltung wenigstens die Neugierde erregen. Die Echtheit des Titels

ist durch V. 8 verbürgt, der offenbar V. 6. 7 als gewissermaßen selbständiges Orakel bezeichnet. Daher ist die Kritik Neuerer, welche die Ueberschrift als spätere Zuthat tilgen wollen (so Ges., Hitz., Umbr., Kn. und auch Calm.), nach allen Seiten hin eine übereilte und verfehlte. Schon die rhetorische Wirkung eines solchen neuen Ansatzes und die kurze, aber inhaltsschwere Ueberschrift selbst zeigt, daß hier keines Glossators Hand im Spiele sein kann.

Gewöhnlich faßt man בהמות als Plural; so schon die alten Uebersetzungen; LXX ὅρασις τῶν τετραπόδων. Hiefür entwickelt Sinn und Tragweite gut For.: cum Judaeos videret Isaias ferre divitias suas in Aegyptum per viam australem seu meridionalem, nempe per desertum illud horrendum, quod ad australem plagam Palaestinae jacet, per quod filii Israel in terram promissam ex Aegypto profecti sunt, et eorum onera videret, atque propter hoc a Deo duriter tractandos, dicit onus etc... i. e. visio gravis (vgl. 13, 1) in eos qui veluti jumenta versus austrum onerati bonis suis proficiscuntur (ähnl. Mald., Malv., a Lap., Men., Tir.). So wäre also die Prophetie direkt gegen Juda gerichtet. Allein V. 7 mit seiner bedeutungsvollen Namengebung für Aegypten legt es nahe, das Orakel als ein geradezu gegen Aegypten gesprochenes zu verstehen. Die jüdische Verkehrtheit wird um so einschneidender gerichtet, falls der Seher sein Drohwort gegen den vermeintlichen Hort ausspricht. Es ist daher Scheggs Auffassung, Behemoth stehe hier als Symbol Aegyptens recht zutreffend. Sie hat außerdem ihre Stütze in Job 40, 10, wo Behemoth Bezeichnung ist für das Nilpferd, Hippopotamus; ein passendes Emblem für Aegypten, das sonst als Wasserschlange, als Krokodil, als Thier des Schilfes erscheint. Der Name selbst mag dem ägyptischen pehemau (pehemaut?) Wasserochs nachgebildet sein.

Dann bildet V. 6 die Einleitung: die Schilderung der vielen Mühe um die Hilfe des dem Fluche verfallenen Aegyptens zu erhalten. V. 6: „**Last über die Lastthiere des Südens. Durch ein Land der Trübsal und Angst — Löwin und Löwe sind daselbst, Nattern und fliegender Drache — tragen sie auf dem Rücken der Lastthiere ihre Reichthümer, und auf dem Höcker der Kameele ihre Schätze, zu einem Volke, das ihnen nichts wird nützen können.**“

Auch der Zusatz „des Südens“ erklärt sich in der Beziehung auf Aegypten viel besser und ungezwungener. Die viele Mühe wird zuerst charakterisirt durch die beschwerliche und gefahrvolle Reise, die man durch eine schauerliche Wüste voll reißender, giftiger Thiere unternimmt. Gut Mald.: describit difficultatem itineris, quod a legatis suscipiebatur: transeundum enim erat illis desertum, quod propheta vocat terram tribulationis et angustiae, ubi sunt leones, viperae, reguli qui ex eis (terris) egrediuntur. Man vgl. Deut. 8, 15 ductor tuus fuit in solitudine magna atque terribili, in qua erat serpens flatu adurens u. s. f. (saraph nennt auch hier das Hebr.) — oder Jer. 2, 6 qui traduxit nos per desertum, per terram inhabitabilem et inviam, per terram sitis et imaginem mortis. Sodann mit welchem Aufwande erkaufen sie sich dieses Nichts? Lastthiere (hebr. Eselsfüllen) und Kameele müssen sich abschleppen

an den reichen Geschenken, mit denen sie das unnütze Volk überschütten wollen (hebräisch על עם).

V. 7: **„Denn Aegypten wird eine nichtige und eitle Hilfe leisten, daher rief ich aus über dasselbe: Aufgeblasenheit ist's nur, bleib sitzen."** Der Name, der vom Seher Aegypten zugerufen wird, bezeichnet nach der Tragweite der biblischen und besonders der prophetischen Namengebung (vgl. z. B. 7, 14; 9, 6), das innerste Wesen und die wahre Beschaffenheit. Aegypten macht sich zwar breit; superbia, hebr. rahab, auch sonst Bezeichnung für das Pharaonenreich 51, 9. Ps. 86, 4; 88, 11, bedeutet Toben, Ungestüm, Brausen. Aegypten macht viel Aufhebens von sich und viel Säbelgerassel, geberdet sich als weltumgestaltende Macht, aber im Augenblick der Noth ist es ein „bleib sitzen" — verharrt in träger Unthätigkeit und bringt nichts zu Stande. Gut Malv. u. a.: tumor ipsi i. e. totus Aegyptus nihil nisi tumor et ampullae inanissimae sunt . . . tota illa ampla et magnifica Aegyptiorum promissio seu jactatio de mittendis auxiliis eo tandem recidet, ut nihil agant. Hebr. „Ungestüm, sie sind Sitzen" (Kn.), d. h. thun eifrig und ungestüm; bleiben aber, wenn es darauf ankömmt zu handeln, fein still sitzen; Drechs. „ein Ungestüm sie? — ein Feiern!" Del. „das Großthuervolk, die sind Stillsitzen," oder „Prahlhans, die sind Hocker," „Großmaul, das still sitzt." Der hl. Hier. und mit ihm die meisten lat. Erklärer beziehen das quiesce der Vulg. als Befehl auf Juda und Jerusalem: desine petere auxilium a superbis Aegyptiis (Sa), ut domi maneant (Mald., Mar. u. a.). Doch das Hebr. und auch die Ankündigung eines neuen Namens für Aegypten läßt erstere Auffassung als die sachgemäßere erscheinen.

b) V. 8—17.

Dieses besonders hervorgehobene Orakel soll der Seher nun sorgfältig zum Zeugnisse für alle aufzeichnen. Der Befehl bezieht sich auf V. 6. 7, und dadurch wird dieses Stück als ein Ganzes für sich bezeichnet: es ist dieses auch, insoferne die ganze verkehrte Politik hier auf einen knappen inhaltsreichen Ausdruck gebracht und deren Unwürdigkeit und Vergeblichkeit scharf betont ist. V. 8: **„Nun also geh' und schreib es ihm auf eine Tafel und trage es sorgfältig in ein Buch ein, und es wird für die Folgezeit zum Zeugnisse sein bis in Ewigkeit."** Wie 8, 1 dient die vorgängige Aufzeichnung, um aller Entschuldigung der Unkenntniß die Spitze abzubrechen, und so das Eintreten des Ereignisses selbst in seiner Wirkung auf den inneren Geistesumschwung kräftiger zu machen. Der umständliche Befehl spricht den monumentalen Charakter der Aufzeichnung aus; so „Tafel", „eingraben" (hebr.); aber in dem „Buch" neben der „Tafel" ist nicht eine zweimalige Eintragung (so Kn.) geboten; ספר ist einfacher Parallelismus (Drechs., Del.), die in Schrift gefaßte Aufbewahrung nachdrücklich besagend, hebr. „bei ihnen", d. h. daß sie es vor Augen haben und behalten. Zu dem hebr. Imperativ (בוא) bemerkt For.: interdum optime redditur particula adhortantis, praesertim cum mox sequitur verbum 1 Sam. 9. et supra cp. 2. — Im Hebr. ist die Dauer in schöner Steigerung gegeben: „und es

sei für spätere Tage, auf immer, bis ewig." Die prophetischen Dokumente enthalten eben Gottes Normen und so gelten sie für immer, wenn auch Reiche und Namen wechseln. Denn hier besonders findet das Wort des hl. Paulus Anwendung: quaecunque scripta sunt, ad nostram utilitatem scripta sunt.

Diese nachdrückliche und monumentale Art der Ermahnung ist bei dem widerspenstigen Charakter des Volkes nothwendig. Daher V. 9: **„Denn ein Volk ist es zur Erbitterung reizend, lügnerische Söhne, Söhne, die Gottes Lehre nicht hören wollen."** Ihre Hartnäckigkeit fordert Gott zum Zornesgerichte heraus; mendaces, indem sie Lüge zu ihrer Hoffnung machen (28, 15) und daher Lügen lieben und diese, nicht die Wahrheit, auch von den Propheten hören möchten; dem Eiteln, der Lüge zugewandt, haben sie selbstverständlich für Gottes Gesetz und Unterricht, den er durch seine Propheten verkündet, nichts übrig. Hebr. „ein widerspenstig Volk ist es, treulose Söhne" die Gottes Erwartung täuschen, treulos gegen den eingegangenen Bund sind. Dem Sinne nach richtig Men. perfidi, adulterini, et degeneres (ähnl. Cyr.). Und wie wahr dieses sei, zeigt der Prophet, indem er ihren Widerwillen gegen die prophetischen Mahnungen und Drohungen in Worte kleidet und so ihre innerste Herzensgesinnung ihnen entgegenhält. V. 10: **„Die da zu den Sehern sagen: sehet nicht, und zu den Schauern: schauet uns nicht das, was recht ist; redet uns Angenehmes, schauet uns Täuschereien!"**

Die Fassung der Rede ist, wie 28, 15. Der Prophet substituirt gleich die rechten Worte und nennt das Kind beim wahren Namen. Wenn der Prophet ihnen weissagte, was sie zu hören wünschten, dann freilich wäre er ihr Mann. Macht und Einfluß der Pseudo-Propheten bestand und besteht gerade darin, daß sie den herrschenden Leidenschaften schmeichelnd den Leuten nach dem Munde reden und das verkünden, was man zu hören liebt. Diese Gesinnung will nicht das Rechte, sondern „Schmeicheleien", was Ohren und Herz kitzelt, also objektiv Lug und Trug. Daher noch einen Schritt weiter: Gottes Norm und Name soll diesen gar nicht mehr genannt werden.

V. 11: **„Schaffet weg von mir den Weg, entfernet von mir den Pfad; es weiche aus unserm Gesichtskreise der Heilige Israels!"** Sie, die Selbstklugen, die einmal fertig sind mit ihrem Plane, sind es müde, an Gottes Plan und Führung gemahnt zu werden; man soll sie mit dem „Heiligen Israels" nicht mehr behelligen, mit einem Namen, den gerade Isaias so gern gebraucht, und der an sich schon die schärfste Verurtheilung der untheokratischen Politik und des gottlosen Treibens ist und zugleich mahnt, daß gerade dieser Gott in Kraft seiner Heiligkeit rächend und vernichtend eingreifen muß. Begreiflich, daß ein so bezeichnendes Wort ihnen ein unleidlicher Stachel ist! — In etwas anderer Wendung gibt das Hebr. denselben Sinn: „Weichet vom Wege, biegt ab vom Pfade, schaffet uns aus dem Gesichte fort den Heiligen Israels", d. i. die Propheten Gottes sollen von der Wahrheit und von Gottes Pfaden abweichen und sie mit ihrer Predigt vom „Heiligen Israels" in Ruhe lassen. Rhetorische Ausführung und Anwendung vgl. z. B. bei Hier. ad h. l.

Aber der Herr läßt sich und seine Propheten nicht ungestraft bei Seite setzen und verhöhnen. V. 12: **„Deßwegen spricht der Heilige Israels also:**

darum weil ihr dieses Wort verschmäht und auf Gewaltmittel und Lärm gehofft und euch darauf gestützt habt," V. 13: **„deßwegen wird euch diese Verschuldung sein, wie ein tiefgehender und hervorragender Riß an hoher Mauer, weil plötzlich, unverhofft, ihr Zusammenbruch erfolgt."** Der Seher wird nicht müde, den ursächlichen Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe durch die Form der Rede oft einzuschärfen (vgl. 28, 14—16). Oratorisch wirksam hält er den Widerwilligen gerade den mißliebigen Namen Sanctus Israel entgegen. Calumnia ist jedes ränkevolle, listige Verfahren, Chikane; es steht in der Vulg. oft für Unterdrückung, Erpressung. Die vom Herrn vorgezeichnete Politik (vgl. 28, 12. 16) weisen sie mit Ekel von sich, hoffen dagegen und stützen sich auf Ausübung und Anrufung roher Gewalt, auf Lärm, Geschrei, Gepolter, auf den Kriegslärm Aegyptens u. s. f. Beide Ausdrücke sind ganz allgemein, wie sie dastehen, zur Bezeichnung des ganzen wilden Treibens nach innen und außen zu nehmen. Das Hebr. נלוז eigentlich: abgebogenes, verkehrtes, gekrümmtes, gewundenes, ist Unrecht, oder prägnanter: Schleichweg und bezeichnet trefflich die verkehrte und heimlich thuende untheokratische Politik. Diese Sünde wird nun für sie, d. h. für ihr Gebäude erträumter Wohlfahrt und Größe sein, wie ein Riß in hoher Mauer, „wie ein verfallender und hervorgebogener Riß" (hebr.), d. i. ein mehr und mehr sich vergrößernder, anschwellender Riß, eine rissige, schon überhängende und sich herausbiegende Mauer, deren Zusammensturz „plötzlich im Augenblick" (hebr.) kommt. Das ist der Bau, den sie für sich aufführen und wenn es nach ihrem Sinne ginge, müßte ganz Juda in dieser Weise zusammenbrechen. Aehnlich Ez. zu den falschen Propheten: dic ad eos qui liniunt absque temperatura, quod casurus sit .. (13, 11 u. f. 22, 30). Hiemit ist, wie 28, 17—20; 29, 3. 4. 14. 20 die Strafe der Unverbesserlichen vorhergesagt. Ihr Plan, das Bündniß mit Aegypten, wird den Ruin nur befördern. Und das ist auch insofern richtig, als wirklich Sennacherib wegen des im Anzug begriffenen Tharaka dem Könige Ezechias noch ärger zusetzte, um das feste Jerusalem vor der Ankunft desselben in seine Gewalt zu bekommen (4 Kön. 19, 9 u. f.). Der Einfall Hitzigs פרץ durch Strom zu geben, verdient als ein müssiger, keine Widerlegung; 1 Chron. 14, 11 steht מים dabei.

Für denselben Gedanken noch ein anderer Vergleich:

V. 14: **„Und sie bricht in Trümmer, wie zertrümmert wird durch gewaltsame Zerschmetterung ein Töpferkrug, und man wird unter seinen Stücken nicht eine Scherbe finden, in der man ein Feuerchen vom Brennheerde holen oder ein wenig Wasser aus der Cisterne schöpfen könnte."**

Hebr. „und er (nämlich Gott, so Mald., Malv., Del. — andere: der Feind (Kn.), oder gar der Riß (Drechs.) wenig passend) schlägt sie in Trümmer gleich der Zertrümmerung eines Töpferkruges, ein Zertrümmern ohne Schonung .."

Eine gänzliche Auflösung und Zerbröckelung wird angedroht, so daß von dem früheren Reiche gar kein fester brauchbarer Bestandtheil mehr erübrige. Ein wahrhaft prophetischer Vergleich! Dießmal freilich, in der assyrischen Periode, hat die weltkluge und von Gott abtrünnige Politik noch nicht dieses schließliche Ergebniß herbeigeführt; aber der Vergleich spricht

warnend aus, wohin es kommen werde — und die chaldäische, mehr noch die römische Eroberung hat in der That das jüdische Staatswesen in der angegebenen Weise zerschlagen. Gut Mald.: sensus est, fore ut Judaeorum ruina pejor sit quam ruina excelsi et tumentis muri; murus enim cum cadit, manent lapides et lateres saltem integri, ex quibus reaedificari possit; sed Judaei cum ceciderint, ita comminuentur, ut in pristinum statum restitui non possint, sicut lagena minute confracta refingi non potest (ähnl. For.).

Diese Androhung ergeht, weil man die von Gott bezeichnete Politik nicht verstehen und befolgen will. Daher V. 15: **„Denn so spricht der Herr Gott, der Heilige Israels: wenn ihr zurückkehret und euch ruhig haltet, werdet ihr gerettet werden; in Stille und Vertrauen wird eure Stärke sein. Und ihr habt nicht gewollt.“** Die schon an Achaz gestellte Forderung (7, 4), die auch oben als der von Gott bezeichnete Weg erschien (28, 16), wird wiederholt. Juda ist nun einmal auch in politicis auf seinen Gottkönig hingewiesen, der es seine Wege führen will (vgl. Stimmen aus Maria-Laach B. XVIII. 1880, S. 42 u. f.). Den selbstgewählten Weg sollen sie verlassen und in vertrauender Hingabe den Herrn walten lassen; daher von dem Bündnisse mit Aegypten und dem Lärm und der Aufregung sich fern halten, welche eine nothwendige Folge der Verschwisterung mit heidnischem Wesen sind. In dieser vertrauensvollen Hingabe an den Herrn, der das lärmende Getriebe menschlicher Machtmittel fremd ist, besteht Juda's Größe und Unüberwindlichkeit. Nur unter dieser Bedingung wird Gott selbst dessen Sache führen. Passend For.: est diffidentium strepitus, confidentium vero silentium.

Dem Eigenwillen wird nun die sarkastische Entgegnung. Sie sollen ihren Willen haben — aber in ungeahnter und ungewollter Weise. V. 16: **„Ihr sprachet: durchaus nicht, sondern zu den Rossen wollen wir flüchten — daher sollt ihr flüchten! auf schnelle Läufer wollen wir steigen — darum sollen schneller laufen, die euch verfolgen!“** Gott wird sie in ihren eigenen Plänen fangen; comprehendam astutum in astutia sua! Mald.: confugiemus ad Aegyptiorum auxilium, qui equitatu plurimum valent; ideo fugietis ab hostibus vestris — elegans paronomasia. Hebr. „auf Rossen wollen wir dahinfliegen“ (d. h. voll Lust und Freude in den Kampf); wobei aber die Beziehung auf Aegyptens Reiterei, schon wegen des geplanten Bündnisses, keineswegs auszuschließen ist, wenn auch Juda selbst Reiterei hatte (2, 7. Mich. 5, 10).

Eindringlich und wirksam ist es nun, daß in den Worten des Pentateuchs selbst (vgl. Lev. 26, 36. Deut. 32, 30) ihnen die Bestätigung des eben vernommenen Strafurtheiles gegeben wird zum deutlichen Beweise, welche Art von Politik der Herr für sein Volk vom Anfange an beobachtet wissen wollte.

V. 17: **„Tausend werden vor dem Dräuen Eines, und vor dem Dräuen von Fünf werdet ihr fliehen, bis ihr übrig bleibt, wie ein Mastbaum auf Bergeshöhe, und wie ein Feldzeichen auf dem Hügel.“** Die prophetische Vorhersagung des im Anfang unaufhaltsamen Siegeszuges Sennacheribs; er kommt, nimmt alle befestigten Städte ein; Schrecken und Furcht geht vor ihm her; inmitten der allgemeinen Niederlage ragt einsam, wie ein Baum, ein Signal auf dem Berge, nur die unbesiegte Hauptstadt

noch empor, und zu ihr flüchtet man von allen Seiten. Indem durch den Vergleich eigentlich der übrig bleibende Rest bezeichnet wird, ist zugleich ausgesprochen, daß der Unglaube durch den Tod vieler gebüßt werden soll im Einklange mit 28, 17—20. Manche (Cyr., Euseb., Procop.) erklären den Vergleich von der Sichtbarkeit und allgemeinen Berühmtheit des großen jüdischen Nationalunglückes, das gleichsam (so Mald., Sa, Tir., Men.) anderen zum warnenden Beispiel, wie die Wahrzeichen an den Ufern, aufgerichtet sei — andere (Hier., Malv., For., a Lap.) verbinden beides: quomodo si fracta navi et compage illius dissoluta, sola arbor, quae malus dicitur, remaneat et ponatur pro signo in summitate montis sive in excelso colle: sic pro signo atque vestigio vix unus et alter resideant ad Dei potentiam demonstrandam, Hier.; und Theodoret: „wenn irgendwie auf einem Berggipfel nur eine Pinie oder Cypresse stehen blieb, ist sie den Vorübergehenden sehr auffällig sichtbar; so sind auch von euch, will er sagen, wenige aus vielen Tausenden übrig geblieben und euer Unglück wird ein allbekanntes sein."

c) V. 18—26.

Aber — die Wendung ist ganz wie 29, 5 — wenn und weil die Folgen der eigenwilligen Politik recht schwer auf Volk und Land lasten, wird Gottes Barmherzigkeit und Huld heilend und helfend eingreifen. So V. 18: **„Deßwegen harret der Herr, daß er sich eurer erbarme, und erhebt sich euch schonend, weil der Herr ein Gott des Rechtes ist. Selig alle, die auf ihn harren."** Hebr. „darum sehnt sich der Herr..." Trefflich For.: non satis explicat verbum „exspecto" vim verbi חכה, quod anhelandi et inhiandi verbo reddi potest. Huc tendit, inquit, in hoc totus est, ut misereatur. Ad hoc permittit hostes grassari, vos fugientes intercipi, multos ex vobis interfici et in paucitatem redigi, ut malis fractos et ad se conversos in gratiam recipiat. In der Erweisung von Schonung und Huld zeigt er seine Größe (ideo miseretur et parcit, ut exaltetur illius misericordia et bonitas creatoris nota fiat, Hier. und ähnl. Mald., Sa, Mar., Tir., Calm., wie Ps. 20, 14; 56, 6), oder, was hier zunächst liegt, er erhebt sich, d. h. er hört auf, die Feinde gewähren zu lassen, und sich gleichsam von seinem Sitze erhebend rüstet er sich, durch thätiges Eingreifen Gnadenerweise zu spenden (so Malv., Ges., Kn., Schegg, Net. — vgl. 33, 3; 31, 2).

Einige fassen den Vers im gegentheiligen Sinne: „er wird zögern sich euch zuzuwenden, und er ist zu hoch (zu entfernt, er wird sich erheben, so daß er weit weg ist) um euch zu begnadigen" (Del., Drechs.). Allein dagegen ist der Sprachgebrauch: חכה ist auf etwas harren, auch wonach Verlangen haben, sich sehnen; vgl. Job 3, 21 und oben 8, 17; gezwungen und weit hergeholt ist auch die Erklärung von ירום; der comparative Sinn „er ist zu hoch u. s. f." ist rein eingetragen und wird widerlegt durch 33, 3; 31, 2. Ebenso streitet dagegen die bisherige Gedankenabfolge. In der assyrischen Bedrängniß will der Herr helfen, wenn die Noth auf's höchste gestiegen ist. Das ist aber in V. 17 sicher ausgedrückt. Wie paßt nun dazu: er zögert, er ist weit entfernt, euch zu helfen? Als es auf's äußerste ge-

kommen war und Jerusalem dem in V. 17 geschilderten Zustande glich, da zögerte der Herr nicht mehr, sondern griff ein; also ist auch die Erfüllung für erstere Auffassung. Diese empfiehlt sich obendrein noch durch die angehängte Sentenz: „Selig, die auf ihn harren", die das Facit zieht aus dem Erörterten, kaum aber in so abgebrochener Weise an die Drohung angereiht würde. Nur so schließt sich auch V. 19 u. f. leicht und ungezwungen an, der wieder die Idee bringt, daß Gott in der Noth helfe ad vocem clamoris tui etc...

Und so handelt Gott, weil er ein Gott ist, der den einmal gefaßten Beschluß, die Rechtsnorm, aufrecht erhält und durchführt, der das Recht verwirklicht und durch Gericht die Seinen der Läuterung und dem Heile entgegenführt. Daher „selig, die auf ihn harren"; der Gebrauch von חכה hier gibt auch wenigstens einen Fingerzeig für den Anfang des Verses. Der Inhalt des Verses wird nun weiter dargelegt in V. 19: **„Denn in Sion wird das Volk wohnen, in Jerusalem; du wirst fernerhin nicht mehr weinen; in Erbarmung wird er sich deiner erbarmen, auf die Stimme deines Hilferufes wird er dir, sobald er sie vernommen, antworten."** Des Reiches und Volkes Mittelpunkt bleibt unangetastet; daher die nachdrückliche Doppelversicherung in Sion (zunächst für die Sionsburg, für das Königthum) in Jerusalem (für das Volk). Man beachte sodann die dreifache innig-herzliche Versicherung der göttlichen Huld. Der Segen des Gottvertrauens spiegelt sich wieder in der glücklichen Lage der Vertrauenden, in der erbarmungsreich ihnen zugewandten Gesinnung Gottes, vermöge deren er dem Rufe der Seinigen alsbald mit gnädiger Erhörung antwortet. Dieses liebliche Gemälde des gegenseitigen herzlichen Verhältnisses der Liebe soll nach den Drohungen dahin wirken, daß die Herzen der Zuhörer des Propheten sich um so leichter der vertrauensvollen Hingabe an den Herrn erschließen. Dahin zielt auch das Folgende (V. 20—26), was nur die weitere und bestimmtere Entfaltung von V. 19 ist und zwar so, daß an den letzten Gedanken des Hilfeschreies angeknüpft wird.

V. 20: **„Und es wird dir der Herr knappes Brod und kärgliches Wasser geben, und er wird nicht mehr zulassen, daß dein Lehrer sich von dir entferne, und deine Augen werden deinen Unterweiser sehen."** Allerdings wird die Bedrängniß kommen, aber zum Heile. „Brod der Bedrängniß und Wasser zur Noth" (hebr.) deutet auf die bevorstehende Trübsal, enthält aber zugleich das Versprechen, daß der Herr auch da für die Noth seines Volkes Sorge tragen werde (vgl. 37, 30 und zum Ausdruck 3 Kön. 22, 27. Ez. 4, 16). Gut Mald.: in mediis angustiis et in rebus maxime adversis non deerit vobis Dominus. Einige wollen in dem Ausdruck nur die Androhung großer Drangsal sehen (Sa, Malv., Tir., Calm., der das Hebr. übersetzt: dabit vobis in escam angustias et oppressionem in potum), allein der ganz gleichartig fortfließende Satzbau räth obige Auffassung und steht auch der Annahme eines conditionellen oder temporellen Nebensatzes in 20a (si dabit vobis..) entgegen. Ganz ungezwungen bewegt sich die Rede nur, wenn wir in 20a bereits einen tröstlichen Inhalt annehmen. Daran reiht sich die weitere Zusage, daß der Herr neben der zeitlichen Wohlthat ihnen in der Bedrängniß das wahre Verständniß er-

schließen werde. Dieses wird so ausgedrückt, daß einerseits „deine Lehrer sich nicht zurückziehen, sich nicht verbergen", andererseits auch „deine Augen deine Lehrer sehen werden" (hebr.) — d. i. gottgesandte Lehrer sind da und das Volk erkennt, anerkennt und versteht sie als solche. Die Zeit der Trübsal wird ihnen die früher mißkannte oder nicht beachtete Prophetie (vgl. 8, 16—20; 28, 7; 29, 10 u. f.) zum Verständniß bringen. Früher spottete man der gottgesandten Lehrer (vgl. 28, 9. 10) und wollte von ihnen nichts hören (30, 10) — jetzt ist das anders geworden. Erunt oculi tui videntes „das Participium mit היה drückt feste Dauer aus" (Kn.). Bei dem doctor, praeceptor der Vulg. (im Singular) ist zunächst an Isaias selber zu denken, der, wie er das Volk vorbereitet, so auch es in der Katastrophe selbst leitet, belehrt und zum glücklichen Erfolge führt (vgl. 37, 2. 6 u. f. 21 u. f.). Uebrigens kann auch das hebr. מוֹרֶיךָ als Singular grammatisch erklärt werden (vgl. Ewald, hebr. Gr. § 256, b), wozu gut der Singular beim Verbum stimmt, obgleich er bekanntlich nicht entscheidend ist.

Eng schließt sich an der folgende V. 21: **„Und deine Ohren werden hören das Wort des Mahners hinter dir: das ist der Weg, wandelt darauf und beuget nicht ab weder zur Rechten noch zur Linken!"** Weitere Schilderung der Thätigkeit des Propheten, der ihnen in der Trübsal belehrend beisteht; hier Bild des hinter der Heerde einhergehenden und sie überwachenden Hirten; zu weit hergeholt Mar.: fingit homines a Deo aversos aut etiam illum fugere, oder Malv.: metaphoram esse ab itinerantibus, qui aberrantes a via vocibus a longe post tergum admonentur. Hebr. sive ad dextram sive ad sinistram eatis.

Jetzt findet auch die Warnung Gehör; das Volk reinigt sich von allem Götzengräuel V. 22, und wendet sich mit ganzem Herzen seinem Gott wieder zu. Dafür erntet es die reichsten Segnungen und das größte Glück (V. 23—26), was der Prophet mit den Bildern messianischer Herrlichkeit schildert.

Zuerst also wird jede Verbindung mit den Götzen gründlich abgebrochen V. 22: **„Und verderben wirst du den silbernen Ueberzug deiner Schnitzbilder und die goldene Ueberkleidung deines Gußbildes; und du wirst sie wegwerfen wie den Unflath einer Blutflüssigen; ‚hinaus' wirst du dazu rufen."** Die von König Ezechias inaugurirte Götzenvertilgung (4 Kön. 18, 4. 2 Par. 29, 15), deren ungeachtet noch manche dem Götzendienste fröhnten (vgl. 31, 7), wird jetzt ihre volle Frucht tragen. Die Schnitzbilder und die aus unedlen Metallen gegossenen Götzen überzog man mit Gold- und Silberplättchen, vgl. Jer. 10, 3. 4. Is. 40, 19. Der Abscheu und die gründliche Abkehr ist ausgedrückt, weil sie selbst das der Götzenehre aufgewandte Silber und Gold mißachten, unrein machen und es als schmutzig und befleckt mit Ekel von sich schleudern, wie ekelhaften Unflath. Der Unwille macht sich in einem Ausrufe Luft; est abominantis et fastidientis, For. — Neben dem eigentlichen Götzendienst ist aber sicher auch an den feineren zu denken, d. h. an das Verlangen nach heidnischen Bündnissen, an das Hoffen und Vertrauen auf heidnische Hilfe, kurz an diese Sucht nach dem Ausländischen, die der Seher bereits früher getadelt. Religion und Politik hingen bei den alten Völkern auf's innigste zusammen; Glanz und Sieg des Volkes war auch Glanz und Sieg seines Gottes; deßwegen war auch bei Juda die Vorliebe

und Hinwendung zu den Heiden nicht bloß eine Abkehr von der theokratischen Gesinnung, sondern auch eine Art Götzenkultus; man lief „fremden Göttern" nach. Diese Gesinnung wird nun gänzlich abgethan. Dann gilt auch: convertimini ad me et convertar ad vos. Gott kommt mit dem reichsten Segen ihnen entgegen. V. 23: **„Und Regen wird deiner Aussaat gespendet werden, wo du immer das Land besäen wirst, und das Brod der Landesfrucht wird sehr reichlich und fett sein. Es wird weiden auf deiner Besitzung an jenem Tage das Lamm weithin;"** V. 24: **„und deine Stiere und deine Eselsfüllen, die das Land bearbeiten, werden wohlgemischtes Mengfutter fressen, wie es auf der Tenne geworfelt wurde."** Der Segen ist in alttestamentlicher Form und Fassung gegeben, den Verheißungen Lev. 26, 3 u. f. Deut. 28, 1 u. f. entsprechend (dabo vobis pluvias temporibus suis et terra gignet germen suum); der Ackerbau soll reichlichen und trefflichen Ertrag liefern; die Heerden gedeihen „auf weitausgedehnter Au"; der Einzelne hat also ein großes Besitzthum, somit Wohlstand und Ansehen. Der Wohlstand und die Ueberfülle der Bodenerzeugnisse kann auch aus dem Thierfutter erschlossen werden (die Thiere, die Genossen der Arbeit, nehmen auch in ihrer Weise Theil an dem Glück und Segen ihres Herrn, denn „der Gerechte erbarmt sich auch seines Viehes"). Daß das Mengfutter hier von Körnern zu verstehen sei, besagt der Zusatz; „gesalzenes Mengselfutter, welches geworfelt ist mit Wurfschaufel und Wurfgabel" (hebr.); es ist wohl das römische farrago, das Mengkorn; man zog es aus Spelt oder Gerste und mitgesäeten Hülsenfrüchten; die Saat schnitt man entweder als grünes Futter ab, oder ließ sie (so hier) Körner bringen. Die Beigabe von Salz oder salzigen Kräutern machte es für das Vieh schmackhafter. Dieses und die sorgfältige Auswahl des besten Futters zeugt eben von dem blühendsten Wohlstande. So malt der Seher ganz konkret das Bild der Segensfülle. Das gleiche Bild schwellender Ueppigkeit und Fruchtbarkeit bietet das Land dar: V. 25: **„Und es wird auf jedem hohen Berge und auf jedem erhabenen Hügel Bäche geben von strömenden Wassern am Tage der Hinmordung vieler, wenn die Thürme hinstürzen."** Wo Wasser ist, da ist im Orient grüne blühende Landschaft; also besagt der Ausdruck, daß die sonst dürren, unbewachsenen Berge und Hügel, von Quellen reichlich bewässert, mit herrlichen Matten und Triften prangen werden. Der Wassersegen der Berge kommt von selbst der Ebene zu gut. Und der Anfang dieser Periode ist der Tag des „großen Würgens beim Fallen der Thürme" (hebr.). Daß der Seher hier die assyrische Katastrophe im Auge habe, ist klar. Viele nun erklären die „Thürme" bildlich für die stolzen Assyrer; allein ein solcher unvermittelter Tropus wäre doch sonderbar und sicher durch kein ähnliches Beispiel aus Isaias zu belegen. Deßwegen ist mit Mar., a Lap., Tir., Kn. an der eigentlichen Bedeutung festzuhalten. Man könnte an die Belagerungsanstalten und -Werke der Assyrer denken, die zugleich mit der Katastrophe vor Jerusalem ihr Ende finden (29, 3), und dazu stimmt, daß es im oben angeführten Berichte Sennacheribs heißt, er habe Befestigungen aufgeführt; allein der Ausdruck turres ist hiefür doch etwas sonderbar; er besagt Schlösser, Kastelle, Festungen. Daher empfiehlt es sich die Festungen Juda's zu verstehen, die der Assyrer niederwarf und nach dem Willen Gottes niederwerfen sollte, damit Juda ein-

sehe, nicht hierin sei seine Kraft. Wir haben somit hier den auch sonst oft wiederkehrenden Gedanken, daß beim Anbruch der besseren Zeit die Feinde vernichtet und die kriegerischen Anstalten vertilgt werden (vgl. Mich. 5, 11 und oben 2, 8. 15). Das „große Würgen" ist nicht auf den entscheidenden Schlag, das Hinsterben der 185,000 Mann im assyrischen Lager zu beschränken, sondern nach 29, 20 zu erklären.

Aber ist nach der assyrischen Katastrophe wirklich eine solche Periode des Glückes eingetreten? oder haben sich die Verheißungen der Willfährigkeit V. 20—22 erfüllt? Es ist zwar in jeder Hinsicht ein neuer Aufschwung und eine sichtliche Besserung eingetreten; allein davon, daß sich das bisher gegebene Bild wahrhaft verwirklicht habe, kann keine Rede sein. Wir müssen demnach die Prophetie allgemeiner und tiefer fassen. Anknüpfend an V. 18 beati omnes qui exspectant eum, schildert der Seher, wie der Herr bereit ist, die volle Hingabe an ihn zu belohnen. Er entfaltet jenes beati; aber diese Seligkeit ist an die Bedingung gebunden. Wird das Volk in seiner Gesammtheit diese volle Hingabe verwirklichen? Wenn nicht, — dann entsprießt eben auch nicht das in Aussicht gestellte Heil, der Segen jener. Der Prophet gibt Gottes Normen und Rathschlüsse; beati omnes qui eum exspectant: er zeigt, was Gott vorhätte mit seinem Volke, wenn es sich ganz an den Herrn hingäbe; nach dem größeren oder geringeren Maße der Hingabe wird sich auch die thatsächliche Verwirklichung des verheißenen Segens richten. Juda mag sich davon aneignen, aus dieser Quelle schöpfen; was es wählt, soll ihm werden.

Juda hat nur in beschränkter Weise diesen Anschluß an Gott ausgeführt, unter Manasses z. B. fand wieder völliger Abfall statt. Sind also diese Eröffnungen des Sehers über Gottes Absichten und Normen zwecklos? Nein, diese bleiben ewig dieselben. Die Hingabe an Gott vollzieht sich im messianischen Reiche. Darum eignet der Segen dieser Hingabe so recht erst dem messianischen Reiche, freilich in einer dem Wesen dieses Reiches entsprechenden Weise. Anstatt zeitlicher Verheißungen und Belohnungen treten hier geistige ein; die zeitlichen Segnungen des A. B. werden zum Vorbilde der geistigen des neuen Bundes. Und so hat die behandelte Stelle (V. 20 u. f.) messianischen Inhalt. Selbst die der Natur versprochene Schönheit und Fülle wird im messianischen Reiche insofern schließlich zu ihrem Rechte kommen, als bei der Verklärung der Kinder Gottes, also bei der Vollendung des messianischen Reiches, auch die Kreatur mitverklärt werden wird (Röm. 8, 21). Wie? sollte darüber vielleicht der folgende Vers eine Andeutung geben?

V. 26: **„Und das Licht des Mondes wird sein, wie das Licht der Sonne, und das Licht der Sonne siebenfach, wie das Licht von sieben Tagen, am Tage, da der Herr die Wunde seines Volkes verbindet und die Quetschung seines Schlages heilt,"** d. h. das Licht der Sonne siebenfach gesteigert, als wäre der sonst auf sieben Tage vertheilte Glanz auf einen vereinigt. In der Erklärung dieser Stelle herrscht große Verschiedenheit. Man versteht sie bald im bildlichen, bald im eigentlichen Sinne. Bildlich, erstens als Ausdruck der vermehrten Freude (über Assurs Untergang): so Theod. Herakl. und Theodoretus, Batabl., Sa, Sanchez, Mar., Malv., For., nam

sicut obscuritas solis et lunae calamitates et tristia omnia figurate in Scriptura significant, ita et lux lunae ac solis multiplicata laetitiam ac laeta omnia notat, bemerkt For. So heißt es von den der Todesangst entrissenen Juden: Judaeis autem nova lux oriri visa est, gaudium, honor, et tripudium (Esth. 8, 16; vgl. 11, 8 und für's Gegentheil Amos 8, 9 occidet sol in meridie, Jer. 15, 8. Soph. 2, 4); und diese bildliche Redeweise hat ihren psychologischen Grund: nam et laetitia affectis sol clarius splendescere videtur, et qui maerore animi tabescunt, illis omnia obscura apparent; For. — Andere verstehen das Licht der Gotteserkenntniß, das im N. B. viel reichlicher ausstrahlt über die Erde, so Cyr.; beide Auffassungen bei Mald., Calm.; bildlich versteht es auch Drechs.

Andere bleiben bei dem eigentlichen Sinne stehen und sehen darin die vom hl. Paulus angedeutete Verklärung der Natur nach der Todtenauferstehung im Hinweise auf Röm. 8, 21. 2 Petr. 3, 13. So im Wesentlichen: Hier., Procop., Est., Sasbout, a Lap., Men., Gord., Tir. (neben der Erkl. von erhöhter Freude, ähnlich der hl. Thomas), Schegg, Del.

Das Letztere ist richtig. Denn erstens ist für eine bildliche Auslegung gar kein Anhaltspunkt gegeben, wie es l. c. der Fall ist, und zweitens erfordert die Reihenfolge der Gedanken die eigentliche, unbildliche Auffassung; von V. 23 an ist die Rede von der Anmuth und Fruchtbarkeit des Gebietes der Einzelnen, in V. 25 ist diese über das ganze Land ausgedehnt, V. 26 bringt nun in fortschreitender Steigerung den über dieses Land, über die Erde, ausgegossenen höheren Glanz der leuchtenden Gestirne. Daß der Prophet so plötzlich auf die Vollendungszeit des messianischen Reiches übergeht, ist nicht dagegen. Der Uebergang ist kein unvermittelter. Er schildert ja den Segen der Hingabe an Gott nach den Absichten Gottes, und somit in dem von Gott ideell bestimmten Umfange, d. h. er gibt den Inhalt dieses Segens, wie er sich auf die Natur zu legen bestimmt ist, wenn die Hingabe an Gott eine vollendete sein wird.

Letzteres tritt für das Universum ein, „wenn Christus das Reich dem Vater übergibt“ (1. Kor. 15, 24), also auch die Verklärung der Natur. Es ist daher ein ideeller, ursächlicher Zusammenhang vorhanden; nur gibt der Seher sogleich die Idee in ihrer vollen dereinstigen Ausgestaltung, in ihrem Abschlusse, hinwegeilend (weil er eben auf Gottes Warte steht und so Zeit und Ewigkeit zusammenschaut) über die vielen Mittelstufen und Stadien, welche zur schließlichen und ganzen Erfüllung hinanführen. — Für seine Zeitgenossen aber ist ein solcher Hinweis auf die Endverklärung, als eine Illustration zu beati omnes qui exspectant eum, ebenso belehrend und wirksam, als wenn wir in den Kämpfen des Lebens uns stärken und belehren durch den Gedanken an die Ewigkeit und das Himmelreich. Gott führt den Einzelnen, die Völker, die gesammte Kreatur diesem Ziele entgegen. Jede Erbarmung, die er spendet, ist ein Schritt voran; dafür war ja das Universum geschaffen; nur die Sünde und ihre Folgen haben die Verdüsterung und das Elend gebracht. Wird diese Wunde und Quetschung völlig geheilt nach allen heilbaren Richtungen hin, dann tritt die Verklärung ein. Darum sagt der Prophet, indem er die einzelnen Wohlthaten in ihrer ideellen Tendenz erfaßt, oder den gesammten Heilungsproceß als eine ideelle Einheit erschaut,

„am Tage, da der Herr die Wunde seines Volkes heilt“ ... Diese Auffassung erläutert uns auch den messianischen Gehalt von 23—25, den Cyr., Hier., a Lap., Men., Tir. u. a. durch geistige Ausdeutung der einzelnen Glieder darlegen. Für hier reicht die Bemerkung hin, daß die Verheißungen nach dem Wesen des Bundes sich richten, und daß die zeitlichen Segnungen des alten Bundes Vorbilder und Symbole der geistigen des neuen sind.

d) V. 27—33.

Das also ist Gott seinen Freunden, denen, die auf ihn harren. Nun folgt das Gegenbild: was ist er seinen Feinden, was denen, die gegen ihn widerstreben? Darauf antwortet V. 27—33, und zwar so, daß die Niederlage Assurs die Anknüpfung bildet und das Vorspiel, woraus man lernen möge, was der Herr denen bereitet, die seinen Heilsabsichten widerstreiten. Der Prophet schildert den zürnenden Richter, der seine Feinde niederstreckt. Juda möge es sich überlegen, ob es sich mit den Feinden Gottes einlassen wolle, ob es gerathen sei, einem solchen Gotte zu widerstreben. Es ist selbstredend, wie sehr die Hervorhebung dieses Gesichtspunktes dem Zwecke dieses ganzen Abschnittes förderlich ist.

Daher beginnt der Seher im stärksten Gegensatz zum lieblichen Bilde des Segens: V. 27: **„Siehe, der Name des Herrn kommt von fern; brennend ist sein Zorn und schwer zu tragen; seine Lippen sind voll Grimm, und seine Zunge wie verzehrend Feuer;“** V. 28: **„sein Hauch wie ein Waldstrom, der bis zur Mitte des Halses hinaufflathet, um Völker zu vernichten, und (wie) ein Zaum der Irreführung, der im Gebiß der Völker ist.“** Im Allgemeinen sind hier die Embleme der richterlichen Erscheinung Gottes kenntlich gezeichnet; vgl. Ps. 17, 95, 96. Der Seher nimmt 29, 6 auf und erweitert es. Hebr. „brennend sein Zorn und Schwere ist die Erhebung“, letzteres entweder im Anschluß an das Bild des fern und schwer und langsam aufsteigenden Gewitters (Kn.), oder von der heftig auflodernden Zornesgluth gleich einer aufsteigenden Feuer- und Rauchsäule (vgl. Jud. 20, 38. 40. Malv., Ges., Hitz., Drechs., Del.), ... „um zu schwingen Nationen in der Schwinge des Verderbens und ein irreführender Zaum (wird sein) an den Backen der Völker“.

Der Name des Herrn, d. i. majestas Domini nominatissima et celebratissima (Malv., For.), insofern er sich als Jehovah, als Seienden, als mächtig eingreifenden Gott bethätigen und allen kundgeben will; von fern: qui longe abesse putabatur, inopinatus venit (Mald., Malv., ähnl. Men., Tir.), oder einfacher mit Hinblick auf den im Folgenden enthaltenen Vergleich eines von fernher drohend aufsteigenden Gewitters — der Gedanke des furchtbaren Gerichtes, weil von fern her brausend (5, 26; 10, 3) aus unbekannten Regionen, oder weil der Herr es für nöthig hält, selbst von fernher die Erscheinungen seiner richterlichen Herrlichkeit zu berufen, ist sicher nicht auszuschließen. Sein richterliches Symbol ist das Feuer, das Element der Zerstörung, und eine nicht minder furchtbare Macht der Verwüstung: die überfluthende Wogenmasse; beide Gewalten beherrscht und geleitet von seinem Grimme. For.: inducitur Dominus quasi iram spirans,

totusque in furorem versus et ut qui ore suo nihil nisi iram ac vindictam promat. Die unwiderstehliche Macht und die Zerstörungswucht seines **Wortes** ist versinnbildet durch die Charakteristik der Lippen, der Zunge und des Hauches. Zum Bilde der Ueberfluthung vgl. 8, 7; 17, 12; 28, 2. Der Zaum, den er ihnen anlegt, ist ein weiteres Sinnbild der Unwiderstehlichkeit seiner Gerichte. Gut Mald.: freno ducimus equum quo volumus, sive ad pascua, sive ad mortem et praecipitium, ita ut resistere non possit. Die Feinde des Herrn sind wie wilde Thiere in ihrer Wuth, und daher behandelt er sie, wie jene. „Zaum der Irreführung", weil sie dorthin müssen, wohin sie nicht wollen, zum Orte des Gerichtes und Verderbens.

Anmerkung. Die meisten lat. Erklärer verbinden ähnlich wie Hier. ad perdendum frenum ... und erläutern, daß Gott die Herrschaft der Gewalt und des Irrthums, die von der feindlichen Weltmacht ausgeübt wurde, vernichten werde. Doch das Hebr. und das Ebenmaß der Glieder zeugt für obige Auffassung, der auch Mald., Mar., Malv. folgen. Andere betrachten dieses Glied als einen beschreibenden Umstandssatz, der die Lage der Nationen schildert; d. h. eine Macht der Verblendung hat sie ergriffen und führt sie unrettbar auf Abwege; und so sind sie ihrerseits reif für das Gericht. Das Gleichmaß der Sätze und 37, 29 ponam ergo circulum in naribus tuis et frenum in labiis tuis ... 4 Reg. 19, 28 (was füglich hier in Betracht genommen wird) sprechen für erstere Auslegung.

Aber, während der Herr Gericht an seinen Feinden hält, wird sein Volk, wie in der Nacht des Hinsterbens der Erstgeburt in Aegypten, in festlicher Freude jubeln. V. 29: **„Gesang wird euch sein, wie in der Nacht des geheiligten Festes, und Herzensfreude gleich dem, der hinzieht unter Flötenspiel, um auf den Berg des Herrn zum Starken Israels zu gehen."** Hebr. „zum Felsen Israels", eine im Deut. schon vorfindliche und in den Psalmen oft wiederkehrende Bezeichnung Gottes (Deut. 32, 4. 18. 37. 1 Sam. 2, 2. Ps. 18, 32; 19, 15 u. s. f.), als der festen Stütze seines Volkes.

Die beiden Vergleiche bezeichnen den größten Freudenjubel, den ein israelitisches Herz kannte, die Festfreude der Paschanacht und die freudige Stimmung dessen, der zum Tempel hinaufzieht im Bewußtsein, daß er dort zum unentwegl ichen Hort Israels, zu seinem Gotte eintrete; laetatus sum in his quae dicta sunt mihi, in domum Domini ibimus, Ps. 121. Leicht begreiflich nach den Schilderungen der Angst (36, 37. Kap.), daß die durch Gottes Wunderthat Befreiten und dem Leben Zurückgegebenen aufjubelten, und jener ersten Paschanacht, in der auch ein Würgengel die Runde machte unter ihren Feinden, gedachten und im „Felsen Israels" sich freuten und sangen, etwa wie Ex. 15 nach der Befreiung von den Nachstellungen Pharao's (Hier.). Die Paschanacht ward auch sonst durch Lieder gefeiert; später sang man das große Alleluja Ps. 113—117 incl. — Die Festzüge zum Tempel wurden gleichfalls aus den Landschaften unter Gesang und in feierlichen Processionen abgehalten; oder wie Hier. ausführt: et cordis tanta laetitia, ut imitemini eos, qui ad templum primitiva portantes et in Dei torcularia deferentes munera, pergunt cum tibiis, cordis gaudia carmine demonstrantes; vgl. Ps. 41, 5. 2 Kön. 6, 5.

Der „Starke Israels" bewährt sich als solcher an den Feinden seines Volkes, während dieses in ruhiger Sicherheit sich freuen mag. V. 30: **„Und zu hören gibt der Herr die Herrlichkeit seiner Stimme und zeigt die Furcht-**

barkeit seines Armes unter Zornesdräuen und Auflodern verzehrenden Feuers: er zerschmettert unter Sturm und Hagelschauer." V. 31: **„Denn vor der Stimme des Herrn wird Assur erbeben, von der Ruthe getroffen."** Weil der Herr als Richter und Rächer auftritt, ist er mit allen Emblemen seiner strafenden und vernichtenden Gewalt ausgestattet. Was in den Himmelserscheinungen und den Elementen furchtbar ist und zerstörend, erscheint als seine Waffe, und in der That hat er bei mehreren Anlässen die elementaren Kräfte gegen seine Feinde entfesselt (vgl. Gen. 19. Jos. 10, 11. Ps. 47, 8. 2 Par. 20, 37).

Daraus folgt aber nicht, daß die Vernichtung des assyrischen Heeres unter ähnlichen Naturereignissen erfolgt sei. Die geschichtlichen Berichte der hl. Schrift haben darüber nichts; ihre Erzählung scheint sie eher auszuschließen [1]. Wir haben demnach hier dasselbe, was in Ps. 17 (und 2 Kön. 22) vorliegt, wo David das richterliche Einschreiten Gottes zu seinen Gunsten gleichfalls unter dem Bilde gewaltiger Naturereignisse schildert. Die poetische Schilderung und Einkleidung dient zur lebendigen Versinnbildung der Idee des richtenden und strafenden Gottes. So auch hier. — Die Stimme des Herrn ist der Donner; gut Mald.: tonitru suum, quo suam gloriam et majestatem declarare solet (ähnl. For., Mar., Malv., Men. u. a.); Hebr.: „er läßt sehen die Niedersenkung seines Armes", Mald.: metaphora sumta a fortiter percutientibus, qui sublatum prius brachium fortius dimittunt; und Malv.: tamquam homo exerto et vibrato brachio virium suarum documentum insigne contra Assyrios edidit; ähnlich For., Mar. — statt allidet der Vulg. steht im Hebr. das Substantiv נֶפֶץ, was einige Fluth, Wolkenbruch (Ges., Del., Drechs.) geben, besser aber entspricht dem Etymon dissipatio, dispersio (Malv., For.), Sturm (Kn.). Hebr. also: „unter Sturm, Regenschauer und Hagelsteinen." Die Niedersenkung seines Armes findet statt „mit Grimm des Zornes", mit aller Heftigkeit und Stärke, und diese zeigt sich im Auflodern fressenden Feuers, im wegfegenden Sturm, in Regengüssen und Hagelschauern — und dazwischen hinein tönt die furchtbare Majestät des erschütternden Donners: so weiß der Seher den Zorn des Herrn sinnlich zu schildern. V. 31 zeigt die Wirkung auf Assur. Hebr. aktiv: mit dem Stocke schlägt er, d. h. der Herr schlägt Assur; das allein paßt zum Folgenden (Malv. I, Mar., Kn., Del.); was andere wollen: Assur schlägt (schlug zuvor) mit der Ruthe, unterjochte andere (Mald. hat beides; Drechs. und schon der Chald.), unterbricht die lebhafte Schilderung durch Einschaltung einer reflektirenden Betrachtung und paßt weniger zum Folgenden. — Das „denn" im Anfange besagt als grundangebende Partikel, daß man aus Assurs Erbeben, der bisher alle Völker in Angst versetzte, auf Gottes schreckenvolles Eingreifen schließen könne, daß also die vorhergehende Schilderung in ihrer Großartigkeit zu Recht bestehe, weil selbst Assur bebt. Der lebendigen An=

[1] Is. 37, 36 egressus est Angelus et percussit . . . et surrexerunt mane et ecce omnes, cadavera mortuorum und ähnl. 4 Reg. 19, 35 cumque diluculo surrexisset, vidit omnia corpora mortuorum et recedens abiit. Diese Darstellung ist mit dem Gerede Calmets u. a. von Donnerwettern, Blitzen, Hagelsteinen, und gegenseitigem Morden der verwirrten Assyrer u. s. f. nicht vereinbar.

schauung der Schilderung ist es aber entsprechender, die Partikel als bekräftigend zu fassen: ja, beben wird Assur....

Nun wird Assur virga percussus weiter entwickelt. V. 32: **„Und das Niederfahren der Ruthe auf ihn wird ein festbeschlossenes sein; er wird sie auf ihn niederfallen lassen unter Paukenschall und Citherspiel; und in großartigen Kämpfen wird er sie (Assur) niederwerfen.“** Hier. erklärt: (virgam) quasi fundatam et alta radice defixam, in poenis ejus faciet permanere, also dauerhaft, bleibend begründet; ähnl. Mar.: percussio stabilita a Deo, ut prohibere nemo possit; Men., Tir., a Lap., For., Calm.

Andere: virga statuta et decreta a Deo (Mald., Malv.) und diese Deutung paßt am besten zum hebr. Worte; denn יסד fundare wird von (göttlicher) Bestimmung und Anordnung gesagt, vgl. Hab. 1, 12. Mich. 6, 9. Ps. 104, 8; 119, 152. Esth. 1, 8. Hebr. „jedes Einherfahren des verhängten Stockes, den Jehovah niederfallen läßt auf ihn, ist mit Pauken und Cithern“, d. h. jeder Schlag auf die Feinde wird vom Volke des Herrn unter Jubelergüssen gefeiert, findet gleichsam statt unter fröhlicher Musik des geretteten Volkes des Herrn: cum summa piorum laetitia (Sa, Men., Tir.). Und im Einklang mit dem begonnenen Bilde der Ruthe fährt das Hebr. fort: „in pugnis agitationis (Malv.) in Kämpfen des Schwingens bekämpft er sie“, d. h. bei denen der Herr zu mächtigen Streichen ausholt und Hand und Stock schwingt. Nach der Vulg. inclyto et glorioso pugnandi et hostes subjugandi modo, scil. nutu et imperio (Men.), in Kämpfen, die zu seinem Ruhme gereichen und die Größe seiner Macht bekunden.

Assurs Sturz und Strafe wird schließlich dadurch begründet, daß Gott ja schon von lange her einen Strafort mit einem vom Hauche des Herrn entzündeten Feuer für seine Feinde bereitet hat. So V. 33: **„Denn bereitet ist von ehegestern ein Tophet, vom Könige zubereitet, tief und weit; seine Nahrung ist Feuer und Holz in Fülle; der Hauch des Herrn setzt es in Brand wie ein Schwefelstrom.“**

Tophet ist die Stätte im Thale Hinnom (der Gehenna) an der Südseite der Stadt, wo die jüdischen Abgötterer dem Moloch ihre Kinder im Feuer opferten (vgl. 4 Kön. 23, 10. Jer. 7, 31; 19, 6) — ein Verbrechen, dessen sich auch König Achaz schuldig gemacht hatte (2 Par. 28, 3). Der Name besagt Abscheu, Gräuel, Gräuelstätte (von תוּף speien, vgl. Job 17, 6). Im Hebr. ist davon hier die Weiterbildung תָּפְתֶּה Tophteh, wohl in der Bedeutung: eine Verunstaltung, eine Stätte wie Tophet, kurz ein Tophet. Andere erklären Tophet nach dem aram. אפח verbrennen als „Brandstätte“, was zu jenen Feueropfern und zu unserer Stelle gleichfalls paßt (so Fürst, Scholz zu Jer. 7, 31). Wie das Thal Gehenna, so galt auch Tophet als Inbegriff der Gräuel, als ein Ort der Verfluchung; daher der neutestamentliche Gebrauch von Gehenna für Hölle, für den Ort der Verfluchten; die Brandstätte des Molochfeuers wurde Bezeichnung des ewigen Feuers, in dem die Dämonen und Götzenanbeter brennen. In ähnlicher Weise ist hier bereits Tophet symbolisch verwerthet, jedenfalls ein bedeutsames Vorspiel zu dem neutest. Sinne von Gehenna. Eine solche Stätte des Gräuels und der Verfluchung und des Brandes ist nun auch zubereitet „für den König“ (hebr.) für den Großkönig der Assyrer, den König der Könige

(36, 4). Der hebr. Text unterscheidet genau zweierlei: „denn bereit gemacht seit langem (ab heri, vgl. Ex. 4, 10. 2 Kön. 3, 17) ist ein Tophet; auch es ist dem Könige errichtet", so daß Tophet im ersten Gliede überhaupt als eine Stätte der Verfluchung, als ein Ort für Gottes Gegner bezeichnet ist, und im zweiten dann, daß auch ein solcher Ort für den Großkönig, der sich so übermüthig geberdet, zugerichtet ist. Das a rege fassen einige im Sinne des hebr. i. e. regis Assyrii pravis operibus id factum est (Mar.); gewöhnlich aber wird es auf Gott bezogen (Hier.).

Diese Brandstätte wird nun als Ort der Bestrafung Assurs genauer in ihrer Furchtbarkeit beschrieben: „tief, breit hat er sie gemacht; ihr Scheiterhaufen (ist) Feuer und Holz in Menge" (hebr. so gewöhnlich, auch die älteren Erkl. — Kn. „tief und weit hat er ihren Umkreis gemacht; Feuer und Holz ist viel da"); also geeignet zur Aufnahme zahlreicher Feinde, die ein furchtbares Feuer erwartet, welches der Hauch des Herrn selbst gleich einem brennenden Schwefelstrome entzündet. Gut Tir.: flabellum excitans et acuens hunc ignem est flatus Domini, i. e. spiritus seu ventus procellosus divinitus excitatus, qui gehennam perinde accendit ac si torrens sulphuris ardentis in eam infunderetur (ähnl. a Lap., Men., Mald.).

So schließt der Seher den vierten Wehruf an die abtrünnigen Söhne, indem er sie hinweist auf die Gluth jenes Brandes, den Gottes Zorneshauch entzündet zur Züchtigung seiner Gegner. Sollte das Gemälde des Segens (V. 21 u. f.) und der Jubel des treuen Volkes bei der wunderbaren Errettung (V. 29. 32) sie nicht zum Anschlusse an den „Felsen Israels" bewegen, so soll sie wenigstens die lodernde Gluth, welche die Gegner des Herrn erwartet, schrecken und in ihrem Anschlusse an die Feinde Gottes aufhalten.

Anmerkung. Eine genaue Erwägung dieser Stelle läßt es bereits als höchst wahrscheinlich erscheinen, daß mit dieser Stätte und ihrem Feuer etwas anderes gemeint sei als ein bloß symbolischer Ausdruck für Assurs Niederlage. Der Untergang Assurs ist im Vorhergehenden bereits mehrfach eigentlich und bildlich beschrieben. Sodann beginnt V. 33 mit dem allgemeinen Gedanken, daß schon seit Langem eine solche Brandstätte zubereitet ist, und er dient als Grund, warum der Herr Assur niederwirft; diese logische Verbindung gibt den Gedanken an die Hand: Assur wird gestraft, weil Gott überhaupt an seinen Feinden Strafgerechtigkeit übt, deren Zeuge und Beweis eben Tophet ist; wenn nun fortgefahren wird „auch dieses ist bereit gerichtet für den König . . ." so kann diese Anreihung nicht wieder das und nur das besagen, was im Vorhergehenden schon enthalten ist. — Auch der Unterschied macht sich bemerklich: im Vorhergehenden ist das richterliche Auftreten Gottes und der Akt des Gerichtes geschildert; hier aber (V. 33) eine von Gott zubereitete Stätte, breit und tief, die ein Schwefelstrom in Brand setzt, also ein Zustand, etwas Andauerndes und was soll das nach dem Akte des Gerichtes, da es doch nicht der Gerichtsakt selber sein kann?

Volles Licht gibt uns die neutestamentliche analoge Verwerthung von Gehenna, in welchem Thale ja Tophet lag; und so ist die Erklärung des hl. Hier. und der lat. Erkl. in ihrem Rechte.

5. Fünftes Weh.

Der fünfte Wehruf umfaßt Kap. 31 und 32. Er ist wiederum gegen diejenigen gerichtet, die das Bündniß mit Aegypten suchen — zugleich ein

Beweis, wie sehr und andauernd der Prophet gegen die untheokratische Politik anzukämpfen hatte. Neuerdings weist er hin auf Aegyptens Ohnmacht, die zusammenbrechen und alle, die sich daran anklammern möchten, in ihren Sturz verwickeln wird, während der Herr selbst als mächtiger Streiter für sein Volk auftreten will. Diese That Gottes ist zugleich die Morgenröthe einer besseren Zeit (31—32, 8). Doch ehe diese anbrechen kann, muß die falsche Zuversicht gebrochen werden, und wird Trauer und Angst noch über das Volk kommen. Letzteres schildert der Prophet in einer Ansprache an die Frauen, — sein Unterricht gilt eben allen Klassen, und hat er früher deren Prunk und Luxus gestraft (3, 16), so tadelt er jetzt das falsche Vertrauen, weist sie hin auf die bevorstehende Trübsal, aber auch auf das aus ihr erblühende Heil (32, 9—20). — Es ist, wie ersichtlich, im Allgemeinen der gleiche Gedankenkreis, den der Seher bereits vorgelegt hat; dieselbe Wahrheit muß im praktischen Leben oft und oft gesagt und beherzigt werden, und der Seher wird diesem Bedürfnisse gerecht, indem er in neuen Wendungen auf das Erörterte zurückkommt, die früher angedeuteten Momente klarer und bestimmter entwickelnd.

a) Kap. 31.

Er geißelt das falsche Vertrauen auf Aegypten und zeigt die Nichtigkeit und Thorheit desselben (31, 1—3).

V. 1: **„Wehe denen, die nach Aegypten hinabziehen um Hilfe, die auf Rosse vertrauen und ihre Hoffnung setzen auf Wagen, daß ihrer viele sind, und auf Reiter, daß sie sehr zahlreich sind — und auf den Heiligen Israels vertrauen sie nicht, den Herrn suchen sie nicht."**

Der Prophet hält ihnen ihren Entschluß „ad equos fugiemus" 30, 16 (For.) ausführlich entgegen, ihn gewissermaßen zerlegend und auf seinen wahren Inhalt prüfend. Von Aegypten erhoffen sie, was dem bergigen Juda fehlt, aber im Kampfe mit Assurs Streitmacht (vgl. 5, 28 ungulae equorum ejus ut silex, et rotae ejus quasi impetus tempestatis) von Belang war: Rosse und Wagen, Reiterei. Auf diesen Mangel Juda's bezieht sich der Spott des Rabsaces 36, 8. Aegypten war mit dieser Waffengattung reichlich versehen, was selbst der stolze Assyrer anerkennt (36, 9 — vgl. Ex. 14, 9; 15, 4. 3 Kön. 10, 28. Salomon bezog daher seine Pferde — 2 Par. 11, 3. Jer. 46, 4. 9. Cant. 1, 8); recht geflissentlich betont der Seher, daß das die ersehnte Hilfe ist, und daß sie auf diese Massen ihre Hoffnungen bauen. Wie klug sie es anzustellen meinen! Und dabei sind sie blind für den wahren Hort Juda's. Die zweifache Benennung Sanctus Israel, Jehovah, die so inhaltsreiche Titel ausspricht, warum Gott helfen will und sein Volk auf ihn hoffen muß (er ist Bundesgott, durch heiliges Versprechen sind sie ihm verpflichtet Ex. 24, 3 u. s. f.), während sie so ganz von ihm absehen, gestaltet sich zur vollwichtigen Anklage ihrer Verblendung und Thorheit. Letztere besonders ist handgreiflich, da sie doch so viel aus Geschichte und Erfahrung über ihren Bundesgott gelernt haben sollten, daß er seinen Drohungen Nachdruck zu geben weiß. Diese Redewendung zeigt, daß die vorhergehenden Mahnungen und Drohungen wenig Eindruck

auf die leitenden Kreise machten; daher die sarkastische Bemerkung: wenn sie auf Rosse und Wagen so große Stücke halten, so sollten sie doch auch bedenken, daß der Herr klug genug ist und mächtig, seine Worte auszuführen.

V. 2: **„Und doch ist auch er weise; er führt Uebles herbei und macht seine Worte nicht unwirksam; erheben wird er sich gegen das Haus der Frevler und gegen die Hilfe der Uebelthäter.“** Trefflich erörtert For.: initio superioris capitis vidimus quo pacto suae prudentiae et consiliis innixi auxilium Aegyptiorum implorare decrevissent. Ad illud ergo respiciens non sine quadam irrisione addit „est autem ipse quoque sapiens“; q. d. ipse quoque Dominus juxta sapientiam suam scit quid facto opus sit, et quid vestra isthaec contumacia mereatur ut non ignorat, ita quoque vicem sapientissime rependet. Sie mögen bedenken, daß er seine durch den Propheten verkündeten Worte nicht zurücknimmt, daher das Uebel herbeiführen wird; dieses wird nachdrücklich beschrieben: er wird sich erheben, also ein mächtiger Schlag steht bevor ihnen selbst, die ein Geschlecht von Frevlern (1, 4) sind, und den Bösewichtern, die sie als ihre „Hilfe“ und Stütze in Aussicht nehmen, d. h. dem abgöttischen und lasterhaften Aegypten. Der Begriff Sanctus Israel• ließ an Juda und Aegypten gerade das Merkmal der Sünde recht hervorgekehrt werden, während V. 3 nun die Macht des Bundesgottes, seinen thätigen Machtwillen, betont: so sind die beiden Titel von V. 1 in der Entfaltung der Rede inhaltlich erklärt. V. 3: **„Aegypten ist ein Mensch und nicht Gott, und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist; und der Herr wird mit der Hand winken und zusammenstürzt der Helfer, und der, dem Hilfe geleistet wird, fällt und alle insgesammt kommen um.“** Das Schwache, Hinfällige, Bedingte ziehen sie Gott vor, der Quelle alles Lebens und aller Kraft, der allen Dasein und Wirksamkeit spendet, und ohne den sie in Nichts zerfielen. Darum braucht der Herr nur zu wollen, d. i. menschlich gesprochen „seine Hand auszustrecken“ (hebr.) und alle vergehen; wie leicht es dem Menschen ist, seine Hand auszustrecken, so leicht ist es Gott, Aegypten und Juda schmählich zu vernichten. Und er wird diese seine Macht an ihnen bewähren. Das ist gerade sein Wort, das er nicht zurücknimmt (V. 2) und für das der Seher im Folg. eine neue Bestätigung beibringt.

V. 4: **„Denn so spricht der Herr zu mir: wie wenn der Löwe und der junge Löwe brüllt über seiner Beute —, und kommt eine Schaar Hirten gegen ihn heran, so erschrickt er vor ihrem Geschrei nicht und bebt nicht vor ihrer Menge — so wird der Herr der Heerschaaren niedersteigen, um zu kämpfen über dem Berge Sion und über seinem Hügel.“** Der Herr selbst tritt als Löwe auf den Kampfplatz: weh', wer sich ihm entgegenstellt! Der Vergleich zeigt den hungrigen Löwen, der vor Freude brüllt über der erwünschten Beute und am wenigsten gewillt ist, sich selbe entreißen zu lassen, sondern ruhigen Trotz und Stand bietet der lärmenden Menge der Hirten. Der episch ausgeführte Vergleich soll die ruhige Majestät und Kraft des Löwen recht zum Bewußtsein bringen, damit man aus ihr, dem schwachen Abbilde, einen fühlbaren Eindruck der Gottesmacht erhalte. Der Seher legt es darauf an, durch alle Mittel der Darstellung Sinn und Verstand zur

lebendigen Anerkenntniß der Macht Gottes zu bringen[1]. Die Spitze des Vergleiches ist: weh allen, die den Plänen Gottes entgegentreten; er will, wie der Löwe eifersüchtig auf seiner Beute stehend sie vertheidigt, so über Sion und Jerusalem niedersteigend seine Stadt und sein Volk in seiner Weise retten und deßwegen kämpft er gegen alle, die ihm selbe entreißen wollen. Der Sinn ist offenbar nicht bloß gegen die Assyrer gerichtet, sondern ebenso gut gegen die Partei derer, welche im Bunde mit Aegypten Stadt und Volk zwar nicht materiell zu Grunde richten, wohl aber dem Herrn entreißen wollen, d. h. sie durch ihre Politik dem Vertrauen auf den Herrn und den Forderungen seines Bundes auch in politicis entfremden wollen. Diese alle sind Gegner des Herrn. So gefaßt schließt sich der Vers trefflich an das Vorhergehende an; es soll ja mit dem *quia* der Grund für V. 3 erbracht werden. Wir haben hier wie schon öfter (28, 17—20; 29, 4. 20; 30, 13. 16 u. a.) den Gedanken, daß mit Assur zugleich auch über Juda selbst ein Gericht ergehen werde. Aber, um diesen hier allerdings nothwendigen Gedanken zu gewinnen, wäre es ganz verkehrt, mit Delitzsch „praeliari super montem . .“ zu erklären: „zur Heerfahrt wider den Berg Sions. . .“ Dagegen zeugt schon der unvermittelt angereihte V. 5, der Fortsetzung, nicht Gegensatz ist; dagegen ist der Vergleich: der Löwe schützt seine Beute; super praedam steht offenbar mit Beziehung auf super montem (על); dann zieht der Herr niemals zur Heerfahrt aus gegen Sion, sondern gegen die, welche die in Sion für Gegenwart und Zukunft zu verwirklichenden Gedanken bekämpfen, also für Sion, dessen Ideal stets vor ihm gegenwärtig ist (49, 16). Richtig fassen fast alle Erklärer super Sion = pro Sion; jedoch genauer dem Bilde und den Worten entsprechend hat man zu erklären: zu kämpfen auf Sion, über Sion stehend (gegen dessen Feinde, wie es Hier. gibt).

Hat der erste Vergleich den Schutz Sions symbolisirt, aber mit einer gegen dessen Bekämpfer gerichteten scharfen Drohung, so bringt ein zweiter ein lieblicheres Bild: man möge doch ablassen von dem verhaßten Bunde, denn Gott selbst will seine Stadt mit aller Liebe und Sorge behüten. V. 5: **„Gleich flatternden Vögeln, also wird der Herr der Heerschaaren Jerusalem schirmen, schirmend und befreiend, schonend und rettend.“** Hingebende Liebe und Sorge steht hier im Vordergrunde, wie neben dem Vergleiche schon die vier Participia genügend bekunden. Hiemit ist auch den Abtrünnigen die einladende Hoffnung eröffnet. Bedeutsam heißt es, der Herr werde schirmen transeundo פסוח mit Anspielung auf Ex. 12, 23 die Tödtung der Erstgeburt Aegyptens, während der Würgengel an Israels Pfosten vorüberging, daher Phase i. e. transitus Domini (Malv., For., Drechs., Del.). Im Hebr. sind die Vogelweibchen, also die mütterliche Liebe und Zärtlichkeit, bezeichnet. Den Vergleich erläutert Hier.: quomodo aves ut defendant foetus suos, nidos supervolant . . . et oblitae imbecillitatis rostro pugnant et unguibus doloremque pectoris garrula voce congeminant, sic Dominus proteget Jerusalem et liberabit eam.

[1] Hier.: sicut leo et catulus leonis esuriens, si cernat ovium gregem, nulla pastorum voce terretur et multitudinem eorum conscius virium suarum despicit: sic Dominus exercituum praeliabitur, non contra montem Sion et collem ejus, super montem Sion contra adversarios illius.

Durch beide Vergleiche ist nun folgende Mahnung hinlänglich vorbereitet: V. 6: **„Bekehret euch, wie ihr tief abgewichen seid, Söhne Israels!“** Jakobs Glaube und Ausdauer erhielt den Ehrennamen Israel; an dieses Beispiel appellirt die emphatische Benennung. Nach Maßgabe des tiefen Abfalles und trotz desselben sollen sie umkehren zum Herrn. Die Sprache des Sehers gibt Ermunterung, weist aber auch mit Ernst auf den tiefen Fall hin, der um so aufrichtigere Buße erheischt. Hebr. in quem profundarunt defectionem filii Israel (Mar., Malv.). Dem Sinne nach richtig Mald.: pro magnitudine peccati agite poenitentiam; aut tam serio tantoque animi affectu ad Dominum convertimini, quanto ab eo recesseratis. — Gut For.: profundare defectionem est summo studio totisque viribus aversionem persequi seu multiplicare.

Die Ermahnung wird nun noch weiter begründet: erstens durch den kurzen Hinweis auf die Nichtigkeit der Götzen, die man bald, nachdem man durch Unglück gewitzigt ist, mit Abscheu von sich schleudern wird. So V. 7: **„Denn an jenem Tage wird Jeder seine silbernen Götzen und seine goldenen Götzen wegwerfen, die euch eure Hände gemacht zur Sünde.“** Die Zusätze betonen den Unsinn des Götzenkultus: aus seinem Material macht sich der Mensch mit eigener Hand seinen Gott zurecht (vgl. 2, 20)! aber was kommt dabei heraus? Sünde; nach dem Hebr. noch Objekt zu dem Verbum machen.

Zweitens durch den Hinweis auf die That Gottes, die er für Jerusalem so wunderbar an Assur vollbringen wird. Die ganze Schilderung ist darauf angelegt, Gottes wunderbares Eingreifen zum voraus recht nachdrücklich anzukündigen, was gerade für den in V. 6 erstrebten Zweck von Wirksamkeit sein muß. V. 8: **„Und Assur wird fallen durch ein nicht menschliches Schwert, und ein nicht menschliches Schwert wird ihn verschlingen, und nicht vor Schwertes Schärfe wird er fliehen und seine Jünglinge werden dienstbar werden;“** V. 9: **„seine Stärke wird vor Schrecken zergehen und seine flüchtigen Fürsten werden zittern, spricht der Herr, dessen Feuer in Sion ist, und dessen Gluthofen in Jerusalem.“** Bemerkbare Häufung: auf dreifache Weise wird zuerst Assur im Allgemeinen der Untergang angekündigt; dann in dreifacher Spezialisirung: die Jünglinge (die Blüthe des Volkes), sodann „der Fels“ (hebr.), dann die Fürsten: also Assur ganz und gar in allen Schichten. Aber wer ist der „Fels“, der vor Grausen entweichen wird (hebr.)? Die Ordnung und Stellung der Aufzählung erlaubt sicher nicht, hier Fels = Zufluchtsort zu nehmen, wenn auch sonst dieser Tropus ein sehr häufiger ist (Mar., Malv., Ges., Kn., Drechs.), man muß an den Kern des assyrischen Heeres, an das, was ihre Stärke ausmacht, denken (For., Mald., Men.), an all den Glanz und Pomp Assurs (vgl. 10, 18 gloria saltus ejus . . .); denn mit Del. speziell den König Sennacherib zu verstehen, wird bloß wegen der „Fürsten“ im parallelen Gliede gegen alle sonstige Unwahrscheinlichkeit eines solchen Tropus nicht anzunehmen sein. Hebr. „er flüchtet sich vor einem Schwerte“ folgt mit besonderem Nachdruck, nachdem zweimal versichert wurde, daß das Schwert eines „Nicht-Mannes“ ihn tilgen werde d. i. das Schwert des Würgengels (vgl. 1 Par. 21, 30) — dixit Dominus, cujus dixisse fecisse est (Hier.). Der Grund ist, weil Sion (das

davidische Königthum) und Jerusalem (die Metropolis des auserwählten Volkes) die Stätte seiner Offenbarung und Verheißungen ist; die Anschläge gegen diese sind also gegen ihn selbst gerichtet; er aber ist ignis consumens und daher ist dieses sein eiferndes Zornesfeuer in der auserwählten Stadt gewissermaßen concentrirt (vgl. 10, 17; 29, 1); in diesem Sinne ist richtig, was Malv. hat: Deus est quasi inquilinus et habitator Jerusalaimorum, concivis eorum, unde non poterit non adesse illis et curam et protectionem eorum agere. Viele denken auch an das Feuer des Brandopferaltars (Mald., Sa, Est., Men., Tir., For., a Lap., Schegg, Drechs.).

b) 32, 1—8.

Der Seher hat schon mehrmals auf die aus der assyrischen Bedrängniß erwachsende Frucht hingewiesen; so 28, 19. 29; 29, 18. 23; 30, 18—26, und gleich im Beginn dieses Abschnittes Samaria gegenüber die für Juda niedergelegte Verheißung hervorgehoben (28, 5. 6). Im engen Anschluß an diese Stellen folgt nun 32, 1—8 die Beschreibung des Aufschwunges, den Juda durch Gerechtigkeit, Sicherheit, Erkenntniß nehmen wird. Was zu 30, 18—26 über Bedeutung und Tragweite der Zusagen bemerkt wurde, findet auch hier seine Anwendung. Dieser Ausblick auf die von Gott ihnen zugedachten religiös-sittlichen Güter dient trefflich dem Zwecke des ganzen Abschnittes, der Vorbereitung aller auf die assyrische Bedrängniß. Besonders für diejenigen, die selbst gut über das viele vorhandene Böse seufzten (vgl. Ez. 9, 4), mußten derartige Erörterungen sehr trostreich sein und sie lehren, die Schickungen Gottes mit freudiger Ergebung anzubeten im Hinblick auf die zu erhoffende Frucht des Heiles. Es wird sich der alte Satz bewähren: Sion in judicio redimetur (1, 27), und was 1, 26 verheißen ward, soll seiner Erfüllung näher gebracht werden, restituam judices tuos ut fuerunt prius. Daher beginnt die freudige Aussicht: V. 1: **„Siehe, in Gerechtigkeit wird der König herrschen und die Fürsten werden nach Recht gebieten."** Gottes Norm und Gesetz kommt in den leitenden Kreisen zur Geltung. Die politischen Parteianhänger Aegyptens waren wohl nach Assurs Niederlage von ihrer untheokratischen Vorliebe geheilt, und die Gesinnung des frommen Ezechias mußte jetzt noch mehr als vorher verbessernd und umgestaltend auf seine Umgebung und seine Rathgeber wirken. Die von ihm gleich im Beginne seiner Regierung in Angriff genommene Restauration des theokratischen Geistes mußte durch eine solche That Gottes, die ja zugleich die greifbarste Billigung von Seite Gottes für den König enthielt, mächtig gefördert werden. Daher ist ein wirklicher Aufschwung nicht zu verkennen; aber ebensowenig, daß hier und im Folgenden ein Ideal entworfen wird, das zu Ezechias' Zeiten sich nicht verwirklichte, das unter seinem Nachfolger vollends verdunkelt wurde. Man ist daher berechtigt, auch in dieser Schilderung den messianischen Abglanz[1] zu erkennen. Ezechiae regnum describitur et sub eo typo regnum Christi (Mar., ähnl. For., Men., Tir., a Lap., Calm.).

---

[1] Theod. Herakl. schreibt, im geschichtlichen Sinne gehe es auf Ezechias, κυρίως δὲ νοηθήσεται εἰς αὐτὸν τὸν Σωτῆρα.

Sobald Gottes Gesetz die leitende Norm der Regierenden und Regierten ist, herrscht Ruhe, Sicherheit, Wohlfahrt (V. 2) und wahre Erkenntniß (V. 3 u. f.); jene schon in Folge der Lev. 26 und Deut. 28 verkündeten Verheißungen. Daher V. 2: **„Und Jeder wird sein wie ein vor dem Winde geborgener, und ein vor dem Sturme geschützter, wie Wasserbäche bei der Dürre, wie Schatten überhängenden Felsens in der Wüste.“** Noch bezeichnender im Hebr.: „und es wird ein Jeder wie ein Obdach vor dem Winde und wie ein Schirm vor dem Unwetter (absconsio a vento, latibulum imbris, Mald., Mar., Malv.) ... wie Schatten mächtigen Felsens in lechzendem Lande.“ Jeder spendet in seinem Kreise Schutz, Erquickung, nicht bloß selbst sicher und geborgen, sondern Schutz und Segen verbreitend. Der Schatten des Felsens ist kühler, dichter, als der eines Baumes z. B., durch dessen Zweige noch Strahlen hindurchdringen. Im Anschluß an V. 1 bezieht sich die Aussage insbesonders auf die Vornehmen. Gut erörtert For.: improbi comparantur 1° vento impetuoso, 2° imbribus impetuose cadentibus, seu inundationi, 3° siccitati, 4° aestui. Ut enim quatuor haec molesta sunt nobis, ita improbi ... boni autem magistratus latibulis, protectionibus, rivis atque umbrae comparantur, quod ab injuriis potentium infirmiores tutentur, dum jus cuique reddunt, neque aliud quam justitiam attendunt. Ein solcher Zustand ist aber ermöglicht, weil allenthalben an Stelle der früheren Verblendung und Verstockung wahre Erkenntniß und Verständniß göttlicher Dinge obwaltet. So V. 3: **„Nicht werden im Dunkeln sein die Augen Sehender, und die Ohren Hörender werden sorgfältig aufhorchen;“** V. 4: **„und der Thoren Herz wird Einsicht erkennen und der Stammelnden Zunge geläufig und deutlich reden.“** Der Ausdruck lehnt sich eng an das Strafurtheil 6, 10 an, dessen Bann durch Gottes Gerichte allmählig gehoben werden soll (vgl. 29, 10; 30, 10). Dort war die Reihenfolge cor, aures, oculi: weil die Bosheit des Herzens bewirkt, daß die auf die Sinne wirkenden äußeren Gnadenerweise der prophetischen Reden und Zeichen ohne Frucht bleiben; hier umgekehrt oculi, aures, cor dem Gange der Bekehrung entsprechend: man sieht Gottes Thaten, hört das erklärende prophetische Wort und so bahnt sich die Gnade und das Verständniß den Weg in's Innere, zum Herzen, nach hebr. Anschauung dem Mittelpunkte des ganzen geistigen (intellektuellen und affektionellen) Lebens, und was so erfaßt ist und das Innere durchdringt, weiß man dann auch gut und eindringlich mitzutheilen: „aus der Fülle des Herzens redet der Mund;“ die geistig Umgewandelten reden auch eine geistige Sprache und werden Verkünder und Herolde der Wahrheit. Die Ausdrucksweise erinnert deutlich an die Zeit der Verblendung: daher „die Augen der Sehenden“, die nicht mehr verschlossen sind, ... damals sahen sie und sahen doch nicht; hörten die Verkündigung und es war doch als hörten sie selbe nicht; daher waren sie Thoren (hebr. übereilt, bestürzt, verwirrt, des Rathes, aller Besonnenheit ledig, vgl. 29, 14), ja verspotteten sogar mit lallender Zunge den Seher (28, 10). Jetzt überall Umschwung.

Bei dieser richtigen Erkenntniß und Werthschätzung der Wahrheit ist es zu Ende mit dem Ansehen und dem Einflusse der Gottlosen, sie vermögen nicht mehr zu imponiren, oder sich Geltung zu verschaffen; sie stehen in ihrem

ganzen sittlichen Unwerthe vor aller Augen da, und werden als solche nach den Normen der Wahrheit verurtheilt. Das V. 5—7.

V. 5: „**Der Thörichte wird nicht mehr Fürst genannt und der Arglistige nicht mehr ein Vornehmer geheißen werden.**" Stultus (נבל) ist vorzugsweise der Ungläubige, Gottesläugner (Ps. 13, 1), dann überhaupt der Frevler, Sünder, weil nach der tiefen Auffassung der heiligen Schrift die Sünde als Thorheit, Wahnsinn, Thun eines Narren, als Lüge u. dgl. erscheint — und bedenkt man das Wesen der Sünde und Gottes Gerechtigkeit, ist es da nicht die größte Thorheit zu sündigen? — Der Vers charakterisirt kurz den Sünder wider Gott und wider den Nächsten. Das bestätigt auch die folgende Beschreibung, eingeführt durch das explikative enim (כי) V. 6: V. 6: „**Denn ein Thörichter redet Thörichtes und sein Herz verübt Frevel, Heuchelei zu vollführen und gegen den Herrn Trügliches zu reden, und die Seele des Hungernden darben zu lassen und dem Durstenden den Trank zu rauben.**" V. 7: „**Des Arglistigen Listen sind sehr böse; er ersinnt Pläne, um Friedliebende durch Lügenrede zu Grunde zu richten, auch wenn der Arme sein Recht darlegt.**" Unglaube, Frevel gegen Gott und Härte, Ungerechtigkeit und heimlicher und gewaltthätiger Betrug gegen den Nächsten reichen sich die Hand, gerade so wie Gottes- und Nächstenliebe untrennbar verbunden die eine theologische Tugend der charitas bilden. Die Schilderung zeigt das Aeußere und Innere von der Sünde durchsäuert; prägnant heißt es, „das Herz verübt Frevel", nicht bloß sinnt auf Frevel; die böse That gründet im Herzen und ist da schon vollbracht, ehe sie äußerlich ausgeführt wird; die beigefügten Nebensätze (ut perficiat simulationem ...) spezifiziren diese Herzensfrevel. — Die in V. 7 sorgfältig verzeichneten Umstände sollen zeigen, bis zu welchem Grade der Härte und Ungerechtigkeit sich der herzlose Ungläubige versteigt.

Das schreiende Mißverhältniß zwischen Amt, Stellung, Einfluß und moralischem Werth und Charakter wird demnach beseitigt sein; es wird volle Harmonie stattfinden: was der Name besagt, wird That und Wirklichkeit sein. So bildet V. 8 die positive Seite zum Vorausgehenden. V. 8: „**Der Fürst wird auf das sinnen, was würdig ist eines Fürsten, und er wird über den Führern stehen.**" Hebr.: „ein Fürst (Edler) beschließt Fürstliches (Edles) und auf Fürstlichem beharrt er;" er ist fest und consequent in der Durchführung des Edlen, was er beschlossen. Die Vulg. betont mehr seinen Alle überragenden und leitenden Einfluß, dem die Führer, die Vornehmen im Volke, unterstehen. Der Umschwung der Verhältnisse wird also bewirken, daß die Personen das sind, was ihre Titel besagen; es werden den Dingen ihre wahren Namen beigelegt werden.

c) V. 9—20.

Vom Ideal kehrt nun der Seher zur rauhen Gegenwart zurück, die leider in ihren Erscheinungen auch unter den Frauen ihm zeigt, wie groß der Abstand sei von jener sittlichen Größe und Reinheit; da bedarf es einer gründlichen und schmerzensvollen Läuterung, bis der Weg zu jener gefunden werde. So ergibt sich von selbst die Nothwendigkeit einer bedrängnißvollen

Heimsuchung; die Ueberzeugung hievon ist ein wesentlicher Theil der fruchtbringenden Vorbereitung. Das Anlaß und Bedeutung von V. 9—20.

Der Abschnitt beginnt in der Art der Spruchdichtung, aufmerksames Gehör heischend, V. 9: **„Ihr vornehmen Frauen, auf und höret meine Stimme; ihr sorglosen Töchter, vernehmet meine Rede!"** Die Beiwörter im Hebr. besagen: sorglos, wohlgemuth, sicher — schildern also die blinde Vertrauensseligkeit, die nichts Schlimmes glauben will, sondern sich einem sorglosen Optimismus hingibt. Den will der Seher gründlich zerstören; daher im Folgenden die Häufungen und Wiederholungen. Die Anrede ist dem Spruchstil entsprechend (vgl. Prov. 2, 1; 3, 1; 4, 1; 5, 1; 6, 1 u. s. f.). Bedenkt man den Einfluß der Frauen als Gattinen und Mütter und erinnert sich an 3, 16, so liegt gar kein Grund vor, hier im übertragenen Sinne urbes et oppida zu verstehen, wie es Manche (Cyr., Theod., For., Sa, Mar., Malv., Vitringa, Eichh. und schon der Chald.) fassen; Hier. kennt dieses gleichfalls, gibt aber an, daß plerique im eigentlichen Sinne erklären; Eusebius versteht weibische Männer oder die Synagogen.

Sie mögen gut aufhorchen; der Seher hat ihnen Wichtiges anzukündigen. V. 10: **„Denn nach Jahr und Tag werdet ihr, sorglos Vertrauende, geängstigt werden; denn vernichtet ist die Weinlese, Ernte kommt keine mehr ein."** Hebr. eigentlich „Tage zum Jahre", d. i. nach Ablauf des gegenwärtigen Jahres noch eine unbestimmte Anzahl Tage (vgl. Num. 9, 22 sind ימים mehr als ein Monat; Jud. 17, 10. 1 Sam. 27, 7 geradezu Jahr). Etwas verschieden andere: dies aliquot supra annum (Mar., Malv., For., Kn.: „Tage auf, über ein Jahr können bloß die Tage nach Verfluß eines Jahres, vom Zeitpunkt des Redens an gerechnet, sein"). Der Abgang der Ernte ist für die Vorsteherinnen des Hauswesens besonders betrübend. Der Seher schildert hiemit die für seine Zuhörerinnen zunächst belangreiche Seite der assyrischen Invasion und ergänzt so zugleich die früher gegebenen Andeutungen (28, 18; 29, 4; 30, 16. 20). Im Gefolge des feindlichen Einfalles ist Verwüstung der fruchtbaren Landschaft (37, 30). Der fühlbare Mangel ruft zur Trauer und Klage, wie denn die verstörte Landschaft und die zertretenen Gefilde selbst eine Art Landestrauer (vgl. 24, 7 luxit vindemia) sind. V. 11: **„Starret, ihr Vornehmen, beängstiget euch, ihr Sorglosen; legt ab** (den Schmuck) **und geht in Trauer, umgürtet eure Lenden"** (mit dem Bußkleide); V. 12: **„schlaget an eure Brust, ob der lieblichen Flur, ob des fruchtreichen Weinberges!"** Trauer, die von innen als Angst, Bestürzung, nach außen dringt und sich den Trauersitten des Orients gemäß ausspricht (vgl. 15, 3; 22, 12. 3 Kön. 21, 27. 4 Kön. 6, 30. Job 16, 16. Mich. 1, 8. Nah. 2, 10 u. a., vgl. Winer s. v. Trauer), da die herzerfreuende Pracht des wonnereichen Landes so jämmerlich dahingesunken ist[1].

---

[1] Die grammatische Erklärung der Formen ערה, רגזה u. a. wird verschieden gegeben. Den Accenten zufolge ist ה paragogisch. Demgemäß wird die Form wohl, wie schon Mar. sie erklärt, als imp. sing. masc. (vgl. unmittelbar vorher חִרְדוּ, Ewald § 316) zu verstehen sein; so Ges., Hitz., Del.; andere denken an eine Infinitivbildung; so Malv., For., — aber Inf. mit he paragog.?! — Andere nehmen eine (sonst im Hebr. freilich nicht, wohl aber im Aethiopischen und Palmyrischen belegbare) Elision des Nun an für den imp. fem. pl., so nach rabbinischem Vorgang Drechs., Ewald § 226 a.

Das legt auch V. 13 nahe: **„Auf dem Boden meines Volkes werden Dorn und Disteln aufgehen; wie viel mehr auf allen Häusern der Freude der aufjauchzenden Stadt?“** d. h. das flache Land, das Ackerland wird zur Strafe für die Sünden der Bewohner verwüstet werden und durch seine Verödung und sein Unkraut den Fluch der Sünde zur Schau tragen; in noch höherem Grade muß dann dieser Fluch zum Ausdruck kommen an den Stätten, wo auch mehr gesündigt wurde, an den Stätten der Ueppigkeit in den „Wonnehäusern der jubelnden Stadt“! Daher ist das quanto magis der Vulg. ganz an seiner Stelle, und es ist eine arge Verkennung des Sinnes, wenn Schegg meint, es sollte eher im ersten Gliede stehen: „sogar in der Stadt wächst Dorn und Distel, um viel mehr auf dem Lande;“ nein, nicht das meint der Seher, sonst hätte er sich auch so ausgedrückt, sondern die hier vorherrschende Rücksicht ist, daß Dorn und Distel eben die Anzeichen der Strafe und des Fluches sind. Da nun Jerusalem bei der assyrischen Invasion nicht erobert und zerstört werden soll (vgl. 29, 5; 30, 19; 31, 4), so sind die „Wonnehäuser“ von den Lusthäusern, Villen, außerhalb der Stadt zu verstehen; gut sagt For.: possumus juxta historiam dicere quod licet Assyrii civitatem non expugnarint, domos tamen gaudii quas cives Jerosolymitani extra muros habebant, vastarunt; so auch Kn. Nicht mit Unrecht mag man auch hereinziehen, daß Jerusalem selbst auch bei den mehrmaligen assyrischen Einfällen hart mitgenommen wurde (vgl. oben aus Sennacheribs Inschrift: „den Ausgang des großen Thores seiner Stadt ließ ich durchbrechen“). Dasselbe gilt auch für V. 14: **„Denn der Palast wird vereinsamt sein, die volkreiche Stadt öde; dichteste Finsterniß lagert sich über die Höhlen auf ewig — eine Lust für die Waldesel, eine Weide der Heerden.“**

Nach dem Hebr. ist domus = palatium zu fassen; sodann „das Stadtgetümmel (tumultus urbis, Mald., Malv.), d. i. der fröhliche Lärm verschwindet“. Als der Assyrer kam und „alle Städte Juda's einnahm“ (4 Kön. 18, 13), trat die Erfüllung ein. Schwieriger ist das Folgende. Den Text der Vulg. erklärt man wohl am besten mit Mald.: urbes frequentissimae fient obscurae speluncae, ut earum tenebrae palpari queant; die so verwüstete Gegend wird nun ein Tummelplatz für wilde Thiere und Heerden. Uebrigens bemerkt der hl. Hier. selbst: in hebraico dicitur OPHEL (עפל) et BEEN (בחן), quas Hebraei duas turres in Jerusalem fuisse arbitrantur, excelsas atque firmissimas, quae his appellantur nominibus. In der Uebersetzung selbst identifizirt er עפל mit אפל (tenebrae). Ophel ist der südöstliche befestigte Abhang des Tempelberges, unterhalb dessen die Thäler Josaphat und Hinnom zusammentreffen. Bachan erklärt man Thurm, Warte mit Hinsicht auf Neh. 3, 25. 27 (Mald., Malv., For., Kn., Del. u. a.). Ewald und Drechs. denken dabei mehr an zierliche Lustthürmchen, die in den Gartenanlagen am Abhange des Ophel angebracht gewesen seien. „Ophel und Thurm dienen statt Höhlen“, d. i. dieser Theil der Stadt wird verwüstet und seine Ruinen dienen als Höhlen und Schlupfwinkel für Thiere; und zugleich ist die ganze Gegend eine Lust für Waldesel, unbewohnt, verlassen, ein Weideplatz für Heerden. — Diese Schilderung und der Zusatz „auf ewig“ (ad olam) läßt kaum daran zweifeln, daß der Seher bei Ge-

legenheit der assyrischen Verwüstung auch schon jene erschaut und skizzirt, welche in Folge der gleichen Versündigungen von Seiten Juda's später durch die Chaldäer (und Römer) verhängt wurde, oder mit anderen Worten, daß er drohend auf eine große Katastrophe der Verödung hinweist, welche selbst die nächste Umgebung der heiligen Stadt und diese selbst (domus dimissa, multitudo urbis relicta est . . .) treffen wird, falls man auf dem bisherigen Sündenwege beharrt oder später nach der Erneuerung wieder darauf einlenkt.

Nach dem düsteren Bilde der Trauer und Verwüstung soll auch hier der Trost einer kommenden besseren Zeit, die Frucht des verhängten Leidens, nicht fehlen. Daher wird fortgefahren: diese Verödung wird statt haben V. 15: **„bis ausgegossen wird über uns der Geist aus der Höhe. Dann wird die Wüste zum Karmel und der Karmel wird dem Walde gleichgeachtet.“**

Der Satz bringt zugleich Ausdeutung und Beschränkung für das vorangehende „in aeternum“. Jene Verödung wäre an und für sich eine ewig dauernde; Juda hat sie durch die Sünde herbeigeführt, hat aber kein Mittel, sie zu heben. Der Mensch steht der Sünde und ihren Folgen ohnmächtig gegenüber; Gott allein ist Heilung und Rettung möglich. Diesen Gedanken betont obige Wendung. Außerdem wird der zu erwartende Umschwung und die Erneuerung als Wirkung Gottes, der den Geist aus der Höhe über das umzuwandelnde Volk ausgießen wird, dargestellt. Gott selbst muß und will durch Mittheilung seines Geistes, durch Einstrahlen seiner Gnade und Kraft, den Menschengeist in seinem innersten Wesen erfassen und umgestalten und so das neue Leben aus ihm herausbilden; früher hatten sie den spiritus soporis 29, 10. — Der Ausdruck weist auf die messianische Zeit (vgl. Joel 2, 28. Ez. 36, 25; 39, 29) — eine weitere Bestätigung der Auffassung von V. 14 und der typischen Bedeutung der Zeit des Ezechias (vgl. 32, 1). — Wie nun oben V. 13. 14 der Fluch der Sünde sich in Verödung des Landes darstellte, so wird hier die durch Gottes Geist zu bewirkende Umgestaltung der religiös-sittlichen Verhältnisse und das neue Geistesleben gleichfalls durch das Sinnbild der durch Schönheit und Fruchtbarkeit erhöhten Natur gegeben. Die Wüste (V. 13. 14) wird zum Karmel, der fruchtreichen, lieblichen Gegend, umgestaltet (vgl. zu 29, 17); der neue Geist der Heiligkeit soll sich gleichsam auch im Natursegen abspiegeln und ihn hervorrufen, gerade wie die Sünde den Fluch auch über die Kreatur gebiert (vgl. Lev. 26. Deut. 28). Das die eine Seite. Aber diese Erneuerung soll zugleich eine Erhöhung, eine Steigerung sein; das neue Geistesleben muß eine höhere Stufe einnehmen, intensiv wachsen, so daß, was vorher als Karmel galt, in der neuen Ordnung nur mehr als „Wald“, als tiefer stehend und unvollkommen betrachtet werden kann. Die Erneuerung ist zugleich ein Fortschritt, eine Entwickelung zu Vollkommenerem. Das die andere Seite. Das Bild ist hier etwas anders gewendet als 29, 17; diese Auffassung ergibt sich, weil offenbar im Sinnbilde eine Folge der Geistesausgießung geboten sein muß. Man kann auch nicht, wie 29, 17 Karmel von dem früheren Zustande falscher Sicherheit und Behaglichkeit erklären, der jetzt als hohl und nichtig bewiesen würde (also in dem Sinne: divites dimisit inanes, wie es manche hier nehmen wollen), weil hier diese Voraussetzung eben wegen V. 13. 14 nicht existirt,

während 29, 17 alles auf ihr aufgebaut ist. Malv.: plerique putant, promitti his allegoriis omnium bonorum spiritualium ubertatem tempore Christi. Diese Erklärung des Bildes ist hier nicht bloß zulässig (Schegg), sondern geboten, weil die Situation eine andere ist als 29, 17. Das wird auch durch V. 16—18 bekräftigt. Denn die hier im Bilde beschriebene Frucht der Geistesausgießung wird V. 16—18 näher und durch die eigentlichen Ausdrücke bestimmt.

V. 16: „**Und wohnen wird in der Wüste das Recht und die Gerechtigkeit wird auf dem Karmel thronen;**“ V. 17: „**und das Werk der Gerechtigkeit wird Friede sein, und die Frucht der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit immerdar.**“ V. 18: „**Und es wird mein Volk in der Lieblichkeit des Friedens und in Zelten der Sicherheit und in reichgesegneter Ruhe wohnen.**“

Darin besteht eben die Wirkung der Geistesausgießung, daß Gottes Normen allseitig und voll zur Geltung kommen in dem durch die Sünde und deren Folgen verwüsteten Lande sowohl, als auch bei den gläubigen Anhängern des Bundesgottes. Geschieht das, so ist Friede, Ruhe, Sicherheit, Segen die Folge. Die „Gerechtigkeit“ bringt das hervor als ihr Werk, ihre Leistung. Dann prägt das Volk auch in seinem ganzen äußeren Zustande das Ideal eines Volkes Gottes ab, indem es Theil nimmt an Gottes Gütern, eines ungestörten, wonnereichen Friedens und Glückes und einer reichgesegneten Ruhe sich erfreuend. Die Farben sind ganz messianisch; ein weiterer Beweis, daß der Seher, wie er in V. 14 über die zu erwartende nächste Bedrängniß in die ferne Zukunft hinausgriff, so auch den bevorstehenden Umschwung nicht für sich allein, sondern in seinem Ziele und seiner Vollendung schaute (vgl. zu 30, 23). Zu den gewählten Worten bemerkt gut Mald.: alludit ad falsam illam securitatem V. 9. 11 cui opponit veram et solidam securitatem.

Der Seher beschließt den Abschnitt, indem er in V. 19. 20 den ganzen Gedankenkreis zusammenfaßt.

Ehe es zu der herrlichen Entfaltung kommen kann, wird und muß das Gericht eintreten, V. 19: „**Hagel aber beim Niedersturz des Waldes und in Niedrigkeit wird die Stadt erniedrigt.**“ Der Sinn kann nach der ganzen bisherigen Darstellung nicht mehr zweifelhaft sein; es ist die Katastrophe des Gerichtes, die über Assur ergeht, bei der aber zugleich Jerusalem gedemüthigt und geläutert wird. Dieses doppelte Gericht, oder die eine That Gottes, welche die assyrischen und jüdischen Feinde trifft, ist uns in diesem Abschnitte wiederholt begegnet. Die Bilder des Hagels (28, 17; 30, 30), des Waldes (10, 34), der in seiner Pracht gefällt wird, traten uns als Sinnbilder für Assurs Untergang entgegen; die Stadt, deren stolzes, untheokratisches Vertrauen gebrochen, und die in hilfloser, tiefster Erniedrigung gedemüthigt werden soll, kennen wir aus 29, 1—4; vgl. 28, 18. 19; 29, 14; 30, 16—20; 31, 3; es ist Jerusalem (Sa, Mar., Malv., Tir. u. a.). Den Zusammenhang verkennend erklärt Drechs. die Weltstadt, die Städte der Weltmächte — und ähnlich Schegg, der „Wald = alles Große, Mächtige und Uebermüthige“ faßt. Aber hier ist noch keine Spur, daß der Seher das Einzelgericht zum allgemeinen erweitere. Hier. erläutert: grando atque tempestas et Domini ira desaeviens descendet in saltum . . . et humiliabitur

civitas Jerusalem et juxta aliam Scripturam de terra loquetur. Im Hebr. mehrfache Paronomasie; „Hagel fällt beim Fällen des Waldes;" ebenso ist היער und העיר bedeutsam zusammenklingend. — Noch ist zu bemerken, daß viele den „Wald" in V. 15 und hier als gleichbedeutend nehmen und von den ungläubigen Juden verstehen (For., a Lap., Men., Tir. u. a. nach dem Vorgange des hl. Hier.). Allein dagegen ist, wie theilweise schon bemerkt: 1) daß V. 15 die Frucht der Geistesausgießung angegeben wird; 2) daß V. 16 hiezu die Exegese enthält, und somit jene Erklärung ausgeschlossen ist; und 3) daß es auffallend wäre, wenn der Prophet bei der Rekapitulation nur die eine Seite des Gerichtes und diese zweimal hervorhöbe, und die andere, so oft im Vorhergehenden erwähnte, die doch die eigentliche Spitze des Abschnittes bildete, unerwähnt ließe.

Wohl denen, welchen die auf das Gericht folgenden Segnungen zu Theil werden. So V. 20: **„Selig ihr, die ihr säet an allen Gewässern, frei schweifen lassend den Fuß des Rindes und des Esels."** Wie in V. 19, knüpft der Prophet auch hier an das frühere Bild an 30, 23. 24, oder besser, er reproduzirt es in der summarischen Rekapitulation. Reichthum und Wohlstand kehrt wieder; die Einzelnen haben ausgedehnte, gut bewässerte (besonders wichtig für den Orient) Besitzungen (30, 25), die reichlichen Ertrag abwerfen; die Weiden sind groß, überall herrscht Sicherheit vor Feinden und wilden Thieren; sie können die Heerden frei schweifen lassen. Noch spezieller manche: immittentes, scil. in segetes, ut eas depascantur; tanta copia et luxuries satorum erit. Mar., Malv., Del.

Richtig Malv.: abundantia bonorum spiritualium promittitur sub allegoria temporalium — in dem gleichen Sinne wie 30, 25.

6. Sechstes Weh.

Der letzte Wehruf (Kap. 33) richtet sich, in ähnlicher Wendung wie 10, 5, gegen Assur selbst. Assur ist eben die Zuchtruthe, die der Herr zerbricht und wegwirft, nachdem er sein Volk mit heilsamer Züchtigung heimgesucht. Dieß ist auch das Motiv für Kap. 33 und die da angeschlagenen Affekte: die Furcht vor der Bedrängniß, die Hoffnung auf Gott, der Jubel über die glorreiche Gottesthat, Anerkenntniß des eigenen Unvermögens und der Gerechtigkeit der Heimsuchung, Jubel und Freude über die gottverliehene Herrlichkeit Jerusalems.

Wie sehr all diese Affekte geeignet sind, auf die assyrische Bedrängniß vorzubereiten und sie in der gottgewollten Weise der Anschauung und dem Glauben vorzuführen, bedarf keiner Erörterung; es genügt, sich zu erinnern, wie consequent der Seher auf dieses Ziel lossteuere.

Gleich der Eingang stellt Assur unter das Vergeltungsrecht, unter das Gesetz, daß Hochmuth vor dem Falle komme und zu ihm führe — der Wehruf selbst ist ein Ruf der Hoffnung für Juda.

a) 33, 1—6.

V. 1: **„Weh, du Räuber, wird man nicht an dir selbst Raub verüben? du Verächter, wirst du nicht selbst verachtet werden? Hast du vollendet**

deinen Raub, so wird man dich berauben; hast du, müde geworden, aufgehört zu höhnen, wird man dich verhöhnen!"

Die beiden ersten Glieder sind hebr. (und griech.) ohne Frage. Hebr.: „wehe Verwüster und selber nicht verwüstet, und Bedrücker und sie bedrückten dich nicht." Der Zusatz sagt nicht, daß Assur ohne Grund, ohne gereizt zu sein, angreife (Mar., Malv., Kn., Hitz.), sondern betont die Thatsache, daß Assurs Glück ungebrochen fortbauert, daß Assur trotz des begangenen Frevels und verübten Uebermuthes noch keine Strafe gefunden hat, ist somit ein Appell an die vergeltende Gerechtigkeit, ein Aufruf, daß der gerechte Gott den Verwüster heimsuche. Darum wird fortgefahren im Hebr.: „wenn du vollendet hast verwüstend, wirst du verwüstet; wenn du erreicht hast zu bedrücken, wirst du bedrückt;" d. h. sobald Assur die von Gott ihm gestellte Aufgabe, Juda zu züchtigen, erfüllt hat, wird er selbst von der verdienten Vergeltung erreicht werden.

Die Vorhersagung geht in flehentliches Gebet über, indem der Seher seinen Zeitgenossen die Worte und Gesinnungen angeben will, mit denen sie in der Bedrängniß ihre Hoffnung aufrecht erhalten und zu Gott rufen sollen. V. 2: **„Herr, erbarme dich unser; auf dich harrten wir; sei unser Helfer früh morgens und unser Heil in der Zeit der Drangsal!"**

Brachium, Arm, d. i. Beistand, Helfer, der mit mächtigem Arme Hilfe und Rettung schafft, gleichwie er sein Volk „mit ausgestrecktem Arme" aus Aegypten erlöste (Ex. 6, 6; 15, 16. Deut. 4, 34; 5, 15; 7, 19 u. s. f.). Hebr.: „an den (einzelnen) Morgen," d. i. jeden Tag möge er seinen Beistand erneuern, wie sich auch die Gefahr erneuert. Der Bitte um Erbarmen ist das Bekenntniß des Vertrauens angereiht — eine wichtige Lehre, unter welcher Bedingung und für wen Gottes Erbarmen zu erwarten sei, vgl. si potes credere, omnia possibilia sunt credenti Marc. 9, 22. — Hat der Prophet das Vertrauen auf Aegypten verworfen, so zeigt er jetzt positiv, wie und auf wen alle Hoffnung zu richten sei. Hiefür bringt er gleich den triftigsten Beweggrund, auf Gottes That hinweisend: V. 3: **„Vor der Stimme des Engels fliehen die Völker; vor deiner Erhebung zerstieben die Nationen."**

Hebr.: „vor dem Schall des Getöses fliehen Völker" — wie Hier. beim gleichen hebr. Texte zu seiner Uebersetzung kam, kann man aus seinen Worten abnehmen: a voce enim angeli, quem Symmachus ita ut in Hebraeo scriptum est transtulit AMUN (המון) quem Hebraei Gabrielem autumant et habere etymologiam populi. . . . Sie ist ein Interpretamentum von 37, 36. Richtig erklären Mald. u. a.: a strepitu cladis quam fecit Angelus in Assyriorum exercitu. Gott erhebt sich, um wirksam zu helfen; sein Aufstehen allein bringt Schrecken in die Reihe der Feinde, ein Bild seiner Macht, der die Ueberwindung der Feindesmacht so leicht ist und nicht mehr kostet, als einem Menschen sich zu erheben (vgl. 30, 18. 31; 31, 8).

In der lebhaften prophetischen Anschauung fährt er fort, den fliehenden Feinden siegesgewiß zurufend: V. 4: **„Und eure Beute wird gesammelt, wie man Heuschrecken sammelt, gerade als wenn die Gräben mit ihnen angefüllt wären."** So reichliche Beute und so leicht sammelt man sie, wie Heu-

schrecken, die alle Gräben füllen. Gut bei Hier.: Assyriis fugientibus spolia congregata sunt a Judaeis, sicut solet bruchi et locustarum colligi multitudo, cum in fossas coacervatae fuerint, vgl. V. 23, es ging eben zu wie 4 Kön. 7, 16. Hebr.: „und weggerafft wird eure Beute, ein Wegraffen der Heuschrecke", den Vergleich faßt man entweder aktiv: wie die Heuschrecken wegraffen, rasch und gründlich, so raffen die Jerusalemitaner die Beutestücke weg (Kn., Del.); oder passiv: wie Heuschrecken gesammelt werden, in so großen Haufen liegen die Beutestücke da (so der griech. Text, Hier., Drechsl.).

Beide Auffassungen sind an sich passend. Für erstere scheint das folgende Glied zu sprechen: „gemäß dem Rennen der Heuschrecken rennt man darnach," d. h. wie Heuschrecken gierig auf ihre Beute losstürzen, so Jerusalems Bewohner auf die von den flüchtigen Assyrern zurückgelassene. Doch beachtet man, daß אֹסֶף die eingebrachte Ernte oder Lese bezeichnet (32, 10. Mich. 7, 1), so muß man der zweiten den Vorzug geben; es liegen somit im Hebr. zwei verschieden gewendete Vergleiche vor, die einem Gegenstande entlehnt sind. Die größere grammatische Harmonie des Gliedes spricht gleichfalls für diese Erklärung. In etwas anderer Wendung übersetzen das Hebr. Mald. und For. Aber auch die Uebersetzung des hl. Hier. läßt sich sprachlich erklären, wie Mar. zeigt. גֵּב heißt Loch, Cisterne, Graben, Jer. 14, 3 und מַשָּׁק etc. leitete er her von שׁוּק überströmen (vgl. Schegg).

Durch diese That hat sich der Herr verherrlicht und seiner Stadt geistige Güter zugewandt. So V. 5: **„Erhöht ist der Herr, denn er wohnt in der Höhe, hat Sion mit Recht und Gerechtigkeit erfüllt."** Entsprechend seinem Thronen in unnahbarer Höhe und Größe, hat er sich auch als großen und herrlichen Gott gezeigt; sein Ruhm ist es, daß in Sion wieder Recht und Gerechtigkeit, Gottes Norm und Wille als Richtschnur des Lebens gilt. Diese Frucht der Katastrophe entfaltet noch mehr V. 6: **„Und es wird Treue sein zu deiner Zeit, Reichthum an Heil, Weisheit und Erkenntniß; die Furcht des Herrn, das ist sein Schatz."** Weil die in V. 5 beschlossenen Güter hier näher dargelegt werden sollen, empfiehlt sich die getrennte Aufzählung, wie sie die Vulg. bietet, und es ist daher nicht mit Einigen zu construiren: Fülle von Heil, Weisheit und Erkenntniß ist die Sicherheit deiner Zeiten (Mald., For., Mar., Drechsl.), sondern (mit Hier. u. a.) als erstes Gut wird angegeben, daß Treue, Beständigkeit, treues Festhalten an der Gottesnorm herrschen werde; als weitere Folgen: Fülle von Heil, d. i. Wachsthum und Ueberschwenglichkeit des göttlichen Segens, der besonders in Weisheit und Erkenntniß (der früheren Verblendung gegenüber) sich zeigen wird (vgl. 11, 2) — die Grundlage von allem ist, daß die [illegible] Gesinnung jetzt geheilt ist, daß der Schatz, aus dem das Volk jetzt alle Mittel beziehen, alle Bedürfnisse befriedigen will, nicht mehr Vertrauen auf die Kreatur, sondern die Furcht des Herrn, der Gehorsam und der Kult des Herrn ist. Diese Furcht ist Anfang und Vollendung der Weisheit (Sprüch. 1, 7; 9, 10; 15, 33. Eccli. 1, 11. 22; 19, 18; 21, 13; 40, 28 timor Domini sicut paradisus benedictionis u. a. Job 28, 28), daher der wesentliche Schatz, die Quelle unerschöpflichen Segens.

[illegible] der früheren [illegible] Schilderungen an

(29, 20; 30, 18; 31, 7; 32, 1), indem der Prophet in immer deutlicherer Weise und in glänzenderen Farben die großen **geistigen** Güter zeichnet; vgl. besonders zu 30, 23.

Soweit die erste Strophe, die den schon öfter dagewesenen Gedankenkreis in neuer Weise darstellt.

b) V. 7—16.

Die prophetische Rede setzt neuerdings beim Anfangspunkte ein und entwickelt das in V. 1 für Jerusalem und das Land eingeschlossene Leid (V. 7—9), um wieder bei Gottes Hilfe und der eigenen Ohnmacht anzulangen (V. 10—12), die Folgen des Strafgerichtes für die Sünder (V. 13. 14) und die Zuversicht der Gerechten (V. 15. 16) darzulegen, und von da aus die neue Epoche des Friedens und Segens vorzuführen V. 17 u. f.

Im Anschluß an 33, 1 und 29, 2 wird uns ein Bild der allgemeinen Bestürzung und Drangsal entrollt. V. 7: **„Siehe, die Sehenden jammern draußen, die Friedensboten weinen bitterlich."** Diejenigen, welche Augenzeugen der außerhalb Jerusalems in der Landschaft angerichteten Verwüstung sind, erheben ein Klaggeschrei (vgl. V. 9); die an Sennacherib abgesandten Boten bringen nicht den Frieden zurück, sondern die erschreckliche Kunde, daß der Assyrer trotz der Zahlung schwerer Summen auf der Uebergabe der Stadt und auf der Unterwerfung bestehe (vgl. 4 Kön. 18, 14 u. f. 26 —), ähnl. Mald., For., Sa., Calm., Malv. u. a. Videntes erklären einige für Propheten (Mar.), besser andere: speculatores, qui videntes tantas Assyriorum copias, clamabant etc. (Men., Tir., a Lap.); am einfachsten aber ist unsere obige Fassung (ähnl. Thom., Calm.).

Ueber das Hebr. schreibt Hier.: verbum hebraicum ARELLAM (אראלם), pro quo Aquila et Symmachus et Theodotio interpretati sunt ‚apparebo eis' extremam syllabam dividentes et legentes ARE LAHEM (ארא להם)[1], Hebraei significare angelos arbitrantur. Die Neueren übersetzen ziemlich allgemein: „ihre Helden", stimmen aber in der Erklärung der grammatischen Form nicht alle überein. Schon For. erklärt leo fortis eorum (von אריאל vgl. 29, 1 und mit Berufung auf Ez. 43, 15) praesidiarios et praetorianos milites nomine leonis fortis collective hic accipio; ebenso Malv. mit Hinweisung auf 2 Sam. 23, 20 ipse percussit duos leones Moab (אֲרִאֵל — 1 Chron. 11, 22). Aehnlich Del., während Kn. bei gleicher Uebersetzung אַרְאֶלָּם liest nach dem Patronym. אראלי Gen. 46, 16. Num. 26, 17, wie denn auch 8 Handschriften אראלים bieten. Calm. und Drechs. erklären: ihr Ariel (noch anderes bei Drechs., Kn.).

Der Grund für die Trauer: V. 8: **„Verödet sind die Straßen, verschwunden ist der Wanderer des Weges, nutzlos gemacht der Vertrag; er hat Städte niedergeworfen, Menschen nicht geachtet."** Der assyrische Einfall macht das ganze Land unsicher; die Straßen und auch die kleineren Pfade entbehren des gewohnten Verkehrs; alles ist geflohen, hat sich zurückgezogen. Vergeblich war es, dem Assyrer Geschenke zu bringen und die geforderten

[1] Oder vielmehr אֶרְאֶה. So las auch der Syr. und Chald.

Summen zu bezahlen (4 Kön. 18, 14 u. f. f.), der Assyrer hält sich an kein Uebereinkommen; er fährt fort, Städte zu berennen, und was liegt ihm an Leben und Wohlfahrt der Juden? er hat nur Verachtung für sie (ähnl. Mald., Malv., For. u. a.). Der Inhalt selbst spricht dafür, daß die Rede mitten aus der assyrischen Bedrängniß stamme. Besonders hart sind bereits die Gegenden im Norden und der flache Küstenstrich zwischen Cäsarea und Joppe mitgenommen. So V. 9: **„Es trauert und schmachtet dahin das Land; beschämt steht der Libanon da und ist befleckt; Saron ist wie eine Wüste geworden; Basan und Karmel sind entlaubt."** Die allgemeine Charakteristik des mißhandelten Landes wird durch die Namhaftmachung der sonstigen Glanzpunkte und ihrer jetzigen Erniedrigung und Zertretung besonders gehoben. Saron omnis juxta Joppen Liddamque appellatur regio, in qua latissimi campi fertilesque tenduntur; Hier. Die Erwähnung von Saron stimmt auch gut zu dem assyrischen Heereszuge, vgl. 10, 28. — Dieser Zustand der Trauer ist ein beredtes Zeugniß der menschlichen Hilflosigkeit, aber auch ein mächtiger Ruf zum Herrn empor, daß er sein Land und Erbe nicht schutzlos dem Feinde preisgebe. Bis zum Gipfelpunkt der Noth will es der Herr kommen lassen; aber dann wird er mächtig helfend eingreifen. V. 10: **„Nun werde ich aufstehen, spricht der Herr, nun mich erheben, jetzt mich aufrichten!"** (Vgl. 30, 18; 33, 5. Ps. 11, 6.) Man beachte die dreimalige Emphase, um den festen Entschluß Gottes, die Zuversicht des Sieges auszusprechen und so im entscheidenden Augenblicke das Vertrauen zu stählen. Der Herr will sich den Feinden in seiner Größe und Majestät zeigen. Es folgt nun, was schon der mosaische Ruf besagt: surge Domine et dissipentur inimici tui . . Num. 10, 35 (Ps. 67, 2). V. 11: **„Gluth werdet ihr empfangen, Stroh gebären, und euer Grimm wird wie Feuer euch vertilgen."** Der Seher hat Gottes Wort verstanden und ruft siegesbewußt den Feinden zu: freilich stürmen sie auf Juda los, schwanger mit Gluth und Zorn und Rachelust; aber ihr Erfolg ist nichtig, sie rennen nur ins eigene Verderben: ihr Zornesfeuer wird nicht Jerusalem, sondern sie selbst verzehren; sie gehen im eigenen Zornesschnauben unter. Hebr. ist die Erfolglosigkeit des Anschlages gleich anfangs ausgedrückt: „ihr geht schwanger mit Heu". Malv.: conceptio est deliberatio, partus est executio operis. Assur richtet sich selbst für den Brand zu (vgl. 30, 33); gut For.: quaecunque aliis machinati estis, vobis pro fomentis perditionis vestrae inservient; ähnlich Men.

Lastete die feindliche Verwüstung so schwer und allseitig auf dem Lande und dessen Bewohnern (V. 8. 9), so empfahl es sich auch von selbst, bei der Vernichtung des Feindes etwas stehen zu bleiben, und sie in gläubiger Zuversicht ausführlich zu wiederholen. Daher klingt bekräftigend nach V. 12: **„Und sein werden die Völker, wie Asche aus dem Brande, wie Dornen, für das Feuer zusammengeschichtet, verbrannt werden."** Die stolze Machtentfaltung Assurs — ein Aschenhäufchen; sein Untergang so rasch, so unwiderstehlich, so gründlich, wie eben des Feuers Gluth mit den eigens zur Verbrennung gesammelten und zubereiteten Dornen aufräumt. Vgl. 10, 17; 30, 33. — Hebr. erunt populi combustiones calcis (For., Malv., Mald., Mar.) d. h. zu Kalk, zu Staub und Asche verbrannt, adusti lapides calcis in pulverem rediguntur, For.

Diese Gottesthat wird fern und nah gewaltigen Eindruck hervorrufen. Deßwegen wurde sie auch gewirkt. Gut For.: jam inducit propheta Deum facta sua magnificantem et quae bona consecuta sint ex perditione inimicorum ostendentem. Dazu leitet ein V. 13: **„Höret, ihr Fernen, was ich vollbracht, und erkennet, ihr Nahen, meine Stärke!“** Die Wirkung auf die Fernen berichtet uns 2 Par. 32, 23 multi etiam deferebant hostias et sacrificia Domino in Jerusalem et munera Ezechiae regi Juda, qui exaltatus est post haec coram cunctis gentibus. Das zweite Glied entfaltet sich im Folg. zuerst in Betreff der Sünder in Juda. V. 14: **„Bestürzt sind die Sünder in Sion; Angst ergreift die Heuchler. Wer wird von euch mit dem verzehrenden Feuer zusammenwohnen können, wer von euch zusammenwohnen mit ewigen Gluthen?“** Gott hat sich im Gerichte an Assur als verzehrendes Feuer gezeigt; seine Strafgerechtigkeit erschreckt die Sünder; daher weist sie der Prophet hin auf jenes für Assur bereitete Tophet, vgl. zu 30, 33, mit der ernsten Frage, ob sie dieses Loos theilen wollen, oder ob sie den untheokratischen Geist ablegend zum Herrn sich wenden wollen. Inwiefern mit dem Gerichte über Assur auch eines über die Sünder in Sion verbunden sei, vgl. zu 29, 20. 21. Während angesichts der Gerichte Gottes die Sünder ob des Schuldbewußtseins erzittern und beben (Hebr. fragen sie selbst in solcher Stimmung der Angst: wer wird uns weilen bei verzehrendem Feuer . .?), sind die Gerechten voll freudiger Zuversicht, des Schutzes Gottes und seines Segens gewiß. So V. 15, der hiemit zugleich als Antwort auf V. 14 zeigt, wie man den verzehrenden Strafgluthen zu entrinnen im Stande sei.

V. 15: **„Wer in Gerechtigkeit wandelt und Wahrheit redet, wer Gewinn aus Bedrückung verschmäht und seine Hände abwehrt vor jeder Bestechung, wer sein Ohr verstopft, um nicht von einer Bluthat zu hören, und seine Augen schließt, um nicht Böses zu sehen“**, — V. 16: **„der wird auf Höhen wohnen, Felsenvesten sind seine Hochburg; Brod ist ihm gegeben, seine Wasser sind unversieglich.“**

An der Spitze dieser an Ps. 14 und 23, 4 erinnernden Schilderung steht das inhaltsreiche ambulare in justitiis, d. h. die ganze Lebensführung nach den verschiedenen Anforderungen der Gerechtigkeit einrichten; das Folg. bringt hievon einzelne Seiten mit besonderer Berücksichtigung einiger früher getadelten Laster (vgl. 5, 8 u. f.; 29, 20; 32, 6). Betont wird die Grundlage des gesellschaftlichen Verkehres, die Wahrheitsliebe und Aufrichtigkeit der Rede; sodann die Pflichten der Gerechtigkeit, die jeden unrechten Gewinn verabscheut und jede Käuflichkeit und Bestechlichkeit entrüstet abweist, und endlich im Gegensatz zu 29, 20 qui vigilabant super iniquitatem, die emsige Sorge, von den Sinnen, von Ohr und Auge, alles was Reiz und Verführung zur Sünde bieten könnte, fern zu halten, die Sinne gegen die eindringende Gelegenheit und Anlockung im voraus sicherzustellen; audire sanguinem = consulentibus caedem aures praebere (Mar.). Lohn eines solchen Tugendlebens ist erstens Sicherheit, die in Weise der Psalmen (vgl. 17) als ein Wohnen in unzugänglichen Höhen, auf Felsenburgen geschildert ist; das Verderben kann nicht nahen, ein solcher ist gegen jeden Angriff geschützt; und zweitens Gottes Segen, der hier (entsprechend der Verwüstung V. 8. 9)

durch reichliche und ununterbrochene Gewährung der Lebensbedürfnisse versinnbildet ist; vgl. Ps. 33, 10 non est inopia timentibus eum. Für die nächste Zeit demnach die Verheißung: in obsidione neque cibus ei deerit neque potus (Mar., For.); aquae fideles = quae nunquam deficient, fallent, die Erwartung nicht täuschen.

c) V. 17—24.

So geborgen in der Trübsalszeit, werden diese die bessere Zukunft schauen. Zur Stärkung der Frommen, auch zur Einladung der von dem Bundesgotte Abgekehrten entwirft der Seher wiederum deren Bild, und zwar im Anschlusse an Früheres, aber auch dieses weiterführend. Der erste Satz lautet allgemein und zusammenfassend. V. 17: **„Den König in seinem Glanze werden seine Augen sehen, und das Land weithin schauen.“** Das erste Glied nimmt 32, 1 wieder auf, was man vgl. Gut auch Mar.: in obsidione rex erat squalidus, ea soluta assumet regium apparatum; und Malv., der trefflich auf 2 Par. 32, 23 als eine theilweise Erfüllung hinweist; ähnl. For. — Das Land ist wieder frei. Hebr. Land der Weiten: cernent spatiosam, amplissimam, — libere ac secure peregrinari poteris, quo fert animus, in terras multum distantes ab urbe (Mar. und Malv.). Die Drangsal ist wie ein schwerer Traum vorbei; man erinnert und freut sich dessen, indem man jene Epoche an seinem Geiste vorüberziehen läßt in dem behaglichen Gefühle: das ist glücklich vorbei. So V. 18: **„Dein Herz wird die Schreckenszeit erwägen. Wo ist der Weise? wo der Ausleger der Gesetzesworte, wo der Lehrer der Kleinen?“** Eine solche Erinnerung an überstandenes Leid ist angenehm, et haec olim meminisse juvabit. Diese Stimmung charakterisiren gut die Fragen; Hebr. ubi scriba? ubi ponderans? ubi describens (annotans) turres? (Mar. und Malv., Calm., numerator turrium For.) d. i. wie Mar. erläutert: tributorum rationes penes se habens, der bei der Tributerhebung die Controle führte (Del.), den Tribut bestimmte (Kn.) — wo der Wägende? der das Vollgewicht der geforderten Gold- und Silberleistungen prüfte; man denke an die von Sennacherib geforderte Abschlagszahlung 4 Reg. 18, 14 indixit itaque rex Assyriorum Ezechiae regi Judae 300 talenta argenti et 30 talenta auri; wo der Zähler der Thürme? Der Sinn dieses Gliedes ist nicht klar. Da die vorhergehenden Bestimmungen, und ebenso der folgende V. 19 auf die belästigenden Assyrer gehen, so ist auch dieses Glied darauf zu beziehen und daher die Erklärung: qui habet ex officio descripta oppida regionis, munitiones (For.) abzuweisen. Man kann im engen Anschlusse an die eben genannten Bestimmungen an den Umstand denken, daß bei Festsetzung des Tributes auf die vorhandenen Befestigungswerke besondere Rücksicht genommen wurde, wie es bei einer Brandschatzung ähnlich zu geben pflegt (Malv., Drechsl. neben anderen Auffassungen), oder, daß der Assyrer vorgeschrieben, wieviele Befestigungen geschleift werden müßten (Drechsl.), oder daß der recognoscirende Führer des Belagerungsheeres gemeint sei, der den Plan der zu erstürmenden Stadt aufgenommen habe (Calm., Kn., Del.). Als solche Fragen oder besser Ausrufe der freudig erregten Stimmung ist auch der Vulgatatext zu fassen. Im Commentar hat Hier.

statt litteratus, scriba, was ganz dem ספר entspricht. Der „Weise" ist ironisch zu nehmen — es sind jene weisen Rathgeber gemeint, die auf Aegyptens Hilfe hoffend so schmählich getäuscht wurden und daher völlig rathlos dem anbrechenden Unglück gegenüberstanden (vgl. 29, 14). Der Zusatz legis verba ist eine erklärende Glosse; der Ausdruck ist von den Falschlehrern zu verstehen, die das Volk mit eitlen Hoffnungen hinhielten und diese wohl auch durch falsche Anwendung wahrer Gottesworte nährten, wie es Sitte der falschen Propheten war (vgl. 29, 10). Die Uebersetzung doctor parvulorum ist wohl mit Malv. und Schegg darauf zurückzuführen, daß גדל im Pual großgezogen werden bedeutet, also הַמְגֻדָּלִים, statt der jetzigen Punktation gelesen wurde. LXX ὁ ἀριθμῶν τοὺς τρεφομένους μικρὸν καὶ μέγαν λαόν. Sinn: jetzt ist der Spott, mit dem diese Hochweisen früher den Propheten begeiferten (28, 9), verstummt, jetzt wäre ihnen ein Rathgeber schon nöthig. Die vermeintliche Weisheit ist zu Schanden geworden (vgl. 1 Kor. 1, 19). Die freudige Stimmung weilt noch ferner bei der Erinnerung an das Ueberstandene. Die Detailmalerei ist hier ganz psychologisch. V. 19: „**Das schamlos freche Volk siehst du nicht mehr, das Volk dumpfer Rede, so daß du die Redefertigkeit seiner Zunge nicht verstehen kannst, in der keine Weisheit ist.**" Die Anspielung auf 28, 11 ist klar. Der Feind, den man nicht einmal versteht, erscheint noch fürchterlicher. Dumpfe Rede, altus sermo ist dunkle, unverständliche Rede; sie ist nur ein volubilitas linguae, der man kein Verständniß abgewinnen kann. In quo gehört zu sermo (Sa), was besser zum Zusammenhange paßt, als wenn man es mit Mar., Men. auf das Volk bezieht. Hebr. „ein Volk von Tiefen der Lippe (= unergründlicher Sprache), unverständlich, stammelnd von Zunge ohne Verständniß". Eine fremde Sprache erscheint dem Unkundigen als dunkler, verworrener Klang.

Die Betrachtung wendet sich nun naturgemäß der Stadt selbst zu, zu deren Rettung der Herr Wunderbares gethan. Kein Wunder, daß jetzt die Brust schwillt von der freudigsten Zuversicht betreffs der Herrlichkeit und des Glanzes der gottbegnadigten Stadt, des Mittelpunktes der wahren Gottesverehrung und der ewigen Verheißungen. Daher V. 20: „**Blicke auf Sion, die Stadt unserer Festfeier; deine Augen werden Jerusalem schauen als eine reiche Stätte, als ein Zelt, das durchaus nicht abgebrochen werden kann; seine Pflöcke werden in Ewigkeit nicht herausgenommen, seine Seile alle reißen niemals.**" Die habitatio *opulenta* geht zurück auf 32, 9 und lehrt, wo wahre Sicherheit ist und worauf sie zu gründen. Es ist eben das Zelt Gottes, worin er seine Wohnung aufgeschlagen; so wegen des Tempels, der, an die Stelle des Bundeszeltes tretend, in Wahrheit das Zelt Gottes war, wo auch die Schechina sich niederließ (3 Kön. 8, 10). Auf diese Wohnstätte Gottes, wo Gott mit seinem Volke zusammenzukommen pflegt, spielt auch der hebr. Ausdruck קרית מועד an, der an den Namen für das Bundeszelt אהל מועד anklingt; daher gut Malv.: vocem tribui urbi propter templum et cultum in eo constitutum et ordinatum. Die Gedanken erinnern an Ps. 45. 47. Die hier betonte Unzerstörbarkeit ist nach Kap. 2 und 4 zu erklären. Die materielle Sionsburg mag zum Zeichen des Bundesbruches in Trümmer fallen (Mich. 3, 12), die an Sion geknüpfte Idee ist unvergänglich. Den Grund hiefür bringt V. 21: „**Denn dort allein ver-**

herrlicht sich unser Herr. — Eine Gegend der Ströme, sehr breite und weite Flüsse; nicht durchschneidet sie ein Ruderschiff, noch fährt durch selbe hin ein großes Kriegsschiff." Gott hat nun einmal seine Offenbarung und damit seine Verherrlichung unter den Menschen in Sion niedergelegt; Jerusalem soll die geistige Metropole der Völker werden (Ps. 86). Die Satzverbindung im Hebr. ist steigernd: immo, vielmehr, quin potius (Malv. II) istic nobis est magnificus — Jehova. In Folge davon ist Jerusalem gleich einer von mächtigen Strömen und breiten Flüssen umgebenen und geschützten Stadt. Derselbe Gedanke wird gewonnen, falls man diese Benennungen auf Gott selbst bezieht, der seiner Stadt anstatt der Ströme . . ist, sie wie ein breiter Strom schützend umgibt. So For., Malv., der gut bemerkt: quemadmodum Mesopotamia fluviis circumquaque firmata est . . et sicut Aegyptus Nilo in omnes partes diducto; sic Deus, immo valentius multo Ecclesiam firmaturus est et futurus pro rivo amplissimo, ut sit Ecclesia extra omnem teli jactum; ähnl. Kn., Drechs. — Durch diesen Schutz erweist sich der Herr als „Herrlicher". Das Gemälde dieser um Jerusalem gezogenen unüberwindlichen Schutzwehr wird noch gesteigert: kein Schiff, kein Kriegsschiff kann es wagen, da einzudringen. Unzugänglich sein für feindliche Schiffe trägt zur Sicherheit der Stadt bei; so Mar., und Malv. bemerkt: non perferet rem ullam adversantem, sed potius judicio suo perdet et immerget, sicut olim Aegyptios. Gut erörtert For.: significat apud Jerusalem ingentes aquarum gurgites . . . aquarum molem illam neque parva neque magna navigia transire poterunt, ut quam inexpugnabilis sit intelligas. Illam enim insulam satis tutam ab hostibus diceres, quae circum se mare adeo tempestuosum haberet, per quod naves navigare non possent. Versu autem sequenti quae sit haec aquarum moles explicatur; ähnl. Calm. Und der Grund? Darauf antwortet V. 22: **„Denn der Herr ist unser Richter, der Herr unser Gesetzgeber, der Herr unser König; er selbst wird uns erretten."** Ein jubelnder Zuruf des Glaubens und des Vertrauens! Der Herr ist seinem Volke alles; was je in der Periode der Richter und Gesetzgeber (vgl. Deut. 33, 21. Jud. 5, 14) und Könige durch diese geleistet worden zur Rettung und Erhöhung des Volkes, das und noch mehr leistet ihnen der Herr. Der Seher spricht diese Zuversicht so innig und warm aus, weil er sie in die Herzen seiner Zuhörer hinübergießen will. Als Richter nimmt der Herr die Sache seines Volkes wahr: qui jus nostrum nobis servat et administrat, atque causam nostram agit, Malv. Als Gesetzgeber wird er gleichfalls für seine geistige Schöpfung, für die Realisirung seines Ideals, eintreten; als König kann ihm sein Volk und dessen Glanz nur theuer sein — ebensoviele und inhaltsreiche Titel der zu erwartenden Hilfe. Omne genus regiminis Deo in suos tribuit propheta (For.). In Betreff des Folgenden hängt der Gedankengang davon ab, wer der Angeredete sei.

V. 23: **„Schlaff hängen deine Taue und sie halten nicht Stand; also wird dein Mastbaum sein, daß du keine Flagge ausbreiten kannst. Dann theilt man Beute reichsten Gewinnes; selbst Lahme erbeuten Beute."**

Die meisten Ausleger (Mald., For., Malv., Sa, Mar., Men., Calm., Schegg, Kn., Gei.) beziehen die Anrede auf Assur, das nun im Anschluß an

V. 21 als Schiff gedacht sei und Jerusalems schützenden Strom überfahren wolle. Hebr. „sie halten nicht fest das Gestell ihres Mastes“, d. h. den sogen. Ständer, den Querbalken, in welchem der Mast eingefügt war; einen Wechsel des Subjektes mit Drechs. anzunehmen (die Mannschaft befestigte nicht . .) ist unnöthig; „hatten nicht ausgebreitet eine Fahne“, eine Flagge, d. h. dienen nicht zur Aufrichtung einer Flaggenstange und Entfaltung einer Fahne (Kn.); signum mag das sogen. Schiffszeichen ἐπίσημον sein, eine Fahne oder ein Segel mit hineingestickten Emblemen und Abzeichen (Drechs., Del., Winer s. v. Schiffe; — Ges., Ew. u. a. verstehen einfach Segel überhaupt). Assurs Macht wäre also ungefähr einem Wracke gleich, ein Spiel der Wellen, ohne Mast, ohne feste Aufrichtung der Segel. Allerdings so ist Assurs Macht nach der Niederlage. Ob aber der Seher das hier hervorheben will? und woher die plötzliche, unvermittelte Anrede an Assur, da doch von V. 13 an alle Anreden sich auf Jerusalem und das Volk des Herrn beziehen?

Daher ist mit Cyrill., Theod., Euseb., Hier., Sanchez, a Lap., Tir., Drechs., Del. die Anrede auf Jerusalem zu beziehen, das hier allein dem Seher so vorschwebt, daß eine direkte Anrede ganz selbstverständlich sich aus seiner lebhaften Anschauung heraus entwickelt. Angelangt nämlich an dem Schluß der Gedankenreihe, rekapitulirt der Prophet gerade wie oben 33, 19 den Kerninhalt, indem er aus der beseligenden Zukunft den Blick zur Gegenwart zurückwendet. Jetzt freilich ist Jerusalem schwach, ohnmächtig! wie weit entfernt von dem betrachteten Ideal! aber — und darauf kommt es dem Seher vor allem an — trotz dieser Ohnmacht wird man reichste Beute theilen; immer wieder will er den Sieg als eine Gottesthat hinstellen, damit man auf Gott allein vertraue, Aegyptens Bündniß aufgebe, in der Zeit der äußersten Noth (vgl. 29, 4) nicht verzage, sondern flehe, wie Ezechias wirklich in der Stunde der Prüfung betete (37, 3. 4). So liegt in der Gedankenreihe zugleich ein wirkungsvoller Gegensatz, wie er zur klaren Hervorhebung des Kernpunktes am Schlusse der längeren Ausführung nicht besser gewünscht werden kann. „Selbst Lahme . .“ so leicht macht ihnen der Herr den Sieg; und so wenig tragen sie selbst dazu bei; vgl. 33, 4. — Während Assurs Heer vernichtet wird, erfreuen sich die Bewohner Sions neuer Lebenskraft. V. 24: **„Und nicht wird ein Bewohner sprechen: ich bin schwach. Von dem Volke, das darin wohnt, wird die Schuld hinweggenommen.“** Sions sittliche Läuterung ist Zweck der Heimsuchung. Die Katastrophe hat, wie die früheren Reden andeuten, die Sünder theils hinweggerafft, theils gebessert; König und Volk haben in Buße und Demuth Sühne geleistet für die untheokratische Politik, der Gnadenakt der Errettung ist das Unterpfand, daß der Herr sich gnädig seinem Volke zugewendet. Die Kraft Jerusalems besteht — das spricht zum Schlusse die unmittelbare Zusammenstellung der zwei Gedanken aus — in der Freiheit von Schuld. Ist das Volk seinem Gotte treu, so wird es nie sprechen müssen: ich bin schwach. Bedeutungsvoll steht gerade das geistige Gut am Ende: die Vergebung, die Entsündigung. Juda soll es wissen, daß alle Veranstaltungen und Gnaden Gottes auf diese Spitze hinauslaufen, daß im Wechsel der Zeiten und Ereignisse der eine unverlierbare Mittelpunkt die geistige Erlösung sei. Mit diesem Hinweise hat Isaias auch die Brücke geschlagen zum folgenden Abschnitte, Kap. 34 und 35.

Die beiden Kapitel 34 und 35 bilden einen wirkungsvollen Gegensatz und schließen sich dadurch höchst passend und psychologisch einflußreich an das bisher Abgehandelte an. Wie durch einen letzten, alles zusammenfassenden Versuch will der Seher die Herzen seiner Zuhörer für Gott erobern — deßwegen stellt er ihnen in großen Zügen Gottes Gericht dar, das Vernichtung, Verwüstung und schauerlichste Oede bringt: das ist das Loos derer, die ihren Gott verlassen. Diesem gegenüber leuchtet dann in Kap. 35 das Heil auf, die Freude und Wonne, jene Seligkeit, an der die Natur theilnimmt und die in ein ewiges Glück sich verklärt: das ist das Loos derer, die sich an ihren Gott hingeben; Juda steht vor dieser Alternative; was wird es wählen? Der unwiderstehliche Zug des menschlichen Herzens geht ja nach Glück und Freude; es bangt vor dem Leid und der dunklen Nacht des Zorngerichtes. Das ist der letzte Hebel, den Isaias ansetzt; er weist in poetisch kräftiger und zur Einbildungskraft und den Sinnen redender, daher bilderreicher Sprache auf den schließlichen Ausgang hin, zu dem der Unglaube und zu dem der Glaube führt.

Beachtet man den Zusammenhang und das äußerst Wirksame dieser Gegenüberstellung und den psychologischen Eindruck, den beide Kapitel nach dem Vorhergehenden machen müssen, so ist ein Zweifel an der Echtheit dieser beiden Kapitel unmöglich. Schon an und für sich ist der poetische Gedanke, den diese beiden Kapitel hier zum Ausdruck bringen, viel zu erhaben, ihre Stellung viel zu nachdrucksvoll, als daß ein solcher Meistergriff die Hand eines Interpolators verriethe. Freilich die rationalistische Schrifterklärung (Ges., de Wette, Ew., Kn., Hitz. u. a.) ist bemüht, auch hier allen Zusammenhang zuerst zu zerstören, um dann die vereinzelten aus dem Gefüge des Ganzen herausgebrochenen Trümmer und Stücke desto leichter nach Wunsch an andere vertheilen zu können. Diesem kritischen Auflösungsprocesse steht hier aber schon die Thatsache entgegen, daß die Propheten Jeremias (25, 31 u. f.; 46, 10; 50, 27 u. a.) und Sophonias (1, 7. 8; 2, 14) eine Abhängigkeit von unserm Kap. 34 bekunden und damit Zeugen sind für dessen Alter, und so indirekt für dessen Echtheit (vgl. Del. u. o. Einl. S. 31).

7. Das Unheil des Unglaubens.

Kap. 34 schildert das Gericht und Ende des Unglaubens, die Rache und Strafe des Herrn. Gottes Zorn trifft und tödtet die Völker; vor ihm zergeht in Ohnmacht Erde und Himmel (V. 2—4). Nach dieser allgemeinen Ankündigung malt der Seher speziell am Gottesfeinde Edom die Schrecken seines Gerichtes: das Volk wird hingemordet (V. 5—8), das Land der schauervollsten Oede und Verwüstung preisgegeben (9—16). Das letztere Moment wird in Absicht auf die zu erzielende Wirkung und den Gegensatz zu Kap. 35 ausführlich dargestellt.

a) V. 1—8.

Die Wichtigkeit betonend und die Aufmerksamkeit anregend beginnt der Prophet: V. 1: **„Kommt herzu, ihr Völker, und höret, und ihr Nationen, merket auf! Es höre die Erde und ihre Fülle, der Erdkreis und all sein Sprossen!“**

Weil das Motiv der Rede der Fluch und das Heil ist, das aus der jeweiligen Stellung sich für den Einzelnen ergibt, beides aber auf die messianische Vollendung hinzielt, die ihrer Natur nach eine alle umfassende und selbst die Natur verklärende ist, ergeht die Anrede an alle: an die Völker, und sogar an die Erde und an alles, was sie erfüllt und was auf ihr keimt und sproßt. Die Natur wird auch beim Gerichte in Mitleidenschaft gezogen. Die feierliche Aufforderung selbst erschließt schon eine großartige Scene; ähnlich wie 1, 2. — Die Allgemeinheit hebt hervor, daß ein Gesetz, ein unentfliehbares, für alle gelte. Dadurch wird die speziell für Juda zu gewinnende Lehre um so gewichtvoller. Alles soll hören, weil alles dabei betheiligt ist. Obwohl nun zunächst das Gericht folgt, so muß doch V. 1 auch mit auf die Ankündigung des Heiles (35. Kap.) bezogen werden, da beides innig zusammengehört, und die Völker, eben weil sie Acht haben sollen, noch nicht als dem Gerichte verfallen betrachtet werden, sondern als solche, die aufgefordert werden, ihre Wahl zu treffen. Vers 1 ist Einleitung zu der einen beide Kapitel umfassenden Rede.

V. 2: **„Denn der Grimm des Herrn ergeht über alle Völker und sein Zorn über all' ihre Kriegsmacht; er tödtet sie und gibt sie hin zur Tödtung."** Es ist der so oft wiederkehrende Gedanke, der aber bei Juda's Lage nicht genug eingeschärft werden konnte, daß alle gottwidrige Macht, und wenn sie noch so prunkvoll sich spreizt, von Gott mit Leichtigkeit über den Haufen geworfen wird. — Hebr. „er hat sie gebannt", d. h. dem Verderben und dem Fluche überantwortet, was dann durch die Hingabe zur Schlachtung erklärt wird. Und was erübrigt von dem Weltpomp? Darauf antwortet V. 3: **„Ihre Erschlagenen werden hingeworfen, und von ihren Leichen steigt Gestank auf, und es zergehen die Berge von ihrem Blute."** Ekelhafte Leichen und Verwesungsgeruch: das ist das Ende des gottwidrigen Prunkes; zugleich eine Steigerung zu V. 2. — Gottes Strafmacht versinnbildet sich in dem Umfang der Hinschlachtung, die so groß ist, daß die Berge gewissermaßen von diesen Blutströmen aufgelöst und weggespült werden. Malv.: hyperbole elegantissima optime exprimens severitatem judiciorum Dei. Nicht bloß die Grundfesten der Erde, die Berge, zergehen, auch die Himmel schwinden dahin. So erreicht die Idee des Gerichtes ihre Höhe, gerade wie uns das Weltgericht im N. T. entgegentritt (Matth. 24, 29. 2 Petr. 3, 10 u. a.).

V. 4: **„Und es zergeht das ganze Himmelsheer, und zusammengerollt wie ein Buch werden die Himmel; und all ihr Heer fällt dahin, wie ein Blatt abfällt vom Weinstock und Feigenbaum."** Das neutestamentliche virtutes coelorum commovebuntur haben wir hier in sinnfälliger Ausführung: zuerst im Allgemeinen die Auflösung (vgl. coeli magno impetu transient 2 Petr. 3, 10); dann in doppeltem Bilde zur Veranschaulichung der göttlichen Macht die Leichtigkeit, womit das Universum in diesen Proceß eingeführt wird: wie man eine ausgebreitete Buchrolle zusammenrollt, so leicht, so rasch, macht der Herr die unermeßlich hingebreiteten Himmel verschwinden; oder besser, so leicht verändert er sie, führt sie der neuen Existenzweise entgegen. Der ganze Himmelsschmuck, das Sternenheer, welkt dahin und fällt ab, wie ein welkes, abgelebtes Blatt. Welche Idee von Gottes Macht und Zornhauch! Mit Recht sehen hier die Väter (z. B. Cyr., Euseb., Hier.,

Theod.) und die meisten Erklärer das allgemeine Weltgericht, als den Abschluß und die Summe der einzelnen Gottesgerichte in der Geschichte geschildert. Der Uebergang entspricht, wie schon Procopius anmerkt, dem bereits oben Kap. 24 dagewesenen. Soll ja der Gedanke des unwiderstehlichen Weltenrichters die Zuhörer des Propheten dazu vermögen, daß sie von allem irdischen Vertrauen ablassend sich ganz an Gottes Pläne und Absichten hingeben.

Dieser Zweck enthält auch die Ueberleitung zum folgenden speziellen Gericht über Edom. Hier wird zunächst die allgemeine Idee des Gerichtes konkret und plastisch gegeben und an Edoms Beispiel gezeigt, wohin das Widerstreben gegen Gott führt. Das ist zugleich eine mächtige Warnung für Juda, ja nicht seinem Erbfeinde Edom in gottwidriger Gesinnung gleichen zu wollen. Edom wird von Juda verabscheut; wohlan, Juda werfe auch alle Geistesgemeinschaft der Rebellion gegen Gott ab. Und von diesem Gesichtspunkte aus kann man mit Sanchez, a Lap., Men. Edom überhaupt als Bild und Typus der Gottesfeinde betrachten.

V. 5: **„Denn trunken ist im Himmel mein Schwert; siehe, es fährt hernieder auf Idumäa, und auf das Volk meiner Schlachtung zum Gerichte."**

Das Schwert ist Symbol der göttlichen Strafgerechtigkeit (Mald., Sa, Tir.), es ist trunken im Himmel, nicht von dem bereits an anderen Völkern vergossenen Blute (Kn., Schegg), auch nicht, weil Gottes Strafe sich bereits nach V. 4 an dem Himmel vollzogen habe (ultione in ipso coelo grassante, Men., a Lap., Calm., Tir.), denn eine solche Gedankenabfolge ist mit dem Folgenden unvereinbar, sondern, wie Sa bemerkt, es ist trunken furore Domini, d. h. Gottes Gerechtigkeit, die von den Gräueln so oft schon zur Rache herausgefordert wurde, fühlt sich, menschlich gesprochen, mächtig gedrängt, Strafvergeltung zu üben. In diesem Sinne glossirt Mald. richtig: decretum in coelo constitutum (ähnl. Mar., Malv.). Hebr. „auf das Volk meines Bannes" wie V. 2. Der Zusatz geht auf Edom; grundlos will ihn Drechs. ganz allgemein fassen; er enthält die Grundangabe für Gottes Strafgericht.

Indem nun der Seher das vom Geiste der Gerechtigkeit gleichsam beseelte Schwert auf Edom herabfahren sieht, stellt sich ihm alsbald die Verheerung dar, welche es anrichtet; daher die Schilderung V. 6: **„Das Schwert des Herrn ist voll Blut, gesättigt von Fett, vom Blute der Lämmer und Böcke, vom Blute der feistesten Widder; denn ein Opfer des Herrn ist in Bosra und eine große Hinschlachtung im Lande Edom."** Edoms Volk, als Bann dem Herrn verfallen (vgl. 3 Kön. 20, 42), ist somit ein Opfer für Gottes Zorn und daher hier als Opferheerde gedacht. Die bildlich lebhafte Auffassung theilt dem vertilgenden Schwerte sonst einen Mund, ein devorare, bibere zu (1, 20. Jer. 46, 10. Osee 11, 6. — Deut. 32, 42 auch inebriabo sagittas meas); hier füllt es sich an und sättigt sich, d. h. alle Klassen der Bevölkerung Edoms, Hohe und Niedere, werden hingerafft. Das edomitische Bosra ist wohl das heutige Busaireh im Edomitergebirg (in Dschebal), auf einer Anhöhe gelegen; jetzt nur ein kleines Dorf, muß es damals, worauf auch die Ruinen noch hinweisen, eine bedeutende Stadt, ein Hauptpunkt in Edom gewesen sein (vgl. Winer s. v.). Die Allgemeinheit des Gerichtes, dem auch die Mächtigsten verfallen, betont noch V. 7: **„Und es stürzen mit ihnen Einhörner und Stiere mit den Mächtigen, und trunken wird ihr**

Land vom Blute und ihr Boden vom Fette der Feisten." Das hebr. ראמים, רים gibt die Vulgata verschieden: rhinoceros (Job 39, 9. 10. Num. 23, 22. Deut. 33, 17), hier und in den Psalmen (21, 22; 28, 6; 91, 11) mit unicornis, wie LXX μονόκερως. Die heute gewöhnliche Erklärung deutet das Wort vom bos bubalus, Büffel, während andere eine Gazellenart, den Oryx der Alten verstehen wollen (so auch Drechs. nach Winer, Rosenm. u. a.). Darnach im Hebr. „und es stürzen Büffel mit jenen hin und Farren sammt Stieren". Die Deutung der einzelnen Thierarten: agni populum significant, hirci proceres, arietes magistratus, unicornes reges u. s. f. bei Mar., Sa, und ähnlich bei Grotius, ist in dieser Weise überflüssig und wenig geschmackvoll; besser Men.: nulli aetati, sexui aut gradui parcet hostilis gladius, sed in omnes promiscue desaeviet; es soll nur der Gedanke des allgemeinen und alle, auch die Edlen und Vornehmen, erfassenden Gerichtes versinnbildet werden (so Mald., Malv., Schegg, Del. u. a.), dessen Umfang und Ausdehnung auch die beigefügten Bestimmungen bezeichnen, indem das Land reichlich von Blut und Fett getränkt wird. Und damit man die Bedeutung der Schilderung nicht aus den Augen verliere, bringt V. 8 den höheren religiösen Hinweis, auf dessen richtige Erfassung es dem Seher vor allem ankommt. Daher V. 8: **„Denn es ist der Tag der Rache des Herrn, das Jahr der Vergeltungen, des Gerichtes zu Sions Gunsten."** So, um alle Zweideutigkeit zu meiden, anstatt „des Gerichtes für Sion"; nach dem Hebr. „zu rechten für Sion" ut jus reddatur Sioni, quae multas passa est injurias (Mald., Sa, Malv., Men., Tir.). Gott züchtigt Sions Feinde und so vertritt er wirksam Sions Sache, die Sache und die Idee der Theokratie. Hiemit ist der für Isaias' Zweck hier belangreiche Gedanke gegeben, daß die Gerichte Gottes gegen die Feinde der Theokratie gerichtet sind, eben gegen jene, die Gottes Plänen in Betreff Sions sich widersetzen; und so trifft die Motivirung auch die untheokratisch Gesinnten unter den Juden.

b) V. 9—17.

Nach Fixirung dieses Gesichtspunktes fließt nun die Schilderung voran, zeigend, mit welchem Fluche sich dieser Tag der Rache, diese Zeit der Vergeltungen, auf das gottfeindliche Land legen werde. V. 9: **„Und es wandeln sich seine Ströme in Pech, und sein Boden in Schwefel und sein Land wird zu brennendem Pech."** Anstatt der Segenspende des befruchtenden Wassers und des erträgnißreichen Bodens — ein Bild grauenvoller Verfluchung; gut Mald.: alludit ad eversionem Sodomae et Gomorrhae; was bei der Nähe Edoms und des todten Meeres um so leichter die Wahl der Ausdrücke erklärt (ähnl. a Lap., Tir., Gord., Del., Kn.). Steigernd fährt V. 10 fort: **„Tag und Nacht wird es nicht erlöschen, ewig steigt sein Rauch empor, von Geschlecht zu Geschlecht wird es wüste bleiben, in die Ewigkeiten der Ewigkeiten wird Niemand es durchwandern."** Vierfach markirt ist der bleibende Fluch ausgedrückt: ewiger Brand und ewige Wüstenei. Diese so scharfe Betonung der ewigen Dauer ist ein weiterer Beleg, daß der Seher über dem Einzelgericht an Edom nicht das allgemeine aus den Augen läßt, oder daß vielmehr das Einzelgericht nur eine Illustra-

tion des allgemeinen sein soll. In Bildern, welche die Sinne mächtig treffen, zeichnet er das schließliche Loos der Gottesfeindschaft. Der **Brand** ist aufzufassen, wie 30, 33; 33, 14. Was von ihm nicht ergriffen wird, fällt der ödesten Wildniß anheim. Dieß wird im Folgenden noch genauer und sinnenfälliger beschrieben.

V. 11: **„Und Pelikan und Igel nehmen es in Besitz; Ibis (hebr. Uhu) und Rabe hausen daselbst; und man spannt darüber die Meßschnur aus, um es zu vernichten, und das Senkblei, um es zu veröden."** Nur Thiere, die auch sonst als Bewohner der Einsamkeit und sumpfiger Wüsteneien vorkommen (14, 23. Soph. 2, 14. Ps. 101, 7. 3 Kön. 17, 6) sind genannt, ut doceat, impiorum regionem in summam solitudinem redigendam (Mald.). Hebr. „er (der Herr) spannt aus die Meßschnur der Oede, und Steine (Senkblei) der Leere", d. h. er handhabt (נטה ist wie extendetur Zeugma) die Meßschnur des **Tohu** und das Senkblei des **Bohu**, er bringt das Land ganz genau, wie nach allen Regeln voller Zerstörung und mit vollem Bedacht und Willen in den Zustand einer chaotischen Auflösung und Verwüstung (vgl. Gen. 1, 2). Meßschnur und Senkblei sind Instrumente des Baumeisters, der regelrecht und planvoll baut; ihre Anwendung beim Zerstören ist an sich ein Paradoxon, das aber in markirter Weise die gewollte und totale Zerstörung, das genau dem Boden Gleichmachen, besagt. Nicht unrichtig Mar.: per *regulam* industriam et artificium intellige ad diruendum; gut Malv.: desolabit eam et evertet ad lineam, funiculum et filum, hoc est summo judicio et quam regulatissime; noch genauer gibt a Lap. die Idee des **Nivellirens**: erit quasi linea fabrilis in terra extensa, ut juxta eam plane desoletur, radatur et solo aequetur; ähnl. For. Drechs. — zum Ausdrucke vgl. Amos 7, 7. 4 Kön. 21, 13 und oben 28, 17. Klagel. 2, 8. Weiter ab liegt der Gedanke: omnem punitionis modum quasi perpendiculo aut amussi dirigit (a Lap., Men.). Um das Bild der Verödung zu vervollständigen und durch den Hinweis auf einstige Größe (vgl. Gen. 36, 31) hervorzuheben, folgt nun, was aus Edoms altem Reich und Reichsfürsten (V. 12) und was aus seinen Palästen und Festungen (V. 13 u. f.) werden soll.

V. 12: **„Seine Edlen sind nicht mehr daselbst; sie rufen sehr nach einem Könige, und alle seine Fürsten werden zu nichte."** Der schwierige Vers ist nach der Vulg. zu erklären: die Vornehmen Edoms sind aus dem Lande vertrieben, sie entbehren eines kräftigenden Haltpunktes, eines Königs, der die Zerstreuten sammelte und so dem Reiche und Volke eine neue Existenz gäbe; sie sehnen sich nach einem solchen Könige, aber vergebens — so wohl am besten a Lap., Tir.: optabunt miseri tunc ducem aliquem et principem qui rebus afflictis succurrat, Sa — aber vergebens; denn alle Fürsten Edoms sind ein reines Nichts geworden, sind theils gefallen, theils aller Mittel und Hilfe beraubt. Eine andere Erklärung: bisher frei, müssen sie jetzt einen (fremden) König, einen Tyrannen anerkennen (Schegg, Men. supplices regem Nabuchodonosor invocabunt), scheint weniger zu der hier vorwaltenden Idee der Auflösung und Zerstörung Edoms zu passen; außerdem schließt sich erstere Auslegung ungezwungen an den Sinn des Hebr. an; dieses gibt man entweder: „seine Edlen — da ist keiner, den man zum

Königthum beriefe" (Rosenm., Hitz., Umbr.), oder: „seine Edlen — da sind keine, die ein Königthum ausriefen; da gibts kein Königthum mehr, das sie ausriefen" (Malv., Ges., Drechs., Del., Kn.); und der Grund ist, weil alle Großen untergehen. Edom war wohl auf seinen uralten Adel (Gen. 36, 31 u. f. 40—43) stolz; ob aus den Worten des Sehers erhelle, daß Edom, wie die Meisten annehmen (vgl. Drechs., Kn., Del.), eine Art Wahlreich gewesen, in dem der Aristokratie das Recht der Königswahl zugestanden, muß wohl dahingestellt bleiben, denn das Königthum ausrufen und den Erwählten feierlich proklamiren scheint nicht zweifellos identisch zu sein. „Wiederum ist er bestrebt, uns auf andere Weise das Bild der Wüstenei vorzuführen", bemerkt Cyrill zu V. 13: **„Und es schießen auf in seinen Häusern Dornen und Nesseln, und Dorngestrüpp in seinen Festungen; es wird zum Lager für Drachen und zur Weide für Strauße."** Der Vers schließt sich eng an den vorhergehenden an und bringt den Niedergang des Adels und den Ruin seiner Prunk- und Schutzbauten zum vollen Ausdruck, deren Stelle nun Lager- und Weideplätze wilder Thiere der Einöde einnehmen, vgl. 13, 21. — signa sunt, schreibt Hier. extremae solitudinis. Dieses Gemälde setzt sich fort in V. 14: **„Und Dämonen und Ungethüme begegnen sich da, Zottige heulen einander zu; dort hat sich das Nachtgespenst gelagert und seine Ruhe gefunden."** V. 15: **„Dort hat der Igel seine Höhle und pflegt seine Jungen, und wühlt umher und hegt sie in ihrem Schatten; da versammeln sich die Falken zu einander."** Die hebr. Thiernamen hat Hier. frei übersetzt, auch mit Abweichung von 13, 21 und Jer. 50, 39. Er bemerkt an unserer Stelle: et occurrent sibi in ea, juxta LXX diversa daemonum phantasmata, sive ut omnes alii juxta Hebraicum transtulerunt, Siim (ציים) et Jim (איים)[1] onocentauri et pilosi et lamia, quae Gentilium fabulae et poetarum figmenta describunt. ... illuc congregari milvos, rapacissimam avem, .. sive ut LXX transtulerunt cervos ... lamia Hebraice dicitur Lilith et a solo Symmacho translata est lamia, quam quidam Hebraeorum ἐριννὺν i. e. furiam suspicantur. Hebr. „Steppenthiere stoßen auf Schakale" .. und V. 15: „dorthin nistet die Pfeilschlange (קִפּוֹז geben die alten Uebersetzungen — LXX, Targ., Vulg., Syr. — als wäre es identisch mit קִפֹּד ericius, wozu aber hier die gegebene Beschreibung nicht paßt), und legt und brütet aus und hegt in ihrem Schatten, da versammeln sich Geier, einer zum andern". Die verschiedenen Muthmaßungen der älteren Erkl. vgl. bei Malv. Die Uebersetzung „Pfeilschlange, Springschlange" ist nur aus der Etymologie des Wortes sich zusammenziehen, zum Springen ausholen erschlossen; „ἀκοντίας, anguis jaculus Linn. eine kleine Schlangenart, die in Afrika und Arabien zu Hause ist (Lucan. 6, 677; 9, 822) und sich von Bäumen oder sonst aus einem Hinterhalte pfeilschnell auf Menschen oder Thiere zuschnellt. Aelian. hist. anim. 8, 13." Ges. — Die Fabeleien der späteren Rabbiner über Lilith gehören nicht hieher; ihrer erwähnen Malv., Ges. u. a.

Edom, eine schauerliche Oede, ein Tummelplatz wilder Thiere und wohl

---

[1] 13, 21 und Jer. 50, 39 übersetzt er ersteres Wort dracones; letzteres 13, 21 ululae, aber Jer. 50, 39 fauni ficarii.

auch böser Geister, so von Gottes Fluch getroffen — dieses Bild soll tief ihnen in der Seele haften, und die bevorstehende Verwüstung Edoms möge ihnen ein warnendes Beispiel sein, wohin das widergöttliche Streben nothwendig mündet. Das will Isaias seinen Hörern einprägen und darum macht er jetzt gewissermaßen Halt und reflektirt selbst mit und vor seinen Zuhörern, indem er sie auffordert: V. 16: **„Forschet emsig im Buche des Herrn und leset, nicht eines von jenen Dingen fehlt, keines vermißt das andere, denn was aus meinem Munde kommt, hat Jener befohlen und sein Geist selber hat es zusammengebracht.“** V. 17: **„Er selbst hat ihnen das Loos geworfen, und seine Hand es ihnen zum Maßantheil gegeben; auf ewig werden sie es inne haben und von Geschlecht zu Geschlecht darin hausen.“**

Was er mündlich verkündet, legt er zum bleibenden Zeugniß auch in sein Weissagungsbuch nieder, das eben, weil es Gottes Aussprüche und Aufträge enthält und auf Gottes Gebot abgefaßt ist, das „Buch des Herrn“ ist. Hier ist auch ausdrücklich angegeben, welches der Zweck der schriftlichen Abfassung der Weissagungen sei; sie dient den Zeitgenossen und den späteren Geschlechtern; jenen als Zeichen der Zuversicht und zweifellosen Gewißheit von Seiten des Propheten, diesen als augenscheinlicher Beweis der gottverkündeten, weil pünktlich eingetretenen Ereignisse — beiden zugleich als Maßstab und Richtschnur zum richtigen Urtheile über ihre Gegenwart und über Gottes Normen. Mit dieser Sicherheit aber kann der Prophet sprechen, weil er weiß, daß er nur Gottes Wort und Befehl verkünde, und daß Gottes allmächtiger belebender Hauch seinen Worten Gestalt, Leben und Wirklichkeit verleihen werde. Dieser Gott hat nun für Edom das oben entwickelte Loos bestimmt, indem er es jenen Thieren bestimmte, hat ihm, als dem Feinde und Widersacher Gottes, jene Verödung dadurch zugetheilt und damit im Bilde den Antheil derer gezeichnet, die sich von Gott trennen. So fügt der Seher eine gewichtvolle Bestätigung der Drohweissagung bei, die geeignet ist, zum Nachdenken aufzufordern, ob nicht die Zuhörer in sich selbst eine Wahlverwandtschaft mit Edom entdecken. Das Ziel und das Elend, bei dem der Unglaube schließlich anlangt, soll recht scharf und klar vor ihnen stehen.

Grundlos und das Moment der Einschärfung verkennend will Kn. zu V. 16 den Text ändern „nach der Zahl ruft ihnen Jehovah“, was nach dem Vorhergehenden ebenso matt und selbstverständlich als überflüssig ist. Die Vulg. gibt in 16 b den Sinn getreu wieder; mit emphatischer Kürze im Hebr. „denn mein Mund — er hat es geboten, und sein Hauch — er hat sie zusammengebracht“ [1]. Die Ausdrücke „Loos, zutheilen nach der Meßschnur“ enthalten von selbst eine klare Hinweisung, welches Loos und Erbtheil sich jene erwerben, die den Gott, der ihr Antheil und Erbe sein will, verschmähen. — Zur Sache und wie die ewige Oede zunächst aufgefaßt sein will, vgl. Mal. 1, 4; gut Malv.: ex quo semel Deus regiones istas feris habitandas assignaverit, nunquam desinet maledictio eis regionibus pronuntiata: assignationem autem propheta figurat duobus modis, sorte

---

[1] Kennicott führt aus einer Boblej. Handschrift (461) die klarere Leseart an: כי פי יהוה. Dissertation the second, Oxford 1759, p. 330. Dann „denn der Mund des Herrn — er hat es geboten. . .“

et funibus, qui modi tunc in usu erant, ut terra tribubus sorte et agri funibus in familias distributi sunt; Num. 26, 55 et Jos. 18.

8. Das Heil des Glaubens.

Unvermittelt, aber um so kräftiger, tritt nun in Kap. 35 dem Fluche der Untreue und des Abfalles von Gott das beseligende Heil des Glaubens gegenüber: statt schauerlicher Wildniß — ein wonniger Paradiesesgarten! Schon der Gegensatz, sodann der krönende Abschluß früherer Andeutungen erfordert es, daß hier die Idee des Heiles in ihrer ganzen reichen Fülle aufglänze, wie sie sich in der irdischen Periode des messianischen Reiches nur theilweise, ganz und in hehrster Vollendung erst in der seligen Ewigkeit verwirklichen wird.

Die nähere Art der Ausführung ist durch das Vorhergehende bedingt. Wie nämlich der Zorn Gottes das Land in eine Wüste verwandelt und dessen Bewohner theils tödtet, theils zerstreut (Kap. 34), so erscheint nun im Gegenbild das Heil Gottes als eine Umgestaltung der Oede in wonnereichen Garten, als eine Aufrichtung, Heilung und ewige Beseligung der früher Leidenden und Unterdrückten. Diese Darstellung des dem Heil vorhergehenden Zustandes ist nicht bloß deßwegen geboten oder zulässig, damit das Heil als Gotteswerk erscheine, zu dessen Segen sich der Mensch aus sich selbst nicht emporarbeiten könne, sondern noch vielmehr, weil thatsächlich und geschichtlich gerade dem unterdrückten und seufzenden Volke nach einer Periode der Trübsal das Heil des Herrn aufleuchten soll. Hiefür hat uns die bisherige Auslegung bereits Anhaltspunkte genug geboten, und es ist daher hier aus verschiedenen Rücksichten (auf den engeren und entfernteren Zusammenhang, auf die messianische Idee an sich und ihre Uebernatürlichkeit und auf die geschichtliche Verwirklichung) vollkommen gerechtfertigt, wenn der Seher die Heilsankündigung so beginnt, wie er es thut:

V. 1: **„Freuen wird sich die Wüste und Steppe, und aufjubeln die Oede und blühen, der Lilie gleich.“** V. 2: **„Ueppig wird sie sprossen und jauchzend und frohlockend aufjubeln; Libanons Herrlichkeit ist ihr verliehen, die Pracht von Karmel und Saron; sie werden die Herrlichkeit des Herrn schauen und die Pracht unseres Gottes.“**

Innige Freude, welche in jubelndes Jauchzen und Frohlocken ausströmt — und ihre objektive Begründung in der geschauten Gottesherrlichkeit hat, die ihren Abglanz der Kreatur mittheilt —: so schildert uns der Prophet kurz und treffend das zu erwartende Heil. Es ist subjektive Seligkeit in endlos dahinrauschendem Jubel und in süßester Freude gekostet; aber die unversiegliche Quelle ist Gottes Herrlichkeit selbst und diese verklärt und durchleuchtet das Geschöpf, so daß dieses selbst mit Gottes Glanz und Schimmer wie umkleidet erstrahlt. Diese drei Stadien sind in den beiden ersten Versen gezeichnet. Der Seher schreitet von der inneren Heilserfahrung, der seligen Freude (laetabitur), voran zu deren äußeren Bethätigung, dem Jubel (exultabit), und dann zu der vom Heile zu erwartenden Herrlichkeit (florebit). So der erste Vers. Chiastisch knüpft der zweite an: die Herrlichkeit unter dem Bilde der Blüthe wird weiter entwickelt (germinabit); von ihr aus

strömt in lebendiger Wechselwirkung ein erhöhter Jubel in den Bereich der inneren verkosteten Seligkeit (exultabit laetabunda . .) — diese aber gründet sich auf die verliehene Pracht (gloria Libani . .), die selbst ihren Gipfel- und Quellpunkt in der geschauten Gottesherrlichkeit hat (ipsi videbunt . . sie, d. h. was bisher das Subjekt der Rede war, die Wüste und Steppe — aber der Uebergang in die eigentliche Rede verschmilzt sich hier offenbar mit der bildlichen, quia non respicit verba, sed sensum Mald.). Libanon, Karmel, Saron (vgl. 33, 9), die drei durch großartige und liebliche Pracht ausgezeichneten Punkte Palästina's, bilden hier ein beredtes Emblem für die durch das Heil bewirkte Verklärung. So herrlich ist alles geschmückt, weil es gilt, der Offenbarung Gottes und seiner Glorie gewärtig zu sein. Dadurch ist das Schauen seiner Glorie als die Vollendung, aber auch als Grund jenes bräutlichen Empfangschmuckes angedeutet; mit anderen Worten: weil der Herr seine Herrlichkeit zu schauen geben will, gießt er jenen blendenden Schmuck und jene freudige Seligkeit über die Kreatur aus.

Ist aber die Herrlichkeitsoffenbarung Gottes eine so glänzende und segensreiche, dann mögen alle Zaghaften und Muthlosen sich zum festesten Vertrauen erschwingen. Daher V. 3: **„Stärket die schlaffen Hände und die wankenden Kniee festiget!“** V. 4: **„Saget den Kleinmüthigen: Seid fest und fürchtet nicht; sieh' euer Gott wird Rache der Vergeltung üben; Gott selbst wird kommen und euch erretten!“**

Dieser Zuruf weist unverkennbar hin auf den Zweck der hier gegebenen Heilsschilderung, der kein anderer ist, als daß man eben mit vollem Vertrauen sich der Leitung Gottes hingebe. Auf dieses Ziel arbeitet der ganze Abschnitt hin (Kap. 28 u. f. f.); unser Kapitel ist der Schlußstein. Angesichts dieses Heiles, mahnt dringend der Seher, und in dessen Erwartung möge man sich zum unentwegten Vertrauen ermannen; und diejenigen, welche fähig sind, das in den beiden ersten Versen skizzirte Heil mit freudiger Hoffnung zu erfassen, mögen diese ihre Zuversicht und Kraft auch anderen einflößen und mitarbeiten an dem großen Werke der Aufrichtung der Zaghaften. Angesichts der Gefahr, wie sie durch die assyrische Invasion drohend herantritt, sank ja Vielen der Muth, Zittern ergriff sie, machte sie zu jeder That des Vertrauens unfähig; der Seher schickt in der Beschreibung die äußeren Wirkungen der Muthlosigkeit voraus, die sich in schlaffer Unfähigkeit zum Handeln und in dem Beben des Körpers, besonders charakteristisch in den wankenden Knieen bekunden, und gibt dann erst den inneren Quellpunkt, das bestürzte, verwirrte Herz (hebr.). Der zu spendende Trost ist, daß Gott Rache und Vergeltung üben werde, daß er somit Sion nicht unterliegen lasse, sondern Sions Feinde demüthigen werde (negativ), — aber außerdem heißt es noch großartiger und zuversichtlicher: ipse veniet . . . der Hinblick auf das schließliche von Gott selbst zu bringende Heil (V. 2) soll Licht und Kraft in die verwirrten Herzen bringen, um so mehr, da ja das messianische Heil Grund und Bürgschaft der zeitlichen Errettung aus der assyrischen Bedrängniß ist. Und um die Größe des Vertrauens zu beleben, schildert er die Machterweise des zur Rettung kommenden Gottes und damit auch andeutungsweise die durch das messianische Heil zu bewirkende Umgestaltung.

V. 5: **„Dann werden geöffnet die Augen der Blinden und die Ohren**

der Tauben aufgethan." V. 6: **„Dann wird springen, wie ein Hirsch, der Lahme und gelöst wird die Zunge der Stummen, denn aufgebrochen sind in der Wüste Wasser, und Ströme in der Oede."** V. 7: **„Und das dürre Land wird zum See, und der lechzende Boden zu Wasserquellen, in den Höhlen, wo früher Drachen lagerten, sproßt grünes Rohr und Schilf."**

Hält man V. 6b und V. 7 mit V. 1. 2 und Kap. 34 zusammen, so ergibt sich der Sinn, daß durch diese Bilder der reiche Segen des Heiles geschildert wird. Dieser Segen ist nun als Grund angegeben, warum auch die physischen Uebel Blinder, Tauber, Stummer und Lahmer gehoben werden. Wie Kap. 34 der Fluch Gottes sich auch physisch darstellt, so ist es nun entsprechend, daß das Heil sich auch in der Wegnahme physischer Uebel bethätige. So wird die Stelle zugleich zur Prophetie auf den Messias, Jesus Christus, der durch diese Wunder sich als den Heilbringer bewährt und die Fragenden auf diese Wunderthaten als redende Zeugen des erschienen Heiles hinweist Matth. 11, 4: euntes renunciate Joanni: caeci vident, claudi ambulant (vgl. Mald., Malv., a Lap., Tir.). Wie die Sünde sich als Fluch auch über die Natur legte und wie sie physische Uebel zum Gefolge hat, so ist es nur billig und entsprechend, daß das Heil auch die Natur verkläre und die physischen Mängel beseitige; das gehört mit zum Siege über die Sünde. Daher wird auch bei Matthäus Christo die Heilkraft über die Krankheiten zugeschrieben, weil er Sühne leistete für die Sünden der Menschen durch sein Leiden (8, 17). Deßwegen vollendet sich das Heil auch schließlich in der Verklärung der Natur.

Hebr. „aufjauchzen wird die Zunge des Stummen ... V. 7 und es wird die Kimmung zum See"; שָׁרָב erklärt man nach dem arabischen für die eigenthümliche Lufterscheinung, Fata Morgana, mirage. Durch Luftspiegelung in Folge der aufsteigenden heißen Dünste glaubt man bekanntlich in den Sandwüsten des Orients oft am Horizont erquickende Seen zu entdecken — eine Erscheinung, die wegen der täuschenden Aehnlichkeit die Reisenden oft vom rechten Wege ablockt[1]. Der Seher will sagen, im messianischen Heile sei kein trügender Schein, sondern volle, lautere und beseligende Wirklichkeit.

Die Gegenüberstellung des Heiles und der Vorzeit setzt sich unter einem etwas anders gewendeten Bilde fort: V. 8: **„Und ein Weg wird daselbst sein und eine Straße, und heilige Straße wird sie heißen; kein Befleckter wird auf ihr wandeln, und diese wird euch ein gerader Weg sein, so daß Thörichte auf ihm nicht irren."** V. 9: **„Nicht wird ein Löwe dort sein und kein wildes Thier wird dorthin kommen noch dort angetroffen werden; es wallen die Erlösten darauf."** Die Oede und Wildniß ist gangbar geworden; eine heilige Straße, auf der nur Heilige wandeln, und die so sichtbar und kenntlich ist, daß nicht einmal Unverständige sie verfehlen oder sich verirren könnten, und die obendrein noch die größte Sicherheit vor den Raub-

[1] Vgl. Winer s. v. Sandmeer. Schon Curtius erwähnt und beschreibt das Phänomen 7, 5. 3: arenas vapor aestivi solis accendit, quae ubi flagrare coeperunt, haud secus quam continenti incendio cuncta torrentur. Caligo deinde immodico terrae fervore excitata lucem tegit camporumque non alia quam vasti et profundi aequoris species est. Die Beschreibungen neuerer Reisender eben da und bei Kn.

thieren gewährt, zieht sich durch die Wüste hindurch; auf ihr erblickt der Seher den Zug der Erlösten, Befreiten. Das Heil erscheint hier demnach als Erlösung aus der Gefangenschaft, als Heimkehr aus der Verbannung — ein Gedanke, der seine volle Entwickelung und Begründung im zweiten Theile findet. Für jetzt genügt es, zu bemerken, daß als Merkmale der Heilszeit die Heiligkeit und unzerstörbare Sicherheit hervorgehoben werden. Durch dieses Bild der Heimkehr aus der Gefangenschaft anticipirt Isaias das große Thema seiner späteren Weissagung; er streut schon hier den fruchtbaren Keim, der nach der assyrischen Invasion in seinem reichen Inhalte aufblühen wird. Diese Anticipation kann nach ähnlichen Fällen, die wir oben beachteten (vgl. zu 8, 10), nicht auffallen. Dieser Uebergang ist hier durch V. 6 b vermittelt: quia scissae sunt in deserto aquae .. ein Ausdruck, der an die Wanderung durch die Wüste und damit an den Auszug aus der Gefangenschaft erinnerte. Und sollte nicht der Umstand selbst von Einfluß gewesen sein, daß der dem Heile vorhergehende (und auch der entgegengesetzte — Kap. 34) Zustand unter dem Sinnbilde der Wüste dargestellt ist? Eine Wüste lag zwischen Aegypten und Palästina ebenso, wie zwischen Babylon und Palästina; so bildet denn die Wüste gleichsam die Vorhalle, die Vorstufe zu Palästina, der Aufenthalt in ihr und der Durchzug aber die Vorbereitung für den Besitz. Daraus erhellt von selbst der innere Gedankenzusammenhang, wenn einmal das Heil als blühender Garten geschildert ist, zu dem die Wüste sich verklärt, oder zu dem man aus der Wüste gelangt; diese beiden Fassungen des einen Gedanken sind ja innerlich enge verwandt.

Der krönende Abschluß der Heilsschilderung zeigt die Schaar der Erlösten in ewiger Freude und Wonne — so erheischt es der Gegensatz zu Kap. 34. Daher V. 10: „**Und die vom Herrn Erlösten werden heimkehren und nach Sion unter Jauchzen ziehen; ewige Freude ist über ihrem Haupte; Wonne und Freude erlangen sie; es flieht Schmerz und Jammer.**“

So ist denn Lohn und Ziel des Vertrauens auf den Herrn klar und kurz gezeichnet — das letzte, aber auch mächtigste und gewinnendste Motiv, dessen sich Isaias bedienen konnte. Sion glänzt auch hier, als der gottgewollte Mittelpunkt, an den Gottes Verheißung und Heil geknüpft erscheint, gerade wie oben in Edom sich das gottwidrige Streben concentrirte. Die Wahl ist also zwischen Edom und seinem Fluche, oder Sion und seinem wonnereichen Segen. Soll sie wohl für Juda schwer werden? — aber sie muß sich in der Gesinnung bethätigen. Welche Wahl hat Juda thatsächlich getroffen und welches war die Frucht der prophetischen Bemühungen seit Kap. 28? Darauf antwortet der geschichtliche Bericht in Kap. 36 und 37.

Anhang. Die historischen Stücke.

Kap. 36. 37.

Die assyrische Bedrängniß.

Ueber die Stellung und Bedeutung dieser zwei Kapitel vgl. die Eingangsbemerkungen zu Kap. 28. Sie zeigen uns, welche Frucht und welch thatsächlichen Erfolg die im vorigen Cyclus (Kap. 28—35) enthaltene pro-

phetische Thätigkeit Isaias' erzielte. Diese innige Zusammengehörigkeit der beiden nun folgenden Kapitel zu den vorhergehenden und das Planvolle der Anordnung ist uns schon von vorneherein ein triftiger Beleg, daß auch sie isaianischer Abfassung sind. Die neuere rationalistische Kritik, die es sich unterfängt den so fest und planvoll gegliederten Bau unseres Propheten in zerstreute Trümmer aufzulösen, spricht auch diese Kapitel dem Isaias ab; vgl. Kn. und de Wette-Schrader, Lehrbuch der Einleitung .. § 260. — Bezeichnend für den voreingenommenen Standpunkt dieser Kritik, der alles göttliche Eingreifen in die Menschengeschichte schon als Merkmal der Unechtheit gilt, sind u. a. die Gründe, mit denen Kn. die isaianische Abfassung der in Rede stehenden Kapitel läugnet. Er schreibt: „der Abschnitt rührt nicht von Jesaia her. Dieß beweisen: a) die mythischen Angaben 37, 36; 38, 8, statt deren Jesaia die wirklichen Thatsachen berichtet haben würde, b) die allzu bestimmten Vorherverkündigungen 37, 7; 38, 5, welche sich als oracula post eventum zu erkennen geben, c) die Nachricht von Sanheribs Ermordung 37, 38, zu deren Zeit Jesaia schwerlich mehr lebte, d) die etwas sonderbare Anknüpfung des Kap. 39 an Kap. 38 durch 39, 1; e) Einiges im Ausdruck z. B. 36, 11. 13.“ Mit solchen Fündlein kann man der aus der festgeschlossenen planvollen Einheit und Zusammengehörigkeit des Ganzen geschöpften Beweisführung für die Echtheit sicher nichts anhaben. Das Buch stellt sich dem Inhalte nach als aus einem Gusse dar, — eine solche Einheit ist nicht das Ergebniß der Fragmentisten. Aber außer diesem inneren Grunde sprechen noch für Isaias als Verfasser: 1) daß Isaias auch sonst geschichtliche Bemerkungen seinem Buche einverleibte, vgl. 7, 1 u. f.; 20, 1; 2) nach dem ausdrücklichen Zeugnisse 2 Par. 32, 32 sind die Thaten Ezechias' und die ihm zu Theil gewordenen Gnadenerweisungen niedergeschrieben in visione Isaiae filii Amos prophetae. Damit ist unser Weissagungsbuch gemeint, das mit Visio Isaiae filii Amos beginnt. Hiemit ist diesen Kapiteln ihre ursprüngliche Stellung wenigstens im Buche des Isaias gewahrt; und so indirekt auch ein Zeugniß gewonnen für die Abfassung durch Isaias selbst. Daß Isaias auch sonst historische Aufzeichnungen machte, erhellt aus 2 Par. 26, 22 reliqua autem sermonum Oziae priorum et novissimorum scripsit Isaias filius Amos propheta. Wenn er, der im Todesjahre des Ozias (6, 1) zum Propheten berufen wurde, dessen Geschichte niederschrieb, warum sollen wir uns dann weigern, anzunehmen, er habe auch die assyrische Invasion u. s. f. aufgezeichnet, Gegenstände, die mit dem Inhalt seiner Weissagungen so eng und unablöslich verknüpft sind?

Daß mit Ausnahme des Dankliedes des Ezechias derselbe Stoff auch im Königsbuch (4 Kön. 18, 13—20, 19) wiederholt ist, spricht nicht gegen die Abfassung durch Isaias, sondern zeigt nur, daß der Verfasser des Königsbuches die Erzählung dieser Begebenheiten aus Isaias herübergenommen hat. Denn die Annahme, der Abschnitt sei aus den sonst in den Königsbüchern citirten Quellen, dem liber verborum dierum regum Juda, also den Reichsannalen entlehnt, wird durch den ganzen Charakter der Darstellung, durch die eingeflochtenen ausführlichen Reden und Weissagungen, ausgeschlossen. Soweit diese Reichsannalen in den Königsbüchern verwerthet und excerpirt uns vorliegen, muß das Colorit ihrer Darstellung von der stilistisch-

rhetorischen Abrundung und Vollendung und der prophetischen Eigenthümlichkeit unseres Abschnittes vollständig verschieden gewesen sein.

Die Abweichungen beider Texte, sowie die im Königsbuche angemerkten Nebenumstände, die bei Isaias fehlen, zeugen nur für die Freiheit in der Reproduktion von Seiten des Verfassers der Königsbücher und dafür, daß ihm außer Isaias noch andere Quellenangaben zu Gebote standen.

V. 1: **„Und es geschah: im 14. Jahre des Königs Ezechias zog Sennacherib, der König der Assyrer, herauf gegen alle befestigten Städte von Juda und nahm sie ein.“**

Schwierigkeit macht die Zeitbestimmung im 14. Jahre. Nach den assyrischen Annalen kann Sennacheribs Zug nur um 700 angesetzt werden (vgl. Schrader l. c. 194. 305. Oppert, Salomon S. 98. Rawlinson l. c. II. 158 u. s. f.). Der Regierungsantritt des Ezechias muß aber doch c. 727 angesetzt werden (vgl. A. Schäfer l. c. 136. 140).

Wie diese Angabe zu erklären sei oder auf welchem Versehen sie beruhe, dafür kann gegenwärtig noch keine allerwärts befriedigende Auskunft gegeben werden (vgl. auch Fr. Lenormant, Les premières civilisations t. II. p. 240).

Nach 38, 6 ist es zweifellos, daß die Krankheit und die Genesung des Königs vor Sennacheribs Einfall stattfand. Isaias hat somit in der Aneinanderreihung der 4 historischen Kapitel nicht die chronologische Folge, sondern das sachliche Interesse der in seinem Buche mitgetheilten Prophetien berücksichtigt. Kap. 36 und 37 folgen jetzt, weil die Vorbereitung auf die assyrische Invasion vorangeht; Kap. 38 und 39 stehen nach, weil es deren Aufgabe ist, den zweiten Theil der Weissagungen und den dort eingenommenen exilischen Standpunkt des Propheten vorzubereiten. Diese bei Isaias sachliche Anordnung findet sich freilich in derselben Weise auch im Königsbuche. Allein das beweist nicht, daß sie deßwegen die chronologische ist. Wir haben auch sonst Beispiele, daß im Königsbuche die chronologische Aufeinanderfolge öfters durch andere Gesichtspunkte und Gruppirungen ersetzt, resp. unterbrochen wird (vgl. 2 Kön. 7). Und hier lag bei dem Vorgange des Isaias das um so näher.

Ob nun das 14. Jahr ein alter Schreibfehler sei, ob es im Königsbuche ursprünglich bei der Erzählung über die Krankheit gestanden und dann etwa eine dem Isaias entsprechende Transposition vorgenommen, dabei aber 18, 13 die chronologische Bestimmung irrthümlich stehen geblieben und von dorther erst in den isaianischen Text herübergenommen worden sei, oder wie sonst das Räthsel zu erklären sei, muß künftiger Forschung vorbehalten bleiben.

Ueber die assyrische Invasion vgl. zu Kap. 10 und 29. Rein politisch betrachtet, ist sie nur ein Theil des großen Kampfes um Vorderasien, der seit längerer Zeit zwischen Assur und Aegypten wogte, und in welchem der Besitz von Juda von entscheidender Wichtigkeit war. In den Kämpfen der beiden Großmächte, die sich nach Assurs Fall zwischen Babylon und Aegypten fortsetzten, war Juda in einer äußerst schwierigen Lage: neutral bleiben war unmöglich; schloß es sich an eine der kriegführenden Mächte an, so war es ebendadurch den Angriffen der anderen nothwendig seiner geographischen Lage gemäß preisgegeben. Wir haben zu Kap. 7 gesehen, wie Achaz bei Gelegenheit des israelitisch-syrischen Bündnisses durch seinen Unglauben und seinen

Ungehorsam gegen den gottgesandten Propheten den verhängnißvollen Schritt that und Juda Hals über Kopf in das politische Gewirr der Weltmächte hineinwarf, indem er den König von Assur um Hilfe bat. So beschleunigte er die Gefahr und zog sie heran, die beim Zusammenstoß zwischen Assur und Aegypten sich für Juda ohnehin ergeben mußte. Glaube und Vertrauen auf den Bundesgott allein hätte Juda retten können. Allein gerade daran fehlte es. Und der jetzige Angriff ist nur eine Erfüllung der gegen Achaz bereits gesprochenen Drohung 7, 17.

Mit Uebergehung der einzelnen Phasen des Angriffes, von denen 4 Kön. 18, 14—17 etwas berichtet ist, geht der Prophet, seinem speziellen Zweck entsprechend — und das ist ein neuer Beleg, daß diese Geschichtserzählung nicht von ungefähr angefügt, sondern mit klar bewußtem Ziele zur Einheit mit dem prophetischen Buche verschmolzen wurde — geradezu auf den Kern des Ereignisses, auf die Gefahr für Jerusalem und die an König und Volk herantretende Glaubensprobe los. Mit unverkennbarer Beziehung auf 7, 3 führt er uns ohne weitere Einzelheiten den assyrischen Feldherrn vor, der an der Stätte, wo Achaz' Unglauben die angebotene Hilfe zurückgewiesen und an Assur sich angeklammert, jetzt Jerusalem und König und Volk höhnt und zur Unterwerfung auffordert.

V. 2: **„Und der König der Assyrer sandte den Rabsaces von Lachis aus nach Jerusalem zum König Ezechias mit bedeutender Heeresmacht, und er stand an der Wasserleitung des oberen Teiches auf dem Wege zum Walkerfelde."**

Sennacherib im Südwesten Juda's stehend und mit der Belagerung von Lachis beschäftigt (2 Par. 32, 9), konnte eine so befestigte Stadt, wie Jerusalem war, nicht unerobert in seinem Rücken lassen. Sein Vorrücken gegen Aegypten wäre dadurch gefährdet gewesen. Er fordert daher Unterwerfung und will diese im Weigerungsfalle erzwingen. Eine mühsame und langwierige Belagerung zersplitterte nur seine Kräfte und lähmte den raschen Angriff auf Aegypten und gab diesem Reiche Zeit, seine Streitkräfte zu sammeln. Jerusalem selbst, durch Natur und Kunst ungemein befestigt, konnte einem Belagerungsheere lange trotzen. Es lag ihm daher vor allem daran, durch Drohung eine schleunige Unterwerfung zu erzielen. Zu einer förmlichen Belagerung wollte er sich nur im Nothfalle und, wenn alle anderen diplomatischen Mittel nicht verfingen, entschließen. Daß Rabsaces mit solchen Instruktionen versehen nach Jerusalem heranrückte, erhellt aus dem Charakter der Unterhandlungen, die er eröffnet, der Drohungen, der Ueberredungskünste, der Versprechen, der prahlerischen Demonstrationen, zu denen er der Reihe nach greift.

Mehr Details bietet auch hier 4 Kön. 18, 17. Isaias, alles Beiwerk bei Seite lassend, denkt nur daran, den Kernpunkt für seine Darstellung klar darzulegen. Rabsaces ist nicht Personen-, sondern Amtsname: Obermundschenk, gleichwie auch die im Königsbuch genannten Thartan (Feldherr?) und Rabsaris (Obereunuch); vgl. G. Rawlinson, the five mon. II. 165.

Die „bedeutende Heeresmacht" sollte den Forderungen des Königs Nachdruck und Gewicht verleihen. Rabsaces soll Unterhandlungen einleiten; er kommt zunächst als *Gesandter*, daher gehen die obersten königlichen Beamten des Ezechias zu ihm hinaus. V. 3: **„Und es ging zu ihm hinaus Eliakim, der Sohn des Helkias, der über das (königliche) Haus gesetzt war, und Sobna der Schreiber und Joahe, der Sohn des Asaph, der Reichsgeschichtschreiber."**

Qui erat super domum vgl. 22, 15. Scriba, etwa Staatsschreiber (Kanzler?), der die amtlichen Ausschreiben abfaßte und ausfertigte, wohl auch bei Auflegung von Steuern und Beitreiben von Geld- und Naturalienlieferungen (vgl. 33, 18) thätig war. Das Amt des מזכיר war von David geschaffen; treffend übersetzen das Wort LXX öfters ὑπομνηματόγραφος, der Memoirenschreiber, anderswo auch ἐπὶ τῶν ὑπομνημάτων, und echt lateinisch Hier. a commentariis, ebenso erklären die Targume „der Vorgesetzte über die Denkwürdigkeiten". Er hatte also die Reichsgeschichte, die „Jahrbücher der Könige von Juda", den liber verborum dierum regum Juda abzufassen — eine Einrichtung, die auch am altpersischen Hofe bestand und in ähnlicher Weise bei den Chinesen, im Reiche Birma u. s. f. Ein Analogon dazu bilden offenbar auch die historischen Keilinschriften. In den Königsbüchern und der Chronik (Paralipomenon) liegen viele wörtliche Excerpte aus jenen Quellschriften vor, und es wird von 3 Kön. 11, 41 und 1 Par. 27, 24 an häufig genug auf sie verwiesen. Daß dieser magister memoriae — um den in der römischen Kaiserzeit für den gleichen Posten gebräuchlichen Titel zu gebrauchen — auch einer der bevorzugtesten Rathgeber und Diener des Königs war, ist von selbst einleuchtend und erhellt auch an unserer Stelle. Zu den so wichtigen Verhandlungen wurden sicher die fähigsten und mit den höchsten Posten betrauten Männer ausgewählt; heute würden wir wohl sagen: die ersten Staatsminister.

Rabsaces sucht sie einzuschüchtern. Er legt dar, Ezechias sei völlig machtlos; denn auf Aegypten sei kein Verlaß und auch auf Jehovah, seinen Gott, könne er nicht bauen, da er dessen Kultstätten abgeschafft, somit den Zorn Gottes auf sich geladen habe (V. 4—8).

V. 4: **„Und Rabsaces sprach zu ihnen: meldet dem Ezechias: so spricht der Großkönig, der König der Assyrer: was ist das für ein Vertrauen, mit dem du dich trägst?"** V. 5: **„oder auf welchen Plan und auf welche Macht hin schickst du dich zur Empörung an? auf wen setzest du deine Zuversicht, da du von mir abgefallen?"**

Aus der Rede spricht stolzes Selbstbewußtsein der eigenen Macht — der Diener sonnt sich im Glanze seines Herrn — und Verachtung gegen Ezechias, den er daher wegwerfend mit dem bloßen Namen ohne allen ehrenden und gebührenden Titel nennt, so daß die Emphase „der Großkönig, der König der Assyrer", um so gewichtiger hervortritt (ähnl. schon Cyr. h. l. und Theod. zu 37, 1). Er heißt rex magnus, auf den Inschriften ebenso als stehender Königstitel, der in gleicher Weise bei den Königen von Babylon und Persien gebräuchlich war; sie hatten ja Könige zu Vasallen (— als Esarhaddon, Sennacheribs Sohn und Nachfolger, seinen Königspalast in Ninive baute, steuerten 22 Könige Bausteine, Cedern, edle Metalle u. a. bei, vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1873, IV. Bd., S. 153 —), und ihre Statthalter führten oft den Königstitel, vgl. zu 10, 9. Ez. 26, 7 rex regum; Dan. 2, 37. — Die gehäuften Fragen dienen trefflich, das für Rabsaces unerklärliche Wagniß Ezechias', das er für ein wahnwitziges Unternehmen hielt, zu zeichnen.

Hebr. V. 5 ist wörtlich: „ich sage, nur Wort der Lippen, Rath und Kraft zum Kriege; nun auf wen bauest du, daß du abgefallen von mir."

Der Sinn wird gut von Malv. so umschrieben: ego apud me dicebam: essentne verba, quae ex ore exeunt et in aera evanescunt, consilium et fortitudo ad bellum gerendum (his enim duobus optime bellum geritur), quod si *verba* sunt fortitudo et consilium, bene res vestrae habent, nam non vobis desunt. Die andere Recension (4 Kön.) liest: „du sagst nur ein Lippenwort" (d. h. ein eitles, nichtiges Gerede ohne objektiven Gehalt), sobald du nämlich vorgibst: „Rath und Stärke ist zum Kriege," oder, wie die abgerissen hingeworfenen Worte auch verstanden werden können: nichtiges Gerede steht dir allein zu Gebote und leere Worte, während doch zum Kriege Rath (Weisheit) und Kraft gehört. — Die Macht des Ezechias an sich ist dem Rabsaces ein leeres Lippenwort, d. h. nichtig, und ein unsinniges, lügnerisches Vorgeben (vgl. Prov. 14, 23. Job 11, 2); jetzt beweist er, daß auch von anderer Seite her, von irdischen (V. 6) und himmlischen (V. 7) Bundesgenossen rein Nichts an Rath und Kraft, dem nervus belli, zu gewärtigen sei für Ezechias.

V. 6: **„Sieh, du vertrauest auf jenen zerknickten Rohrstab, auf Aegypten, der, falls man sich auf ihn stützt, einem in die Hand fährt und sie durchbohrt — so ist Pharao, Aegyptens König, für alle, die auf ihn vertrauen."**

Man beachte das stolze Selbstgefühl des Assyrers! Der Vergleich ist bei dem rohr- und schilfreichen Aegypten um so treffender, — Rabsaces hat wohl die für Assyrien siegreichen Schlachten von Raphia und Eltheka im Sinne, in denen Aegyptens Macht von den Assyrern glänzend war zurückgeschlagen worden (vgl. G. Rawlinson l. c. 143 u. f. 159). — Zum Bilde vgl. 30, 5—7; 31, 1. 2. Ez. 29, 6. Rabsaces kennt also das mit Aegypten eingegangene Bündniß, warnt vor Aegyptens Ohnmacht und dem durch solche Bundesgenossenschaft entbrannten Zorn seines Herrn. Aegypten wird also nur Unheil bringen. Ebensowenig Hoffnung kann Ezechias auf seinen Gott setzen.

V. 7: **„Und falls du mir erwiederst: auf den Herrn unsern Gott vertrauen wir; ist es nicht gerade er, dessen Höhen und Altäre Ezechias abschaffte, während er Juda und Jerusalem befahl: vor diesem Altar sollt ihr anbeten."**

Rabsaces sieht in der Kultusreform des Ezechias (4 Kön. 18, 4) eine Beschränkung und theilweise Beseitigung des Jehovahkultes. Gut Estius: intelligitur adoratio per sacrificium: denn Opfer sollten allein im Tempel gebracht werden. Rabsaces urtheilt von seinem heidnischen Gesichtspunkte aus; denn, wie Hier. bemerkt: Ezechias hoc non contra Deum sed pro Deo fecerat. Oder suchte er durch diese Bemerkung, wie Theodoret ausführt, die mit der Kultusreform unzufriedene Partei der Juden zu ködern und gegen Ezechias aufzustacheln, um so Unfrieden und Zwietracht zu säen? oder ein abergläubisches Mißtrauen zu erwecken? Gut For.: noverat non usque adeo potuisse toti populo placere regis Ezechiae zelum ... tum quia id toleraverant qui ipsum praecesserant reges, tum etiam quia libertatem, quam semper populus sartam tectam habere vult et mordicus tenere, tollere videbatur.

Rabsaces verstärkt die versuchte Einschüchterung durch Spott sammt wiederholter Hinweisung auf Assurs Macht und auf den Mangel der nothwendigsten Vertheidigungsmittel von Seiten des Ezechias.

V. 8: **„Und nun unterwirf dich meinem Herrn, dem Könige der Assyrer, und ich will dir 2000 Pferde geben, und du wirst dafür keine Reiter deinerseits liefern können."** V. 9: **„Und wie wirst du den Anblick eines Beamten über einen einzigen Ort unter den kleinsten Knechten meines Herrn aushalten können?"**

Das Anerbieten ist Ironie und Hohn; trade et dabo im Sinne einer spöttischen Voraussetzung. Der Assyrer prahlt mit der Reiterei, in der Assur sich auszeichnete (vgl. 5, 28), die Judäer hatten wenig (31, 1) und sollten auch nach Gottes Gesetz wenig haben. Hier. bemerkt: non de imbecillitate venit populi Judaeorum qui equitandi carebat scientia, sed observatione mandatorum Dei (Deut. 17, 16). Das Hebr.: „lasse dich ein in einen Kampf mit . . ." (Kn.), häufiger: „gehe eine Wette ein mit meinem Herrn" (For., Drechs., Del. — beides Ges.), „und wie könntest du zurückschlagen den Angriff eines einzigen Befehlshabers (Satrapen?) unter den kleinsten Knechten meines Herrn?" Weil Ezechias nicht 2000 geschulte, des Reitens kundige Männer stellen kann, so müßte er selbst dem Angriffe eines unbedeutenden assyrischen Obersten erliegen, prahlt Rabsaces in höhnischer Uebertreibung. Doch damit man nicht auf Aegyptens Reiterei Bedacht nehme, fährt er fährt, callide prudenterque, wie Hier. sagt:

V. 9: **„Wenn du aber auf Aegypten vertrauest, auf dessen Wagen und Reiter"** — V. 10: **„nun, bin ich etwa ohne den Herrn herangezogen gegen dieses Land, um es zu verwüsten? Der Herr hat zu mir gesprochen: zieh hinauf gegen dieses Land und verwüste es!"**

Rabsaces behauptet, in Jehovah's Auftrage werde Juda mit Krieg überzogen; objektiv ist es auch so, vgl. 10, 5 Assur, virga furoris mei. Wie kommt aber der Assyrer zu dieser zuversichtlichen Annahme, für die er auch gleich einen Spruch des Herrn fingirt? Ist es bloße dreiste Behauptung und prahlerische Redeweise, um die Juden einzuschüchtern und ihr Gottvertrauen zu lähmen? Am besten scheint, was Cyrillus, Procopius und ähnlich Hier. hat: certe sine Domini voluntate huc venire non poteram; cum autem venerim et multas ceperim civitates, manifestum est, me ejus voluntate venisse. Er setzt also wohl den bisherigen Erfolg in einen Beweis um für Gottes Geheiß. Bei der Annahme, Rabsaces hätte von den Weissagungen der Propheten gehört, welche diese Drangsal als vom Herrn verhängte Strafe angekündigt hätten (Ges., Kn., Keil), vermißt man die so nachdrucksvolle und des Eindruckes gewisse Hinweisung, daß ja dieses die eigenen Lehrer und Propheten Juda's schon vorausgesagt, ein Umstand, den Rabsaces' auf Effekt berechnete Rede sicher nicht übergangen hätte; und vgl. obendrein zu V. 20.

Leicht begreiflich, daß die Gesandten des Königs Ezechias wünschen, derartige Reden möchten doch dem großen, leicht beweglichen Haufen nicht zu Ohren kommen. Rabsaces' Drohungen und Insinuationen waren geeignet, entweder Parteiungen gegen Ezechias hervorzurufen oder doch die freudige Zuversicht zu lähmen; zudem macht er einen gefährlichen Appell an den stets leichtgläubigen Aberglauben der Menge, V. 7. 10. Daher bemühen sich die Gesandten, zu hindern, daß seine Vorschläge ruchbar würden.

V. 11: **„Und es sprachen Eliakim und Sobna und Joahe zu Rab-**

saces: sprich zu deinen Knechten syrisch; denn wir verstehen es; sprich nicht zu uns auf jüdisch vor den Ohren des Volkes, das auf der Mauer ist!"

Das Chaldäische (ihm ist das Syrische so nahe verwandt, daß kaum ein anderer, als dialektischer Unterschied zwischen beiden obwaltet — beide Dialekte mit noch einigen verwandten bedeutet nach heutigem Sprachgebrauch das im hebr. Texte befindliche aramäisch ארמית) oder Aramäische war vielleicht die offizielle Sprache des assyrischen Reiches mit den westlich vom Tigris gelegenen Völkerschaften; nach Alexander Polyhistor soll sich z. B. Sennacherib ein Denkmal mit chaldäischer Inschrift errichtet haben (bei Euseb. chron. arm. I p. 43, Kn., Del.).

Der Ausdruck יהודית weist nicht, wie Kn. grundlos angibt, in eine viel spätere Zeit nach Isaias. Denn die Sprache des Reiches Juda konnte, da das Reich Israel nicht mehr bestand, mit vollem Rechte jüdisch genannt werden; ja der Name konnte auch schon vor Samaria's Zerstörung existiren, da ja zwischen der Sprache von Nord- und Südpalästina ein bemerkenswerther dialektischer Unterschied bestand: vgl. nam et Galilaeus es, loquela tua te manifestum facit (Matth. 26, 73. Marc. 14, 71). Es ist nicht abzusehen, warum der Ausdruck nicht längst schon vor Isaias geprägt sein konnte. — „Deine Knechte" ist conventionelle Höflichkeitsformel, hier umsomehr an ihrem Platze, als sie wünschen, Rabsaces möchte doch auf den Vorschlag eingehen (vgl. zur Redeweise 1 Kön. 12, 19; 16, 16; 17, 32; 20, 7; 22, 15; 26, 19. 2 Kön. 13, 14 u. s. f.).

Derb und barsch weist Rabsaces das Ansinnen ab. Er will die Gelegenheit ausgiebig benützen, den großen Haufen einzuschüchtern, unzufrieden zu machen, ihn durch Vorspiegelungen zu ködern und so dem Könige Ezechias, wenn möglich, eine unbotmäßige, schwierige Volksmenge, bei einer Belagerung und ihren Mühsalen doppelt gefährlich, auf den Hals zu hetzen. Das ist die schlaue Taktik des Rabsaces, um schleunige Unterwerfung zu erzielen.

V. 12: **„Und Rabsaces entgegnete ihnen: Hat mich etwa mein Herr an deinen Herrn und an dich geschickt, alle diese Worte zu reden, und nicht vielmehr an die Männer, die auf der Mauer sitzen, um ihren Koth zu essen und ihren Harn mit euch zu trinken?"**

In der Antwort liegt für Ezechias und die Abgeordneten eine wegwerfende Verachtung; Rabsaces' Sendung gelte ihnen gar nicht, sie seien für Sennacherib so ganz bedeutungslos. Für den zweiten Theil bemerkt gut Hier.: rursum augens comminatione terrorem, ut comedant, inquit . . . per quae ostendit fame eos et penuria sitique esse capiendos. Er droht mit dem äußersten bei einer Belagerung möglichen oder denkbaren Elend in widerlich derber Uebertreibung.

Und nun gibt er sich daran, das Geschäft der Aufwiegelung zum Trotz jener in aller Form zu betreiben. V. 13: **„Und Rabsaces stand und rief mit lauter Stimme auf jüdisch und sprach: höret die Worte des großen Königs, des Königs der Assyrer!"** V. 14: **„So spricht der König: nicht täusche euch Ezechias, denn er wird euch nicht retten können."** V. 15: **„Und nicht vertröste euch Ezechias auf den Herrn, sprechend: retten, ja retten wird uns der Herr, und diese Stadt wird nicht in die Hand des Königs der Assyrer gegeben werden."**

Trefflich Hier.: accusatio Rabsacis Ezechiae testimonium est, quod captis cunctis Judaeae urbibus confisus in Domino sit, dixeritque ad populum etc.... Ganz am Platze sind auch u. a. folgende Erwägungen bei For.: astutus Assyrius dux populum in sententiam suam adulationibus quae apud vulgus plurimum valent pertrahere aggreditur ... jam ad populum se missum profitetur, quare et eorum vices dolere se insinuat et in regem ac principes invidiam excitat. Sciebat enim imperitae multitudinis ingenium ac quam praeceps sit ad judicandum, reges sibi tantum consulere et subditorum miseriis non tangi.

Die Aufforderung wird eindringlich wiederholt und statt der nutzlosen Beschwerden und des bitteren Mangels bei einer auszuhaltenden Belagerung in verlockenden Farben das unter Assurs Herrschaft zu genießende Glück ihnen gegenüber gehalten. V. 16: **„Höret nicht auf Ezechias! denn so spricht der König der Assyrer: machet mit mir Friede und Freundschaft und begebt euch zu mir, und genießen soll jeder von seinem Weinstock und von seinem Feigenbaum und jeder das Wasser seines Brunnens trinken,“** V. 17: **„bis ich komme und euch führe in ein Land, das gleich eurem Lande ist, ein Land von Getreide und Wein, ein Land von Brodkorn und Weinbergen.“**

Man schließt Friede und Freundschaft unter gegenseitigen Glücks- und Segenswünschen; daher die Redensart facere benedictionem, ebenso im Hebr. — Er schildert die Unterwerfung unter Assyrien nach dem israelitischen Ideal eines friedlichen, glückreichen Lebens, vgl. 3 Kön. 4, 25; **„bis ich komme“**, d. h. nach Beendigung des Feldzuges gegen Aegypten. Die bei den ostasiatischen Weltreichen so gebräuchliche Deportation ganzer Völkerstämme (um die zähen nationalen Bande zu lösen, jeden vereinigten Widerstand Befreundeter unmöglich zu machen und so das Streben nach unabhängiger Selbständigkeit im Keime zu ersticken) stellt er so angenehm als möglich dar; sie sollen die gleichen altgewohnten Verhältnisse vorfinden; 4 Kön. 18, 32 ist noch erweiternd beigefügt: terram olivarum et olei ac mellis et vivetis et non moriemini.

Nach Eröffnung der reizenden Aussicht fügt Rabsaces psychologisch eine von seinem Standpunkte aus wohl begründete Drohung bei, indem er die Unbesiegbarkeit der assyrischen Waffen in lebhafter Weise an Beispielen hervorhebt und dadurch die Ohnmacht aller Götter dem Gotte Assurs gegenüber darthut.

V. 18: **„Laßt euch nicht durch Ezechias verwirren, der spricht: der Herr wird uns retten! Hat denn von den Göttern der Nationen nur einer sein Land aus der Hand des Königs der Assyrer gerettet?“** V. 19: **„Wo ist der Gott von Emath und Arphad? wo der Gott von Sepharvaim? Haben sie denn Samaria aus meiner Hand errettet?“**

Nach der Redeweise der heiligen Schrift sowohl als nach den Prunkinschriften von Aegypten und Ninive, nach der Stele des Moabiterkönigs Mesa u. s. f. ist Sieg und Niederlage eines Volkes Sieg und Niederlage des Nationalgottes, der dadurch seine Macht oder Ohnmacht bekundet; vgl. Ex. 12, 12. Jer. 48, 7. Is. 46, 1 u. s. f. und als Stilprobe der Inschriften Sennacheribs „Assur, der Vater der Götter, hat mir alle diejenigen unterworfen, die den Kopf hoch tragen. Erhoben hat er mein Haupt, auf

daß ich Land und Volk beschirme. Er hat mir gegeben das Scepter der Gerechtigkeit, das beglückende. Mich, den Herrscher ohne Gleichen, hat er mit Vernichtung der Rebellen betraut" u. s. f., vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1873, IV. Bd. 145. Neteler, Isaias S. 20, 28. — Schrader, Keilinschriften, S. 145, 171 u. a. — Ueber Emath und Arphad vgl. 10, 9. Sepharvaim hält man meist für das Σιπφάρα des Ptolemäus (5, 18. 7), die südlichste Stadt Mesopotamiens am östlichen Ufer des Euphrat, womit dann auch die Stadt der Sipparener (πόλις Σιππαρηνῶν bei Euseb. Praep. ev. 9, 14. Chron. arm. I. pg. 33. 36. 49. 55) und Hipparenum bei Plinius (h. n. 6, 30) eins ist (vgl. Winer s. v. — Kn., Schrader, Keil. u. A. T., S. 164, 201. — Keil. und Gesch., S. 425, 428). 4 Kön. 18, 34 steht noch Ana et Ava; vgl. zu 37, 13.

Die Erschütterung des Gottvertrauens soll den Erfolg seiner Rede sichern; daher V. 20: **„Wen gibt es von allen Göttern dieser Länder, der sein Land aus meiner Hand gerissen hätte, so daß der Herr Jerusalem risse aus meiner Hand?"** Dem Heiden ist Jehovah eben ein Nationalgott, den er ebenso zu überwinden hofft, wie die anderen. Im Eifer der Rede geht er weit über V. 10 hinaus, so daß er sich vermißt auch gegen des Judengottes Willen Jerusalem zu nehmen. Leicht erklärlich; da Jehovah nur ein kleines Gebiet beherrscht, so hält er ihn ohnehin für ziemlich machtbeschränkt. Diese Wendung seiner Rede dem Volk gegenüber ist ein weiterer Beleg, daß ihm V. 10 keine bestimmten Prophezeiungen der jüdischen Seher vorschwebten.

Herrlich bewährt sich hier schon der Glaube des Volkes, das dem erhabenen Beispiele und Gebote seines Königs folgt; wir sehen hier die Frucht der in Kap. 28—35 gegebenen Vorbereitung.

V. 21: **„Und sie schwiegen und entgegneten ihm kein Wort; denn der König hatte ihnen geboten und gesagt: antwortet ihm nicht."** For.: ecce quantum obtinuerat regis pii auctoritas apud plebem. Richtig hat 4 Reg. 18, 36, tacuit populus; denn zum Volke sprach ja Rabsaces. Daß die Abgeordneten ihm nichts mehr erwiederten, ist, nachdem Rabsaces sie mit solchem Hohn abgewiesen und sich von ihnen weg zum Volke gewendet hatte, von selbst klar. Sie kehren einfach heim. V. 22: **„Und Eliakim, der Sohn des Helkias, der über das (königliche) Haus gesetzt war, und Sobna, der Schreiber, und Joahe, der Sohn des Asaph, der Reichsgeschichtschreiber, kehrten zu Ezechias zurück mit zerrissenen Kleidern und meldeten ihm die Worte des Rabsaces."** Das Zerreissen der Kleider konnte stattfinden wegen der von Rabsaces begangenen Gotteslästerung (Cyr., vgl. Matth. 26, 65) oder überhaupt als Zeichen des Unmuthes, des Schmerzes und der Betrübniß bei der übermüthigen Forderung und dem Hohne; so Mald., For., Kn. — beides verbindet a Lap., Tir. u. a.

Die Verheißung Gottes, daß er retten werde, machte das demüthige Flehen und die Bußgesinnung von Seiten des Königs, um Rettung zu erbitten, ebensowenig überflüssig (erheischte sie vielmehr nach dem Willen Gottes), als im neuen Bunde die Zusage des Sieges der Kirche das Gebet um denselben ausschließt. Gott fordert, daß der Mensch sich für den Empfang der verheißenen Gnade disponire und seinerseits auch dem Herrn entgegenkomme. So handelt im Folgenden der fromme, theokratisch-gesinnte Ezechias.

37, 1: **„Und es geschah, da der König Ezechias dieses gehört hatte, zerriß er seine Kleider, hüllte sich in ein Bußkleid und ging in den Tempel des Herrn.“**

For. erläutert: disruptio vestium et saccus olim maeroris symbolum erat et demissionis animi, quae in Dei castigationibus nobis omnino necessaria est ... neque decens est deprecantis habitus et auxilium implorantis erecta cervix; compressa autem mens et in angustiam veluti redacta preces magna vi sursum emittit. Zu dieser demüthigen Bitte war, wie Hier. bemerkt, um so mehr Grund vorhanden, als man mit Recht glauben konnte, es sei wegen der Sünden des Volkes soweit gekommen, daß der Feind vor Jerusalems Thoren stehe und lästere und drohe (vgl. 28. 29. Kap.). Ezechias weiß aber auch, welchen Vermittler ihm Gott gegeben. Daher V 2.: **„Und er sandte Eliakim, den Haushofmeister, und Sobna, den Schreiber, und die Aeltesten aus den Priestern in Bußkleidern zu Isaias, dem Sohne des Amos, dem Propheten.“** V. 3: **„Und sie sprachen zu ihm: also sagt Ezechias: ein Tag der Bedrängniß und Züchtigung und Lästerung ist dieser, denn gekommen sind die Kinder bis zur Geburt und es ist keine Kraft da zu gebären! Daß doch der Herr dein Gott höre die Worte des Rabsaces, welchen der König der Assyrer, sein Herr, sandte, zu lästern den lebendigen Gott und mit Reden zu schmähen, die der Herr, dein Gott, vernommen hat; erhebe also dein Gebet für den Rest, der noch vorhanden ist!“**

Die von Isaias so oft angedrohte Bedrängniß ist da. Offenkundig auch die menschliche Ohnmacht. Beides bezeichnet nachdrucksvoll der gebrauchte Vergleich; dazu bemerkt For.: periphrasis est Hebraeis forma proverbiali, qua et summos dolores et ingentia pericula resque fere desperatas significant. Accedente enim ad exitum foetu et ad arctiorem locum perveniente, orificium videlicet matricis, quod cedit vi ac plane disrumpitur (unde et fracturae nomine Hebraeis significatur), maxime tunc necessarii sunt nixus ac vires parturienti, quibus deficientibus jamjam mors exspectanda est. Gott möge, fleht er, als R i c h t e r und R ä c h e r die Worte hören, die er, der Allwissende, allerdings vernommen. Die Stellung des Propheten als Fürbitters bei Gott, und sein bevorzugtes Verhältniß zu Gott („dein Gott“) ist hier, wo das Königthum und Priesterthum zu ihm als Vermittler sich flehend hinwendet, besonders kenntlich. Hebr.: „vielleicht hört ... und züchtigt für die Worte, die er gehört;“ doch kann הוכיח auch mit der Vulg. ad exprobrandum gefaßt werden. Die reliquiae sind das noch verschonte Jerusalem, während die übrigen Städte meist schon gefallen sind. Die Größe des Elendes soll zum Erbarmen bewegen.

V. 5: **„Und die Diener des Königs Ezechias kamen zu Isaias.“** V. 6: **„Und Isaias antwortete ihnen: dieses saget eurem Herrn: So spricht der Herr: fürchte dich nicht vor den Worten, die du gehört hast, mit denen mich die Knechte des Königs der Assyrer gelästert haben;“** V. 7: **„siehe, ich werde ihm einen Geist einflößen, und er soll eine Kunde vernehmen, und in sein Land heimkehren, und ich werde ihn mittelst des Schwertes in seinem Lande stürzen.“**

Die Worte des Sehers enthalten die volle Zusage auf Erhörung und Gewährung der Bitten des Königs. Wie in den Worten oder dem Benehmen des Propheten „der gerechte Vorwurf gegen das Mißtrauen und die Ver-

zagtheit des Königs“ liegen soll, den Schegg hier findet, ist nicht ersichtlich. Ungerechtfertigt ist es auch, im Benehmen des Ezechias „eine Schaustellung von Demuth und Gebetseifer“ zu sehen, die „hier nicht am Platze“ sei. Die richtige Auffassung und Motivirung ist oben gegeben; Hier. schreibt gut: regis consideranda humilitas atque prudentia; auch Theod., Cyr., Euseb., For., a Lap. u. s. f. finden im Betragen des Königs nichts Tadelnswerthes, sondern sind darüber des Lobes voll.

Dabo ei spiritum i. e. voluntatem revertendi in patriam suam relicta obsidione Hierosolymitana (Mald., Sa, Mar., ähnl. Kn.), ich erwecke in ihm einen Sinn; er wird sich zur Rückkehr entschließen. Der Ausdruck bezeichnet einen in besonderer Weise das menschliche Denken und Handeln beeinflussenden inneren Drang von Gott (vgl. 19, 14; 28, 6). Hier scheint besonders passend, was auch a Lap. (mit Lyranus und Sanchez) und Drechs. vorziehen: spiritum timoris et perturbationis et quasi terrorem panicum; ähnl. Theod., Cyr., Men., Tir. und neben anderem Calm. Das „Gerücht“ versteht man meistens von der Nachricht über Tharaka's Anrücken (V. 8 u. f.). Allein es ist nicht abzusehen, wie diese mit der Rückkehr Sennacheribs in so unmittelbaren Zusammenhang, der hier doch gefordert ist, gebracht werden könnte. Daher ist die Nachricht von dem Tode der 185,000 Mann (V. 36) gemeint (so richtig Thenius zu 2 Kön. 19); diese hatte seine Heimkehr zur Folge; der Ausdruck ist ganz allgemein gehalten und es verschlägt wenig (gegen Kn.), ob Sennacherib bei jener vom Engel geschlagenen Heeresabtheilung war oder nicht; in beiden Fällen kann von einer Kunde, die ihm gebracht wird, die Rede sein.

Der erste Versuch des Assyrers war somit mißlungen. Das Anrücken eines ägyptischen Heeres unter Tharaka bestimmte ihn, einen zweiten zu unternehmen, um Jerusalem in seine Gewalt zu bekommen, ehe diese Kunde den Muth und Widerstand der Juden beleben konnte. Ferner war es ja für ihn doppelt gefährlich, angesichts eines feindlichen Heeres eine noch unbezwungene Festung in seinem Rücken zu haben. Diesen zweiten Versuch erzählt das Folgende (V. 8—13).

V. 8: **„Rabsaces aber kehrte zurück und traf den König der Assyrer im Kampfe wider Lobna, denn er hatte vernommen, daß er von Lachis abgezogen sei.“**

Lachis wird wohl unterdessen dem Angriffe erlegen sein; dafür scheint auch die ganz allgemeine Aussage 36, 1 und 4 Kön. 18, 13 zu sprechen. Doch ausdrücklich ist das nirgends bezeugt und es wäre auch denkbar, daß die Cernirung von Lachis fortgedauert habe, und Sennacherib mittlerweile die Berennung einer andern noch unbezwungenen Stadt im Süden von Juda angefangen, oder, falls dieses schon vorher geschehen war, dorthin wenigstens sein Hauptquartier verlegt habe. Lobna (Libna), von Eusebius in die Gegend von Eleutheropolis versetzt, früher kanaanitische Königsstadt, dann Priester- und Freistadt (Jos. 12, 15; 21, 13. 1 Par. 6, 57) in der Niederung von Juda gelegen, südwestlich von Jerusalem, wird von einigen mit dem heutigen Hora, Howarah identifizirt (Kn.); andere denken an Tell es Safieh, der Alba specula des Mittelalters (Thenius, Del. — Ausführlicheres bei Keil zu Jos. 10, 29, der es nordwestlich von Lachis ansetzt).

V. 9: **„Und er hörte über Tharaka, den König von Aethiopien, die Kunde: er ist ausgezogen um gegen dich zu streiten. Als er dieses vernahm, schickte er Boten zu Ezechias mit der Weisung“:** V. 10: **„also sollt ihr zu Ezechias, dem Könige von Juda sprechen: daß dich dein Gott nicht täusche, auf den du bauest, durch die Zusicherung: Jerusalem wird nicht in die Hand des Königs der Assyrer gegeben werden.“**

Tharaka, der Ταρακός des Manetho, bei Strabo Τεάρκων ὁ Αἰθίοψ, aus der 25. manethonischen Dynastie, heißt hier mit Recht König von Aethiopien auch deßwegen, weil er um diese Zeit seine Herrschaft über Aegypten noch nicht unbestritten ausgedehnt hatte. In Sais herrschte noch Sethos (vgl. Herodot II, 141); als Herrscher von Aegypten erscheint Tharaka erst seit 690; aber er und Sethos machten beide Front gegen den gemeinsamen Feind, gegen Sennacherib; Sethos stand bereits bei Pelusium, während Tharaka noch im Anzug begriffen war (vgl. Rawlinson l. c. 167).

Nach V. 14 sandte Sennacherib ein Drohschreiben an Ezechias, dessen Inhalt hier als die zu überbringende Botschaft bezeichnet ist. Sennacherib schlägt wiederum den von Rabsaces bereits beschrittenen Weg der Einschüchterung ein. Er entrollt zu diesem Behuf vor Ezechias ein Bild der unwiderstehlichen, alles niederschmetternden assyrischen Weltmacht. Er hofft, daß die wiederholte Drohung des Eindruckes nicht verfehle. Ein neuer Beleg, wie sehr ihm an der Uebergabe von Jerusalem lag und wie er doch eine Belagerung scheute, die nur zeitraubend sein konnte; man denke an die von Samaria und an die spätere von Jerusalem unter Nabuchodonosor.

V. 11: **„Siehe, du hast vernommen alles, was die Könige der Assyrer allen Ländern gethan haben, die sie verwüstet haben — und du sollst gerettet werden können?“** V. 12: **Haben etwa die Götter der Völker jene gerettet, denen meine Väter den Untergang bereitet haben: Gozan und Haran und Reseph und die Söhne von Eden in Thalassar?“** V. 13: **„Wo ist der König von Emath, und der König von Arphad, und der König der Stadt Sepharvaim, von Ana und Ava?“**

Gozan, Landschaft in Mesopotamien, hält man für das Γαυζανῖτις des Ptolem. (5, 18. 4) zwischen den Flüssen Chaboras und Saocoras, das heutige Kauschan (vgl. Winer s. v. Gosan; Ritter Erdk. X. 248. XI. 247; Kn.). Del. zieht die Identifizirung mit dem Zuzan der arabischen Geographen vor, das als eine am Chabur gelegene Landschaft des äußeren Armeniens beschrieben wird. Haran ist das Κάῤῥαι, Carrae der Griechen und Römer, eine alte oft genannte Stadt in Mesopotamien, und zwar im nordwestlichen Theile, westlicher als Gozan, unfern von Edessa; doch wird die Entfernung schwankend angegeben, eine Tagreise, 12 Meilen, 8 Stunden (vgl. Winer und Kn.). Reseph ist wohl das Ῥήσαφα des Ptolem. 5, 15. 24 unterhalb Thapsakus in dem Euphratthale Ezzor zwischen dem Euphrat und Tudmur (Palmyra — vgl. Del., Kn.). Ueber die Identifizirung von Thalassar, wo der Volksstamm „die Söhne Edens“ wohnte, läßt sich wenig Sicheres beibringen. Kn. entscheidet sich für die Lage in Babylonien, etwas südlicher als Sepharvaim und etwas westlicher als das 10, 9 erwähnte Kalno. Del. denkt mit den jüngeren Targumim zu Gen. 10, 12 an das Thelser auf der Ostseite des Tigris in Assyrien. Aber wird wohl hier in der Aufzählung

eine assyrische Stadt erwartet? Ana und Ava endlich sind Namen babylonischer Orte und Landschaften am persischen Meerbusen; so Kn. Völkertafel S. 313; während andere die Möglichkeit einer Identifizirung in Abrede stellen (vgl. Winer, Del.).

Was hält Ezechias dieser Schaustellung der siegreichen Assyrer und diesem Verzeichniß unterworfener Völker entgegen?

V. 14: **„Und Ezechias nahm das Schreiben aus der Hand der Gesandten und las es und stieg hinauf zum Tempel des Herrn und breitete es aus vor dem Herrn."**

Gut Hier.: contra Sennacherib regis blasphemias solita Ezechias arma corripuit. Das Ausbreiten vor dem Herrn ist ein kräftiger Appell an Gott; gut Malv.: gestus hic magnam vim habet, ac si diceret, tua haec causa est, tuum nomen proscinditur, haec in te immanissima blasphemia est, tu eam vindica (zu 4 Kön. 19, 14). Ein schöner Erguß seiner theokratischen Gesinnung ist das folgende Gebet.

V. 15: **„Und es betete Ezechias zu dem Herrn und sprach"**: V. 16: **„Herr der Heerschaaren, Gott Israels, der du throneſt über den Cherubim, du allein bist der Gott aller Königreiche der Erde, du hast Himmel und Erde erschaffen."**

Die Bundeslade war überragt und überschattet von Cherubim, die ihre Flügel über selbe ausbreiteten. Wenn die Glanzwolke (Schechina), das Zeichen der besonderen Gnadengegenwart Gottes, erschien, so ruhte sie auf den ausgebreiteten Cherubimflügeln; daher zunächst die Benennung Gottes qui sedes super Cherubim (vgl. 1 Reg. 4, 4, tulerunt inde arcam foederis Domini exercituum sedentis super Cherubim 2 Reg. 6, 2) und von da aus erklärt sich Ps. 17, 11 u. s. f. Diese Darstellung selbst aber ist nur ein Symbol der Wahrheit, daß Gott von Engeln umgeben die Engeldienste zu seinen Heils- und Gerichtszwecken gebraucht (vgl. Ez. Kap. 1 und Stimmen aus Maria-Laach 1879, Bd. 17, S. 279 u. f.). Die Namen Gottes, die Ezechias anruft, sind ebensoviele Titel, auf die gestützt er Erhörung hoffen darf; er ruft den allgebietenden Gott, den Lenker der Heere und Schlachten an, dem alle Heere im Himmel und auf Erden zur Verfügung stehen; sodann erinnert er Gott an sein besonders mit Israel eingegangenes Gnadenverhältniß und an die Stätte seiner gnadenreichen Gegenwart im Tempel, und preist ihn als den Schöpfer, dem alle Dinge und Reiche angehören — ebensoviele Titel, warum Gott die Lästerung des Assyrers strafen solle. Die Innigkeit und Dringlichkeit des Flehens findet auch im Folgenden ihren Ausdruck in der Häufung der Worte; echt psychologisch.

V. 17: **„Neige, o Herr, dein Ohr und höre; öffne, Herr, deine Augen und sieh; merke auf alle Worte Sennacheribs, die er überbringen ließ, um den lebendigen Gott zu lästern!"** V. 18: **„Denn freilich, o Herr, haben der Assyrer Könige die Länder und deren Gebiete wüste gemacht,"** V. 19: **„und deren Götter dem Feuer überantwortet; denn es waren keine Götter, sondern Werke von Menschenhand, Holz und Stein, und diese haben sie vertilgt."** V. 20: **„Jetzt aber, Herr unser Gott, rette uns aus seiner Hand, und erkennen mögen alle Reiche der Erde, daß du allein der Herr bist!"**

Man sieht aus dem Gebete, daß Ezechias die echt theokratische Gesinnung hatte, und aus dem Schlusse besonders, daß die erhabenen Anschauungen des Isaias über den Zweck der Gottesgerichte ihm nicht fremd geblieben. V. 18 ist im Hebr. ohne „denn". Das enim der Vulg. gibt einen richtigen Sinn; Sennacherib hat geprahlt, weil er allerdings Länder verwüstete; sein Prahlen ist Lästerung gegen den wahren Gott, weil er ihn den Götzen aus Holz gleichstellt.

4 Kön. 19, 17 heißt es: dissipaverunt gentes et terras omnium; so muß auch unser Text hier verstanden werden: die Fortführung und Tödtung der Bewohner ist auch eine Verwüstung des Landes (Mald. — vgl. גלות הארץ terram nudare scil. ab incolis cf. Gesen. thes. s. v.). Daß die Assyrer ihr eigenes Land verödet hätten (wofür Del. in der obigen Siegesliste Beispiele finden will — oder nach Drechs. durch Entvölkerung in Folge beständiger Kriege), klingt an sich schon seltsam und ist eine ganz unnöthige Annahme; beide Texte stimmen überein. Die Vernichtung der Götter hängt mit der Idee zusammen, daß Dasein und Wirken einer Nation Werk des Nationalgottes sei; um also das Streben nach Unabhängigkeit zu unterdrücken, zerstörten die Assyrer die nationalen Kulte, um so eher, als ja die Religion ein mächtiges Band der Einheit und Kraft bildet.

Das vertrauensvolle Gebet findet Erhörung. Der Prophet, der Mittler (os) Gottes, bezeugt die Gewährung.

V. 21: **„Und es sandte Isaias, der Sohn des Amos, zu Ezechias die Botschaft: So spricht der Herr, Gott Israels: betreffs dessen, um was du mich gebeten hast wegen Sennacherib, des Königs der Assyrer,"** V. 22: **„ist dieses der Ausspruch, den der Herr über ihn gethan hat: es verachtet dich und spottet deiner die Jungfrau Tochter Sions; hinter dir her schüttelt das Haupt die Tochter Jerusalems."**

4 Kön.: „um was du zu mir gebetet, habe ich gehört." Gut Mald.: ideo *virgo* dicitur, quia nondum capta fuerat, und hier um so nachdrücklicher, weil sie jungfräulich unversehrt der drohenden Gefahr entgeht. Das Hauptschütteln ist Geberde des Hohnes, der Verachtung und Schadenfreude (Ps. 21, 8; 108, 25). Der erste Satz der Weissagung eröffnet gleich die froheste Siegesgewißheit — die Antwort Gottes auf Sennacheribs Prahlen ist, daß die heilige Stadt seiner Machtentfaltung spottet, daß sie ihn, da er schmachbedeckt abziehen muß, höhnen wird. So vertauscht der Herr die Rollen. Nach diesem summarischen Ausspruche entwickelt der Seher im Folgenden die einzelnen Momente, und zwar zuerst: Assur muß fallen, weil sein Hohn dem Herrn galt (V. 4. 6. 16 u. f.).

V. 23: **„Wen hast du gehöhnt und wen gelästert, gegen wen deine Stimme erhoben und emporgerichtet den Stolz deiner Augen? — Gegen den Heiligen Israels."**

Inhalt und Form der Rede, Ton der Stimme, stolzer und verächtlicher Blick — alles, um den Uebermuth Assurs und seinen frevlen Stolz zu kennzeichnen. Aber dadurch hat er den „Heiligen Israels" herausgefordert; vgl. zu 10, 17 Sanctus Israel in flamma. . . Der assyrische Stolz wird noch eingehender dargelegt:

V. 24: **„Durch deine Knechte hast du den Herrn gehöhnt und gesprochen:**

mit der Menge meiner Wagen habe ich die Höhe der Berge erstiegen, Libanons Gipfel, und umhauen will ich die höchsten seiner Cedern und seine herrlichen Tannen und vordringen bis zu seinem höchsten Gipfel, bis zur Waldung seines Karmel."

Die Knechte sind Rabsaces, Thartan, Rabsaris (siehe zu 36, 2 und 4 Kön. 18, 17. —). Der Feldzug gegen Palästina ist bildlich als ein Ersteigen des Libanon gedacht, wobei der Grund der Vergleichung sowohl in der Lage des Libanon selbst, als auch in seiner Pracht liegt. Durch die Demüthigung der Stadt und des Königs will Sennacherib seinem Unternehmen gegen Palästina die Krone aufsetzen, daher im Bilde das Fällen des Hochwuchses seiner Cedern und das siegreiche Vordringen bis zur höchsten Höhe des Libanon und bis hinein in seine kostbarste und bestgeschützte Waldung, in „den Hain seines Baumgartens", in das Heiligthum seines Cedernhaines. Daher hat die Vulg. ganz genau und dem Hebr. entsprechend hier ascendi, aber succidam, et introibo (und 4 Kön. hebr. אבואה mit dem he der Aufforderung: ich will vordringen). Diese „Höhe seines Endes" (oder 4 Kön.: die äußerste Wohnstätte) und der Wonnehain (wegen Karmel vgl. 29, 17) sind offenbar Hindeutungen auf die hochragende Königsburg auf Sion, vielleicht auch auf den Tempel, die der stolze Eroberer als Sieger zu betreten hofft. Zum bildlichen Ausdrucke vgl. man noch constituit eum super excelsam terram Deut. 32, 13, einherfahren auf den Höhen eines Landes, im Sinne: es im Siegeslaufe unterjochen, Am. 4, 13 gradiens super excelsa terrae, Mich. 1, 3.

Hier. erläutert das Bild vom Libanon: vel de cunctis gentibus μεταφορικῶς principibusque earum debemus accipere, vel de Jerusalem, quae interpretatur Libanus, ut cedros ejus atque abietes ad potentes quosque et optimates, altitudinem vero summitatis illius saltumque Carmeli referamus ad templum; ähnlich Theod., Cyr., Mald., Sa, Mar., Malv. Andere, wie For., a Lap., Men., Tir., Drechs. u. a., verstehen die Ausdrücke im eigentlichen Sinne, als habe der Assyrer wirklich den Libanon erstiegen (und noch dazu mit seinen Streitwagen!) und dort Verheerungen angerichtet [1]. Damit verbindet man dann noch den weiteren Gedanken, entweder, der Assyrer wolle damit sich überhaupt rühmen, daß seine Eroberungszüge siegreich alle Hindernisse der Natur überwunden und das Unzugängliche selbst sich dienstbar gemacht hätten (a Lap., Schegg) — oder der Libanon stehe für das gesammte Vorderasien, als „Bergveste gleichsam, und Schlüssel zu all den Reichen ringsumher, in seiner Bezwingung die Eroberung und Verstörung der Städte und Staaten des gesammten westasiatischen Bereiches zugleich mit beschließend" (Drechs.).

Allein die erste Fassung ist entschieden die richtige. Sie allein wird dem Wechsel der Tempora gerecht und ist durch das He paragogicum 4 Reg. unbedingt gefordert. Sodann besteht der Hohn gegen den Herrn nicht darin, daß der Assyrer aufzählt, was er gethan, sondern daß er sich vermessen will, Jerusalem aus der Hand des Herrn zu reißen. Dieser Gedanke

[1] Wobei (gegen die masor. Leseart) die folgenden Futura als Perfekta gefaßt werden; was aber wegen des he (4 Kön.) unmöglich ist.

muß hier stehen, wenn das exprobrare Domino erläutert werden soll, wie es offenbar V. 24 will. Um sich sodann in diesem Gedanken, auch gegen des Herrn Willen Jerusalem bezwingen zu können, zu befestigen, wirft er Seitenblicke auf das bereits Vollbrachte. So V. 24 a; V. 25 a. In gleicher Weise ist die Rede des Rabsaces und Sennacheribs Botschaft angelegt (V. 36, 14; 37, 10). Die prophetische Rede hier ist nur die Reproduktion jener beiden Kundgebungen des Assyrers, sie kann somit den Kernpunkt jener nicht missen; und darum ist jede Erklärung, die ihr gerade diesen nimmt, schon von vorneherein gerichtet. Hält man diesen Gesichtspunkt fest — und es scheint doch zweifellos, daß V. 24 den Inhalt der assyrischen Prahlerei und Lästerung wiedergeben will und muß —, so ist auch Knobels Erklärung ausgeschlossen, „schwerlich hat man dabei mit Ges., Ros., Hitz. an die judäischen Großen zu denken“. Wenn keine Drohung gegen Juda vorliegt, so fehlt dem exprobrare Domino gerade die Spitze.

Diese Erwägung hilft auch für das richtige Verständniß von V. 25: **„Ich habe gegraben und Wasser getrunken und trockne mit meiner Fußspur aus alle Bäche der Dämme.“** Hebr. „und werde austrocknen mit der Sohle (mit dem Ballen) meiner Füße alle Ströme (Nilarme) von Mazor“ (Aegypten). Mazor (statt Mizraim) ist poetische Bezeichnung Aegyptens (vgl. 19, 6); die rivi aggerum (hier und 19, 6) der Vulg. beziehen sich auf das künstliche Bewässerungssystem und auf die in Folge dessen angelegten Dämme, künstlichen Seen und Kanäle[1] u. s. f.

Entsprechend der Rede Rabsaces' 36, 6 wird hier die leichte und sofortige Bezwingung Aegyptens ausgesprochen. Das Verhältniß der zwei Vershälften ist ähnlich wie in V. 24. Zuerst ein Blick auf das, was er bereits unglaublich Großes geleistet unter dem Bilde: fodi et bibi aquam, d. h. die Natur selbst war ihm zu Diensten; keine Dürre, keine wasserlose Wüste oder Steppe konnte seinen Siegeslauf hindern, sein Vordringen hemmen; er grub und die Oede selbst spendete ihm Wasser. Das Glück also gibt ihm Zuversicht, daß er, dem die Wüste nichts anhaben konnte, nun auch rasch und leicht die Lebensadern Aegyptens, dessen Gewerbe, Handel und Reichthum (vgl. Kap. 19) werde unterbinden können. Der Ausdruck selbst ist, wie Malv. sagt: thrasonica hyberbole, recht charakteristisch für den unbändigen Uebermuth: wie er Wasser hervorgezaubert, wo er wollte, so soll seine Fußsohle den Wasserreichthum Aegyptens „wie eine Lache austreten“ (Del.). Hat er gleichsam Wasser aus dem Boden gestampft, warum sollte ihm nicht auch das Umgekehrte gelingen, den Nil und seine Kanäle verschwinden zu machen? Er stößt eine Drohung aus, die nach ihm in der That verwirklicht werden sollte; vgl. Kap. 19 und den daselbst beschriebenen Ruin Aegyptens.

Diesem Prahlen gegenüber folgt Gottes Antwort, die, wie For. bemerkt, den Gedanken von 10, 15 wiedergibt: numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea. Was Assur vollbrachte, vollbrachte er als Werkzeug, das der Herr gebrauchte zur Züchtigung der Völker.

---

[1] Vgl. a Lap.: rivos aggerum vocat aquas, quae in agro aggeribus conclusae quasi in vivario aut piscina servantur.

V. 26: **„Hast du nicht gehört, was ich von ferne her hierin gethan? Von Alters her hab ich es gebildet und jetzt herbeigeführt, und es vollendete sich in der Zerstörung kampfgerüsteter Hügel und befestigter Städte;"** V. 27: **„ihre Bewohner zagten mit gelähmter Hand und wurden zu Schanden, sie wurden wie Heu des Feldes und Gras der Weide und Gewächs auf dem Dache, das verdorrt, ehe es zur Reife kommt."**

4 Kön. 19, 25 bietet die Vulgata: numquid non audisti quid ab initio fecerim, ohne ei, was hier bei fecerim steht. Da Sennacherib angeredet wird, kann es nicht auf ihn gehen; es würde besser wie im Hebr. fehlen. Auch Hier. berücksichtigt es nicht in seiner Erklärung, in der er den Sinn sehr gut umschreibt: haec ex persona Dei contra verba Assyrii sentienda sunt, quod ad blasphemiam ejus sic responderit Dominus: num ignoras, quod haec quae fecisti mea feceris voluntate et ego haec futura praedixerim ac per te facienda mandaverim; itaque quod olim decrevi, hoc expletum est tempore etc... ähnl. Cyrill. — Der Gedankengang ist ähnlich wie 10, 5 u. f., was man vgl. — Gott hat seinen Plan betreffs Assurs, den er zur Völkergeißel bestimmt hat, von jeher gefaßt, ihn auch schon verkündet (vgl. 10, 5. Os. 10, 6. Amos 4, 5 mag auch hieher bezogen werden) und jetzt ihn ausgeführt; er hat dem Assyrer die Macht gegeben, und so sind die Dinge gekommen, wie sie jetzt liegen; collium compugnantium könnte auch heißen: die Hügel, Festungen der Kämpfenden, aber das entsprechende Glied civitatum munitarum empfiehlt die andere Auffassung. Hebr. „jetzt habe ich es herbeigeführt, und du solltest verheeren zu wüsten Steinhaufen feste Städte", grammatisch etwas abweichend Keil, Drechs.: auf daß verheert werden sollen zu wüsten Haufen feste Städte.

Ebenso ist, fährt V. 27 fort, die Ohnmacht der Völker, die dem Assyrer unterlagen, auf Gottes Machtwillen zurückzuführen; breviata manu i. e. breviati manu, imbelles, veluti manci (For.). Ihre Ohnmacht und Widerstandsunfähigkeit, und das Hinschwinden ihrer nationalen Selbständigkeit und Bedeutung wird durch dreifachen Vergleich hervorgehoben; sie waren wie Gras, das leicht abgeschnitten wird, und das, weil des Bodens ermangelnd (auf dem Dache), von selbst bald verwelkt; vgl. 40, 4—6. Ps. 36, 2; 128, 6.

Das letzte Glied heißt im Hebr. ושׁדמה לפני קמה, wofür 2 Kön. שׁדפה; ersteres heißt eigentlich: wie ein Feld vor dem Halm, d. i. eine Saat, ehe sie zu Halmen geworden ist, also eine ganz zarte, die um so leichter durch Wind, Kälte zu Grunde geht. Letzteres: wie Brandkorn (uredo, arvum tactum uredine, Malv.) vor dem Halm, d. h. wie Korn, das schon brandig ist und zu Grunde geht, ehe es zu Halmen aufgeschossen ist. Manche halten beide Wörter für gleichbedeutend (Malv., Ges., Drechs., Del., Schegg).

Die Vulgata hat an beiden Stellen dieselbe Uebersetzung, während der griech. Text hier ὡς ἄγρωστις ἀφανιζομένη πρὸ τοῦ τελεσφορηθῆναι hat, 4 Kön. aber ganz sonderbar ὡς πάτημα ἀπέναντι ἑστηκότος. Erstere Fassung paßt ganz gut; oder soll bloß eine Verwechslung der Labiallaute vorliegen? Wir bescheiden uns nicht zu wissen, was Isaias wohl ursprünglich geschrieben.

Wie aber der Herr die Völker vor Assur demüthigte, so hat er auch auf ihn selbst sein Auge gerichtet, und kennt und straft seinen frevlen Ueber-

muth. So V. 28: **„Dein Wohnen, dein Ausgehen und Eingehen kenne ich und deinen Wahnsinn gegen mich."** V. 29: **„Weil du tobtest gegen mich, stieg dein Uebermuth empor zu meinen Ohren; ich werde also einen Ring in deine Nase legen und ein Gebiß in deine Lippen und dich zurückführen auf dem Wege, auf welchem du gekommen."**

Hier. schreibt im Commentar: itaque et sessionem tuam; so im Hebr., es bezeichnet mit dem Folgenden (vgl. Ps. 138, 2) die ganze Denk- und Handlungsweise. Gut For.: proverbiali forma, sessione et resurrectione, ingressu et exitu (vgl. Ps. 120, 8. Deut. 28, 6. 3 Kön. 3, 7 u. ö.) solent Hebraei universas hominis actiones, mores et vitam circumscribere. Der stolze Assyrer soll wie eine wüthende Bestie durch Nasenring und Gebiß, Zaum gebändigt und unverrichteter Dinge heimgeführt werden — eine gebührende Strafe für den ungemessenen Stolz, und zugleich ein die Gottesmacht eindringlich versinnbildender Vergleich, eine gewaltige Illustration zu dem superbis resistit Deus, potentes dejecit de sede. Hebr. „weil du tobtest gegen mich und dein Selbstvertrauen aufstieg . ." d. h. die sorglose, übermüthige Sicherheit im Vertrauen auf eigene Kräfte.

Jetzt ist auch V. 22 neu erläutert. Wenn der Assyrer wie ein gebändigtes Thier an Nasenring und Zaum heimgeführt wird, da mag das bedrängte Jerusalem freilich seiner spotten!

Die Rede wendet sich nun an Ezechias. V. 30: **„Dir aber sei Folgendes zum Wahrzeichen: in diesem Jahre iß, was von selber wächst, im zweiten Jahre genieße Baumfrüchte, im dritten Jahre aber säet und erntet und pflanzet Weinberge und verzehret deren Frucht."**

Das Wahrzeichen, das dem Könige als Unterpfand der Rettung gegeben wird, besteht in der bestimmten Vorhersagung dessen, was ihm die nächste Zukunft bis zur vollen Säuberung des Landes von dem Assyrer bringen werde. In der Aussage selbst liegt, wie trefflich Schegg ausführt, die Versicherung, daß es zu einer Belagerung von Jerusalem, die man jetzt nach den vorhergehenden Drohungen der Assyrer zunächst befürchten mußte, nicht kommen werde. Denn die Ausdrücke des Propheten haben zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, daß der Verkehr Jerusalems mit der umliegenden Landschaft ungehindert bleibe. Und so berührt das Zeichen die unmittelbare Gegenwart und ist, weil keine Einschließung der Stadt erfolgt, ebendamit ein handgreifliches Unterpfand für die Erfüllung des übrigen.

Im laufenden Jahre wird man essen, quae sponte nascuntur ספיח eigentlich das Ausgeschüttete, Ausgefallene, quod nascitur ex granis quae decidunt in messe (Mald.), vgl. Lev. 25, 5. 11 (LXX τὰ αὐτόματα). Das setzt voraus, daß im letzten Herbste des Krieges wegen keine Aussaat geschehen konnte, daß aber in der nun folgenden Erntezeit das flache Land in soweit von den Assyrern wird frei sein, als nöthig ist, um diese Ernte einzubringen [1]. Die Rede muß also im Frühjahr gehalten sein. Dunkel bleibt, warum man in dem nun folgenden Spätherbst keine Aussaat machen konnte. Man hat wohl an eine neue Entfaltung der assyrischen Macht in

---

[1] Daß ein solcher und oft ziemlich reichlicher Nachwuchs (Brachwuchs) stattfindet, dafür bringt Kn. ad h. l. manche belehrende Beispiele bei.

Juda zu denken. Daß keine Aussaat stattfand, zeigt die Ankündigung für das folgende Jahr: im zweiten Jahre soll man שחיס genießen, d. h. αὐτοφυῆ (nach Aquil. und Theodot.), quod germinavit, seu sponte recrevit e radicibus resectis, seu semine sponte nascentis anterioris anni (Malv.) das, was aus den Wurzeln ausschlägt, Wurzelwuchs (Del., Kn.), Wildwuchs (Drechſ.). Die Uebersetzung pomis hat Hier. dem Symmachus entlehnt; sie ist richtig, da ja die poma zu dem gehören, was von selbst ohne Zuthun der Menschen wächst. Erst im dritten Jahre soll Aussaat und Vollernte wieder frei und ungestört stattfinden. Man hat vermuthet, daß das zweite Jahr ein Sabbathjahr gewesen und demnach im Spätherbste (dem Beginn des ökonomischen Jahres) keine Aussaat gemacht worden sei, so Scaliger, Vitringa (vgl. a Lap., Malv., Drechſ.); andere, wie Neteler, nehmen „Brachwuchs" quae sponte nascuntur als Zeichen für das Sabbathjahr und „Wurzelwuchs" als Zeichen, daß noch ein Jubeljahr gefolgt sei. Diese Combinationen sind zweifelhaft. Aus dem Wortlaut unserer Stelle folgen sie nicht, weil die Nothwendigkeit, sich mit Brachwuchs und Wurzelwuchs zu begnügen, mit der Verhinderung der Aussaat durch die Assyrer erklärt werden kann. So auch für das zweite Jahr. Man kann zwar gegen obige Ansicht nicht einfachhin sagen, der Prophet habe, indem er ein Zeichen geben wollte, nicht das sagen können, was ohnehin Jeder wußte, es folge nämlich nach dem Kalender ein Sabbath- und dann noch ein Jubeljahr; denn die Bedeutung des Zeichens liegt in der Möglichkeit, jene kleinen Nachernten unbehelligt von einer assyrischen Blockade einzuheimsen; aber wahr bleibt doch, daß die Aufnahme der wohlbekannten Sache in das Wahrzeichen sich etwas sonderbar anließe. Gut diskutirt darüber schon a Lap. ad h. l.

Aus dem Wortlaut des Zeichens geht soviel hervor, daß das Land nicht sogleich von der assyrischen Gefahr befreit wurde, und daß die V. 36 u. f. erzählte Katastrophe nicht alsbald eingetreten sei. Es dürften wohl noch manche Bewegungen und Züge der Assyrer aus Juda's Süden nach Aegypten hin und zurück stattgehabt haben. Drechſler hilft sich mit der Voraussetzung, die Bevölkerung sei so zusammengeschmolzen, daß an eine Bestellung des Landes nicht gedacht werden konnte — aber wenn das Ereigniß im assyrischen Lager sogleich eintrat, und Sennacherib nach dem schrecklichen Verluste gleich heimkehrte, so ist nicht abzusehen, wofür denn ein solches Wahrzeichen auf drei Jahre hin gegeben wird, da ja die unmittelbar eintretende Befreiung jedes andere Zeichen und Unterpfand rein überflüssig macht. Unser V. 30 hingegen lautet offenbar auf eine Zeit des Harrens und Wartens und weist erst für das dritte Jahr auf volle Freiheit und Sicherheit hin. Dann erst soll, wie das Land, so auch der gerettete Rest der Bewohner sich erneuten Segens erfreuen. So schließt sich der folgende Vers eng an.

V. 31: **„Und was gerettet ist aus dem Hause Juda und der Rest wird Wurzel treiben nach unten und Frucht bringen nach oben."**

For.: figurate multiplicationem ex illis reliquiis intelligit. Hier.: reliquiae tantam recipient rerum omnium abundantiam ac felicitatem, ut instar arboris alta radice fundatae pomis densissimis impleantur. Der Seher rekapitulirt im Bilde, was er früher über den nach der assyri-

schen Katastrophe erfolgenden Aufschwung zu wiederholten Malen verkündet hatte; vgl. 29, 19; 30, 23; 32, 1; 33, 16.

Und der Grund hievon ist die Verheißung, die Gott mit eifersüchtiger Treue aufrecht erhält. Daher V. 32: **„Denn von Jerusalem wird ein Rest ausgehen und Rettung vom Berge Sion; der Eifer des Herrn der Heerschaaren wird es vollbringen."** Es erfüllt sich: reliquiae salvae erunt 10, 21. 22, und diese sollen in Sion ihren Mittelpunkt haben; vgl. 2, 1; 4, 3. 4—6. Hebr. „und ein Ueberrest (ein Entronnenes) vom Berge Sion". Zelus Domini vgl. 9, 7. — Hiemit ist die Bedeutung Jerusalems, und warum es den Feinden nicht preisgegeben wird, auf seine tiefste Wurzel zurückgeführt. Zugleich zeigt dieser Vers, daß durch Assyrien wirklich ein großes Scheidungs- und Vernichtungsgericht über Juda herbeigeführt wurde, und die Drohungen 28, 17; 29, 20; 30, 13 reichlich in Erfüllung gingen. Und in der That erzählen, wie bemerkt, Sennacheribs Inschriften, daß er 200 150 Menschen aus Juda in die Gefangenschaft geführt habe, und wie Viele mögen bei der Eroberung der „46 ummauerten Städte" und der „Unzahl von Flecken" umgekommen sein (vgl. Rawlinson l. c. 161. Neteler S. 29. Schrader S. 176. 187). Nach solchen Verlusten soll von dem in der Hauptstadt geretteten Reste das Land wieder bevölkert werden. Hier.: de Jerusalem enim et de monte Sion egredientur reliquiae et implebunt terram Judaeam, non suo merito, sed Dei misericordia, immo zelo.

Zum Schlusse wird nach der poetisch gehaltenen Weissagung der Hauptinhalt in klarster und einfachster Sprache als Bekräftigung wiederholt (vgl. zu 19, 22), im engen Anschluß an den oben berührten zelus Domini für sein Volk.

V. 33: **„Darum spricht der Herr Folgendes über den König der Assyrer: er wird nicht in diese Stadt hineinkommen, und keinen Pfeil da abschießen, kein Schild wird sie berennen, und in ihrem Umkreis wird er keinen Wall aufwerfen."** V. 34: **„Auf dem Wege, auf dem er kam, auf dem wird er zurückkehren und diese Stadt wird er nicht betreten, spricht der Herr."** V. 35: **„Ich werde diese Stadt beschirmen, daß ich sie errette um meinetwillen und wegen David meines Knechtes."**

So auffallend will der Herr die Stadt trotz der äußersten Gefahr und gegen alle menschliche Berechnung schützen. Wer sollte bei der Wichtigkeit Jerusalems für Sennacherib und nach den ausgestoßenen Drohungen nicht an eine ernste Diversion und Demonstration gegen Jerusalem denken? Aber kein Versuch soll unternommen werden, kein Pfeil und kein Schild die Stadt bedrohen. Hebr. auch „wird sie nicht berennen mit einem Schilde", keinen Schild vor sie bringen u. s. f. umschreibt genauer den Hauptgedanken, daß keine Belagerung versucht werden soll.

Grund des göttlichen Schutzes propter me (vgl. V. 20) um seine Herrlichkeit und Treue zu offenbaren (vgl. zu 28, 5. 16. 21. 29. — 29, 22; 30, 18; 33, 22) und propter David: ihm ist ewiges Königthum verheißen (2 Kön. 7), d. h. aus seinen Nachkommen soll der Messias erstehen, daher wird Stadt und Haus Davids geschützt, vor dem Untergang gerettet. Die dem Hause Davids gespendeten Wohlthaten gründen in dessen messianischer Bedeutung. Daher kehrt diese Formel propter David oft wieder in den

heiligen Büchern; vgl. 3 Kön. 11, 11—13. 32—39; 15, 4. 5. 4 Kön. 8, 19; 19, 34. 2 Par. 21, 7 und bei Isaias selbst ähnliche Hindeutungen 9, 7; 11, 1. 10; 16, 5; 22, 22; 29, 1; 38, 5.

Es folgt nun der kurze abschließende Bericht über die so oft angekündigte plötzliche Niederlage der Assyrer (vgl. 10, 16. 33; 14, 25; 17, 12; 18, 5. 6; 29, 5; 31, 8; 32, 19; 33, 19. 23). Er setzt diesen Weissagungen die Krone auf.

V. 36: **„Ein Engel des Herrn aber ging aus und erschlug im Lager der Assyrer 185 000 Mann; und als man am Morgen aufstand, sieh da waren diese alle entseelte Leichname.“** V. 37: **„Und es brach auf und zog fort und kehrte zurück Sennacherib, der König der Assyrer, und wohnte in Ninive.“**

Wie am Anfang seines geschichtlichen Berichtes, so eilt der Seher auch hier am Schlusse mit Uebergehung aller dazwischen liegenden Details auf den Kernpunkt seiner Darstellung hin. Wieder ein Beleg, daß er die Geschichte nur mit Hinblick auf die vorhergehenden Weissagungen schreibt.

Sennacherib hat, ehe ihn diese Katastrophe erreichte, seinen Zug gegen Aegypten unternommen, dessen Geschichtlichkeit durch eine bei Josephus (Ant. 10, 1. 4) aufbewahrte Stelle des Berosus, sodann durch Herodot (2, 141) bezeugt wird. Der Text im vierten Königsbuche hat zwar hier den Zusatz: factum est igitur in nocte illa, venit Angelus .. woraus Manche schließen, es müsse die Katastrophe in der auf die Weissagung unmittelbar folgenden Nacht gefolgt sein; allein dagegen ist V. 30. Bereits Men. bemerkt: in hac eadem prophetia Assyriorum clades tertio anno futura indicatur; itaque illud relativum positum est ad emphasim addendam, ut in illa nocte idem sit quod in celebri illa nocte u. s. f.

Ein Engel (percussor) schlug Aegyptens Erstgeburt (Ex. 12, 23), ein Engel streckt seine Hand aus über Jerusalem und es starben von Dan bis Bersabee 70 000 Mann an der Pest (2 Kön. 24, 15. 16). So raffte auch in jener Nacht, d. h. in der Sennacherib vor Jerusalem stand, oder wenigstens auf jüdischem Gebiete nahe dabei (vgl. 10, 32—34; 14, 25; 18, 4. Ps. 75, 4 canticum ad Assyrios?) eine plötzliche Seuche, wunderbar geschickt von Gott und wunderbar in dem Umfange der Verheerung, die Mannen des Sennacherib dahin. Daß der Schauplatz in Jerusalems Nähe verlegt werden müsse (nicht wie G. Rawlinson will in die Nähe von Pelusium, oder Keil, an verschiedene Orte der über das Land zerstreuten Armee), kann nach 10, 32 kaum bezweifelt werden. Jedenfalls war die Katastrophe derart, daß selbst die Aethiopier in ihr deutlich die Hand des in Sion herrschenden Gottes erkannten; vgl. 18. Kap. und 2 Par. 32, 23.

Nachdrucksvoll malt V. 37 den hastigen Abzug, den unverrichteter Dinge Sennacherib nehmen mußte. Der Schlag hatte ihn zur weiteren Fortsetzung des Krieges unfähig gemacht. Et habitavit in Ninive, d. h. wie wir aus den assyrischen Inschriften erfahren, nicht, daß er von jetzt an aller Kriegsunternehmung sich entschlagen, sondern nur, daß er von einem weiteren Kriegszuge gegen Palästina Abstand genommen. Seine ferneren Kriege und Expeditionen, deren noch fünf erwähnt sind, waren gegen Elam, Babylon, Susiana, Cilicia u. s. f. gerichtet, hatten den Osten, Norden, Süden seines

Reiches zum Ziele und berührten in keiner Weise Palästina (vgl. Schrader, Keilinschriften u. A. T. S. 205. G. Rawlinson l. c. 170 u. f.). Der theokratische Geschichtsschreiber hat nur an letzterem Interesse; Sennacherib war gedemüthigt, so daß er keinen Angriff auf Juda mehr unternahm. Gott hatte sein Wort treu erfüllt, ihn zurückgeführt, woher er gekommen, und eine Rückkehr fand nicht mehr statt. Zum Belege dafür fügt also der Schriftsteller noch die Nachricht über seine Ermordung bei; das Schweigen über die Zwischenzeit bekundet, daß er gegen Juda nichts mehr unternommen, und darauf allein kommt es an. Daher schließt der Bericht: V. 38: **„Und es geschah, als er im Tempel Nesroch seinen Gott anbetete, erschlugen ihn Adramelech und Sarasar, seine Söhne, mit dem Schwerte und sie flohen in das Land Ararat. Und sein Sohn Asarhaddon regierte an seiner Stelle.“**

Ein neuer Beleg, analog zu V. 36, daß weit auseinander liegende Ereignisse, je nach dem Zwecke des Schriftstellers, scheinbar als unmittelbar folgend aneinander gereiht werden. Nach den assyrischen Berichten war Sennacherib König bis 681, lebte also noch lange Zeit nach seiner Niederlage (vgl. Zeitschrift der deutsch-morg. Ges. 1869, 23. B. S. 144. — Schrader l. c. 207). Ob wohl diese Schlußnotiz noch von Isaias herrührt? Wenn Azarias 758 starb, also 758 das Jahr der Berufung des Propheten war, dann wohl nicht mehr; denn Isaias hätte dann über 77 Jahre nach seiner Berufung leben müssen. Könnte man mit Neteler den Tod des Azarias (Ozias) auf 736 ansetzen, so wäre das wohl möglich. Allein davon ist jedenfalls die isaianische Abfassung von Kap. 36 und 37 nicht abhängig zu machen. So eine abschließende Notiz konnte hier sehr leicht aus dem entsprechenden Berichte 4 Kön. 19 eingeschaltet werden, um so mehr, da sie ganz passend die vorhergehende Prophezeiung bestätigt und die Geschichte selbst abrundet.

Schrader (l. c. 206) glaubt Nesroch (Nisruk) „den Spender, Gütigen“ erklären zu können. Verschiedene Vermuthungen Aelterer über das Idol vgl. bei Winer s. v.; Adramelech assyrisch Adar-malik, Adar (der Erhabene) ist Fürst, ist 4 Kön. 17, 31 Name eines Idols, das in Sepharvaim verehrt wurde. Die assyrischen Eigennamen von Personen sind übrigens sehr oft mit Götternamen engst verschwistert. Sarasar erklärt Schrader (l. c. 206) als Sar-usur und dieses als eine Verkürzung aus Asur-sar-usur: Asur schirme den König, oder aus Nirgal-sar-usur; letztere Vermuthung bahnt ihm den Weg zu einer Vereinigung der biblischen Angaben mit einer Notiz des Abydenus bei Euseb. arm. chron. (ed. Mai p. 25), der Nergilus und Adramelus und Axerdes als Söhne und Nachfolger Sennacheribs bezeichnet. „In diesem Falle hätten wir die interessante Erscheinung, daß uns von dem ursprünglichen Namen des Assyrers die Bibel die eine, Abydenus die andere Hälfte erhalten hätte. Und ganz aus der Luft kann doch Abydenus seinen Nergilus auch nicht gegriffen haben.“ Ueber Sennacheribs Ermordung melden uns assyrische Quellen direkt nichts. Eine indirekte Bestätigung dafür liegt vielleicht in den Spuren absichtlicher Verstümmelungen, welche die Bildnisse Sennacheribs in seinem Palaste zu Kojundschik (Kuyyundschick) nach Layard's Berichte tragen (vgl. Stimmen aus M.-L. l. c. 148).

Anmerkung 1. Mit Unrecht machen Einige, auch G. Rawlinson a. a. O. 169, dem Buche Tobias (1, 21) den Vorwurf des groben geschichtlichen Verstoßes, daß es den Sennacherib schon 45 oder 50 Tage nach seiner Heimkehr aus Judäa ermorden lasse. Aber die Angabe bezieht sich auf die gegen Tobias verübte Ungerechtigkeit. Vgl. Gutberlet, Commentar z. Tob.

Anmerkung 2. Die belangreichsten Differenzen des Berichtes im Königsbuche sind in die Erklärung verflochten worden. Die weiteren Untersuchungen, wie sie hier von den neueren Erklärern angestellt werden, welcher Text der ursprüngliche und bessere sei (Kn. plaidirt für den Text im Königsbuche; Drechs., Del. für den bei Isaias als den besseren und ursprünglicheren — Andere leiten beide Texte aus einer dritten Quelle ab), lassen wir absichtlich bei Seite. Denn das Urtheil, welche Textfassung besser, conciser, abgerundeter, eleganter sei, gründet oft auf rein subjektivem Geschmack; läßt es sich aber auch objektiv in manchen Fällen darthun, so ist damit für die Entscheidung der Frage, welche Fassung die ursprünglichere sei, erst recht noch nichts gewonnen. Warum? Weil der kritische Kanon, den freilich die Meisten bei dergleichen Untersuchungen immer voraussetzen, die bessere und concisere Leseart sei auch die ursprüngliche, ein falscher und unerweisbarer ist. Muß denn ein Schriftsteller immer den prägnantesten und sprachlich und stilistisch besten Ausdruck wählen? Man lege doch diesen Maßstab an unsere Klassiker an, und überzeuge sich, daß die Begriffe des Besten und Ursprünglichen sich nicht decken.

Zweiter Theil.

Kap. 38—66.

Uebergang zum zweiten Theil.

Kap. 38. 39.

Ezechias' Krankheit, Genesung, Ueberhebung; Androhung des babylonischen Exils.

Daß diese beiden Kapitel ebenso eng einerseits zusammengehören, wie sie andererseits von den zwei vorhergehenden deutlich durch den Schriftsteller selbst abgetrennt sind, muß zuerst, da es neulich von Dr. A. Scholz so zuversichtlich in Abrede gestellt wurde, des Näheren dargelegt werden (vgl. Dr. A. Scholz, Commentar zu Jeremias S. XXVI).

Ueber Ersteres, die Zusammengehörigkeit beider Kap., gibt die Erzählung selbst in der engsten Verkettung und in der Begründung des inneren Zusammenhanges beider Ereignisse den klarsten Aufschluß. Ezechias erkrankt und wird wunderbar dem Leben wieder geschenkt. Darauf hin sendet Merodach-Baladan von Babylon Briefe und Geschenke an Ezechias: audierat enim quod aegrotasset et convaluisset (39, 1). Das ist doch offenbar der Ring, der beide Ereignisse (Kapitel) in sich und nach der Absicht des Erzählers vereinigen soll. Dasselbe macht der innere Zusammenhang klar, den die parallele Erzählung 2 Par. 32, 24—31 feststellt. Ezechias erkrankt, betet zum Herrn, wird erhört und erhält ein Zeichen; aber er vergilt nicht nach den Wohlthaten, die er empfangen, quia elevatum est cor ejus. Welche elevatio cordis damit gemeint sei, ist außer allem Zweifel; es ist gerade seine Ueberhebung bei Gelegenheit der für ihn so schmeichelhaften Gesandtschaft aus Babylon, und das ist auch V. 31 hinlänglich ausgesprochen, in welchem Verse zugleich der äußere Zusammenhang beider Ereignisse nochmals zum Ausdrucke kommt (qui missi fuerant, ut interrogarent de portento). Ezechias hatte feierlich gelobt, zum Dank für die geschenkte Genesung, als wahrer theokratischer Herrscher dem Herrn zu dienen, d. h. sein Lob zu verkünden und auf ihn mit ganzem Herzen zu vertrauen (Is. 38, 18—20) — und siehe da, bei der babylonischen Gesandtschaft wird er der theokratischen Gesinnung untreu trotz der empfangenen Wohlthaten (vgl. zu 39, 2—7), und zur Strafe wird ihm für seine Nachkommen das babylonische Exil angedroht. So schließen sich beide Kapitel äußerlich wie innerlich unablöslich aneinander an. Kann man das läugnen oder verkennen?

Ebenso springt das Zweite, daß sie durch den Schriftsteller selbst von den zwei vorhergehenden Kapiteln abgetrennt sind, in die Augen. Die assyrische

Katastrophe ist mit Kap. 37 vollständig zum Abschluß gelangt. Die Krankheit und Genesung hat mit ihr so wenig zu schaffen, daß diese Begebenheit vielmehr vor der assyrischen Niederlage, ja vor der assyrischen Invasion stattfand. Das beweist unwidersprechlich die an Ezechias in seiner Krankheit ergangene Verheißung V. 6 et de manu regis Assyriorum eruam te et civitatem istam et protegam eam; was nach der Katastrophe, da der Assyrer die Angriffe nicht erneuerte (37, 37), in diesen Ausdrücken eine höchst überflüssige Zusage wäre (vgl. unten die Erklärung). Isaias mußte also einen besonderen Zweck haben, daß er gegen die historische Zeitfolge die Erzählung der Ereignisse anordnete. Was kann seine Absicht sein? Sie scheint handgreiflich vorzuliegen. Kap. 39 schließt mit der Androhung des babylonischen Exils, und Kap. 40 u. f. bewegen sich in dem Gedankenkreise des babylonischen Exils, in der Verkündigung der Befreiung. Somit ist Kap. 39 und das mit ihm eng verbundene Kap. 38 eben die Vorrede, die Vorbereitung und der Eingang zum zweiten Theile des prophetischen Buches, zu Kap. 40—66.

Daraus urtheile man, ob ich wirklich, wie A. Scholz meint, „mit Unrecht" Kap. 38 früher bereits (Innsbr. Theol. Zeitschrift 1879 S. 41) zum zweiten Theile gezogen habe. Diese Gründe haben für mich viel mehr Gewicht, weil sie aus der Sache selbst entnommen sind, als der rein äußerliche Congruenzgrund, den Dr. A. Scholz bringt: die einzelnen Abtheilungen bei Isaias schließen mit einem Hymnus (Kap. 12. 27. 38) — also ist auch hier nach Kap. 38 und dem Hymnus des Ezechias die Abtheilung, welche Kap. 28 begann, zu schließen. Allein was hat dieser Hymnus äußerlich und innerlich mit der assyrischen Niederlage und den Weissagungen von Kap. 28 an zu schaffen? Hätte Isaias den von Dr. Scholz ihm unterbreiteten Plan verwirklichen wollen, so müßte hier eben ein Hymnus auf die Befreiung von Assur, etwa wie Ps. 75 stehen. Es scheint uns nicht gerathen, nach solch äußerlichen Gesichtspunkten Abtheilungen in den prophetischen Büchern sich zurecht zu legen. Die Gruppirung des Stoffes, der innere Organismus muß da den Ausschlag geben. Oder ist, wie Dr. Scholz will, Kap. 38 wirklich ein Echo zu Kap. 36. 37?

Beachtet man diese sachliche Anordnung, so kann es nicht mehr auffallen, daß der Bericht über die Krankheit u. s. f. nach der assyrischen Expedition gegeben wird. Er bildet den einleitenden Anfang zu einem ganz neuen Theile; der mit Kap. 28 begonnene Stoff ist mit Kap. 37 zum Abschluß gebracht; von einem geschichtlichen Hysteronproteron kann also gar nicht die Rede sein. Bei Isaias ist diese Anordnung die einzig sachgemäße. Anders freilich in den Königsb. und Paralip. Da mag die Ordnung des Isaias Ursache gewesen sein, daß diese Ereignisse in derselben Reihenfolge eingeschaltet wurden. Isaias diente ja sicher als Quelle (vgl. 2 Par. 32, 32). Das auch als Antwort auf die Bedenken Schrader's (Keilinschr. u. Geschichtsforschung, S. 345).

Daß Kap. 39 auf Kap. 40 (und hiemit auf den folgenden Theil) vorbereite, entwickelt schon recht gut Cyrill: „es könnten nun einige von denen, die in der heiligen Schrift nicht sehr bewandert sind, fragen: wie bringt der Prophet dem Berichte über Ezechias in dem jetzt vorliegenden (Kap. 40) die Vorhersagung über Christus so nahe? Darauf antworten wir: weil der

Bericht der schließlichen Gefangenschaft . . . Erwähnung gethan, so ist es ganz passend und nothwendig, jetzt den von Gott gespendeten Trost in die Darstellung einzuführen". Den gleichen Zusammenhang deutet auch Eusebius (39, 8) an und sprechen a Lap., Mar. aus zu 40, 1: de liberatione a captivitate Babylonica, quam superiore capite comminatus erat, nunc loquitur; ähnl. Pintus, Sanchez: quia in fine cap. 39. severo nuncio de Babylonico ad Judaeorum praedam adventu populum compunxerat, nunc proposito felici atque expedito in patriam ex Babylone reditu eundem consolatur. Die gleiche zweckmäßige Verbindung statuiren Schegg, Del.[1] und Drechs., der nach einigen Modifikationen also schließt: „Allerdings sind die Kap. 36—39 auch der Schlüssel zur Deutung der Weissagungen vorher und nachher. Sie sind es deßhalb, weil in einer wohlgeordneten Wirksamkeit jeder Schritt in wohlbemessenem Zusammenhange steht, und falls er fehlen würde, vermißt werden müßte." Das Hauptgewicht legt aber Drechs. mit Hävernick (Einl. II. 2. S. 146) darauf, daß eben hier „ein höchst bedeutendes Stück jesaianischer Wirksamkeit zu Buch gebracht ist".

Kap. 38.

V. 1: **„In jenen Tagen erkrankte Ezechias bis auf den Tod. Da trat Isaias, der Sohn des Amos, der Prophet zu ihm hin und sprach: so spricht der Herr: bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht leben."**

Ueber die Zeitbestimmung vergl. V. 6. und zu 39, 1. Der Ausdruck in diebus illis ist unbestimmt genug, um eine dem assyrischen Einfall vorhergehende kürzere oder längere Zeit bezeichnen zu können. Hebr. „befiehl deinem Hause" in dem Sinne der letzten Willenserklärung, der hinsichtlich seiner Familie zu treffenden Anordnungen; vgl. 2 Kön. 17, 23. — In Betreff der bestimmten Aussage bemerkt gut der hl. Thomas: causae inferiores et naturales ad mortem ejus ordinatae erant, quantum ad illas erat jamjam moriturus; ähnlich der hl. Augustin de Gen. ad lit. 6, 17 (Migne, t. 34. col. 351), Sanchez, For., a Lap.

V. 2: **„Und Ezechias wandte sein Angesicht der Wand zu und betete zum Herrn"** V. 3: **„und sprach: ich flehe dich an, o Herr, gedenke, ich bitte, wie ich wandelte vor dir in Wahrheit und mit ganzem Herzen und that, was gut ist in deinen Augen. Und Ezechias brach in lautes Weinen aus."**

Er wendete das Antlitz der Wand zu, nicht wie Achab aus Unmuth (3 Kön. 21, 4), sondern, ut aversus ab hominibus attentius oraret (Mald., For., Malv., Men., Pintus, Osorius). Weil er vor dem Herrn gewandelt, d. h. sein Thun und Lassen nach Gottes Willen und Vorschrift eingerichtet hatte und zwar in Treue und Beständigkeit und ungetheilten

---

[1] Dr. A. Scholz sagt einfachhin, ich hätte, „Delitzsch folgend" (— warum nicht Schegg? —), Kap. 38 auf den zweiten Theil bezogen. Allein da der Zusammenhang von 39 u. 40, wie bewiesen, schon längst (auch von Haimo, der Glosse u. a.) vor Delitzsch erkannt war, der aber zwischen Kap. 38 u. 39 in der Sache selbst und in den Worten des heiligen Textes gegeben ist, so ist es nicht nöthig, daß man, um zu dieser Gruppirung zu gelangen, nur gerade „Delitzsch folgen" müsse.

Herzens mit ganzem Sinne, ohne zu schwanken zwischen Gott und den Götzen (vgl. 4 Kön. 18, 3—7. 2 Par. Kap. 29—31), mag er wohl mit Innigkeit den Herrn anflehen, die im Bunde niedergelegten Verheißungen eines langen und segensvollen Lebens an ihm zu verwirklichen; vgl. Deut. 5, 33 ut vivatis et bene sit vobis et protelentur dies in terra possessionis vestrae, 30, 15 sq.

Nach dem Vorgange des hl. Hier.: flevit autem fletu magno propter promissionem Domini ad David, quam videbat in sua morte perituram: eo enim tempore Ezechias filios non habebat; nam post mortem ejus Manasses, cum 12 esset annorum, regnare coepit in Judaea sehen die Meisten (auch Drechsl., Del.) den Schmerz des Königs noch dadurch besonders gesteigert, daß er ohne Thronerben in den Tod gehen soll — allerdings ein für das A. T. herbes Loos. Das Gebet ist in seiner Kürze und auch in seiner Reticenz von ergreifender Innigkeit. Daher folgt auch alsbald die Erhörung, wie denn die Verheißung an die mit Glauben und Vertrauen Betenden heißt: ad vocem clamoris tui statim ut audierit respondebit tibi (30, 19).

V. 4: **„Und es erging das Wort des Herrn an Isaias;“** V. 5: **„gehe hin und sprich zu Ezechias: also spricht der Herr, der Gott Davids deines Vaters: ich habe dein Gebet gehört und deine Thränen gesehen, sieh', ich will zu deinen Tagen noch fünfzehn Jahre hinzufügen“** V. 6: **„und dich und diese Stadt aus der Hand des Königs der Assyrer erretten und sie schützen.“**

Ausführlicher ist die Erzählung 4 Kön. 20, 4—8. Hier sind auch der geschichtlichen Folge gemäß die nach dem Liede des Ezechias stehenden Verse 21. 22 einzuschalten, die allerdings bereits auch im griech. Texte durch irgend ein Abschreibeversehen an's Ende hin gerathen sind.

Deus David patris tui vgl. zu 37, 35. Ezechias findet Erhörung wegen David, als würdiger Sprößling Davids und wegen der dem David gegebenen Zusage. Eusebius sieht in dem Zusatz patris tui ein besonderes Lob der Frömmigkeit des Ezechias von Seiten Gottes. Die so umständliche und nachdrückliche Verheißung de manu regis eruam te, daß Gott ihn aus der Hand des Assyrers retten werde, ihn und die Stadt, setzt nothwendig die wirkliche Bedrängung und eine nächste Gefahr von Seiten des Assyrers voraus. Die Redeweise wäre eine forcirte und recht uneigentliche, falls sie weiter nichts heißen soll, als der bereits heimgekehrte Assyrer wird 15 Jahre lang ruhig bleiben und keinen Versuch mehr gegen dich und die Stadt unternehmen. Das kann unmöglich, wie dennoch Drechsl. will, „eine Errettung aus der Hand des Drängers“ heißen. Im Zusammenhange mit der „Errettung aus der Hand des Assyrers“ gewinnt auch die Zusage der Beschützung, Beschirmung der Stadt den Sinn eines positiven Schutzes bei wirklich drohender Gefahr d. h. bei thatsächlichem Angriff, was wieder nicht mit der Annahme stimmt, es solle nur heißen, daß der Assyrer in Zukunft fern in Ninive bleibend nicht mehr sich's werde einfallen lassen, die Stadt irgendwie zu behelligen; vgl. das gleiche Wort 37, 35.

Richtig haben die Bedeutung dieses Verses eingesehen und daher Krankheit und Genesung des Ezechias vor die in Kap. 37, 36 erzählte Kata-

strophe gesetzt Sanchez, For., a Lap. (haec contigerunt ante plenam Hierosolymae liberationem et cladem Assyriorum; haec enim Ezechiae promittitur v. 6. fallitur ergo Josephus 10. Antiq. 3, qui post cladem hanc ea contigisse scribit), Sa (4 Reg. 20, 1 sub tempus adventus Assyriorum), Malv. (4 Kön. 20, 1), Salianus und Tornielius (bei Menochius zu 4 Kön. 20, 1), Gord. (ad Is.), Tir. (38, 18), Calmet (zu 4 Kön.), Schegg (S. 367), Ret. (S. 30, 205), Danko (Historia revel. V. T. 385), Kn., Del.

Kurz zusammenfassend (vgl. 4 Kön.) fährt die Erzählung fort V. 7: **„Das aber soll dir zum Zeichen sein vom Herrn, daß er das Wort, welches er geredet, thun werde"**: V. 8: **„Sieh, ich werde zurückgehen heißen den Schatten an den Linien, welche er hinabgegangen ist an der Uhr des Achaz durch die Sonne, zurück um zehn Linien. Und die Sonne kehrte zurück um zehn Linien an den Graden, die sie heruntergegangen war."**

Gott gewährt ein Wunderzeichen zur Bekräftigung des Glaubens, zur Erhöhung der Freudigkeit und Gewißheit der Hoffnung und um seinen Getreuen die Ueberschwenglichkeit seiner Liebe und Gnade zu zeigen. Diese Zeichen dienten, weil sie im Namen Gottes durch den Propheten angekündigt wurden, auch dazu, dem Amte des Propheten und seiner Person das so nöthige Ansehen und das Siegel göttlicher Bestätigung zu verleihen; sie waren nach Gottes Anordnung ein nothwendiges und unfehlbares Kennzeichen göttlicher Sendung und Beauftragung der Propheten (vgl. Deut. 18, 22). — Hier. selbst bemerkt zu seiner Uebersetzung: datur signum, ut sol decem gradibus revertatur, quos nos juxta Symmachum in lineas et horologium vertimus, qui gradus intellexit in lineis, ut manifestiorem sensum legentibus faceret. Richtig bemerkt For.: in hebraeo eadem vox est, ubi vulgatus lineas et horologium et gradus vertit. Daher ist der hebr. Text einfacher gestaltet: „sieh ich lasse zurückkehren den Schatten die Grade (Stufen?), welche er herabgegangen ist an den Graden (Stufen) des Achaz durch die Sonne, zurück zehn Grade (Stufen), und es kehrte die Sonne zurück an den Graden zehn Grade (Stufen), welche sie herabgegangen war." Der hebr. Text erlaubt auch eine andere, etwas modifizirte Uebersetzung: „siehe, ich lasse zurückkehren den Schatten der Grade (an den Graden), welcher herabgegangen ist an den Graden des Achaz durch die Sonne, zurück um zehn Grade, und die Sonne kehrte zurück um zehn Grade von den Graden, welche sie herabgegangen war."

„Die Grade des Achaz" sind jedenfalls „die Sonnenuhr", die Achaz eingerichtet hatte. Nach Herodot haben die Babylonier die Sonnenuhr erfunden (2, 109), eine in sich glaubhafte Angabe, indem auch die sonst bei den Alten vorkommenden Spuren über sie nach dem Orient weisen (vgl. Calmet's Dissertation de retrogradatione solis in horologio Achaz, t. I dissert. p. 535 edit. Wirceburg. und Thes. Antiq. ed. Ugolini t. 3. p. 223).

Achaz war ja ohnehin, wie 4 Kön. 16, 10 lehrt, der Bewunderung und Nachahmung fremder Kunstwerke nicht abhold. Was nun die Construction dieser Sonnenuhr angeht, so sind wir lediglich auf die Textworte angewiesen. Gradus (מעלה Stufe im eigentl. Sinne) sind wohl die einzelnen Zeichen, Einschnitte, Stufen gewissermaßen, welche der Schatten auf dem Zifferblatte

einer Sonnenuhr zu durchlaufen hat; die Uhr heißt davon synekdochisch: gradus die Stufen. Aus der Erzählung selbst (4 Kön. 20, 10) erhellt, daß die Uhr wenigstens 20 solcher Grade hatte, die einzelnen Distanzen somit kleinere Zeittheile als Stunden bezeichneten.

Neben dieser Ansicht, die im Wesentlichen auch bei den Alten, im Targum, bei Symmachus, Hier. vorgetragen wird und der wohl mit Recht viele ältere und neuere Erklärer beistimmen (Vitr., Mald., Malv., For., a Lap. u. s. f. Ges., Hitz., Umbr., Keil, Drechs., Schegg), wird schon bei Cyrillus, Hier. eine andere mitgetheilt, die nicht eine Scheibe mit einem Sonnenzeiger voraussetzt, sondern eine Säule annimmt, welche ihren Schatten auf eigentliche Stufen geworfen und so Zeit und Stunden gemessen habe. Nach der oben angeführten Stelle fährt nämlich Hier. fort: sive ita exstructi erant gradus arte mechanica, ut per singulos umbra descendens horarum spatia terminaret. So vielleicht schon der griech. Text mit seinen ἀναβαθμοί, so Del., Kn., der schreibt: „Am einfachsten versteht man unter den ‚Stufen des Achaz' eine von diesem Könige auf freiem Platze angelegte und nach ihrem Gründer benannte runde Erhöhung, auf welche eine obeliskenartige Säule gestellt war und ringsumgehende Stufen hinaufführten. Diese Säule warf den Schatten ihrer Spitze des Mittags auf die obersten, des Morgens und Abends auf die untersten Stufen und zeigte so die Tageszeiten an." Konnte aber durch eine solche Einrichtung eine nur etwas genaue Zeitangabe erzielt werden?

Man wird dem Wortlaute vollständig gerecht, wenn ein Rückgang des Schattens angenommen wird; das Wunder besteht darin, daß auf des Sehers Wort diese Erscheinung an der Sonnenuhr sichtbar eintritt und von allen gesehen und bezeugt werden kann. Durch welche secundäre Ursachen Gott dieses Phänomen bewirkte, ob durch eine in der Luftschichte veranlaßte Lichtbrechung [1] und wie, bleibt für den Erfolg unerheblich. Nichts deutet an (auch nicht 2 Par. 32, 31), daß es ein überall bemerkbares Wunder gewesen sei, noch weniger, daß, wie ältere Erkl. oft behaupten, der Tageslauf selbst und die Sonne um zehn Grade zurückgekehrt sei. Reversus est sol, der Ausdruck wird durch den andern vorausgehenden reverti faciam umbram bestimmt, ebenso durch 4 Reg. 20, 9: vis, ut ascendat umbra . . . facile est umbram crescere .. *Dominus reduxit umbram* etc. und nach dieser ausführlicheren Beschreibung ist natürlich auch Eccli. 48, 26 in diebus ejus retro rediit sol zu fassen. Von den älteren Erkl. haben das Einfache und Richtige Vatablus, Paulus Burgensis, Sa, Arias Montanus und Sanchez.

Natürlicher Weise genommen war die Lebensuhr des Königs abgelaufen, da schenkt ihm der Herr noch 15 Jahre — passend wird dieses durch das Zeichen des rückkehrenden Schattes an der Sonnenuhr bestätigt, ut quomodo sol reverteretur ad exordium sui, ita et Ezechiae vita ad detextos annos rediret (Hier.). Gott bewährt sich dadurch als Herr über die Natur, über die Menschen und die Welt.

Was Knobel gegen die bevorzugte Erklärung „Grade, Sonnenzeiger"

---

[1] Am 27. März 1703 wurde zu Metz ein Rückgang des Schattens beobachtet, der, veranlaßt durch eine Strahlenbrechung in der höheren Luft, $1^1/_2$ Stunden betrug. Schegg Js. II. S. 279.

einwirkt, ist nicht triftig. Daß das Wort das sonst nicht bedeutet, kann man nicht behaupten, weil eben nur diese eine Stelle von einer Sonnenuhr handelt; daß es diese Bedeutung nicht haben könne, ist zwar kühn gesagt, ob aber auch wahr? Aber ist nicht der Ausdruck „Herabgehen des Schattens“ eine unübersteigliche Schwierigkeit?

Knobel freilich findet ihn bei obiger Auffassung unerklärlich. „Denn denkt man sich die Sonnenuhr als horizontale Ebenfläche mit concentrischen Kreisen und einem Schattenstifte, so kann von einem Herabgehen des Schattens gar nicht die Rede sein. Denkt man sie sich aber als horizontal liegenden Stein mit sphärischer, hemisphärischer oder länglich viereckiger Vertiefung und mit einem senkrecht gestellten Stifte, vielleicht die gewöhnlichste Art, oder als vertikal gestelltes Hemisphärium oben mit einem Zeiger, so harmonirt damit nicht, daß Sonne und Schatten gleichzeitig herabgehen, indem vielmehr das Heraufgehen der Sonne und das Herabgehen des Schattens gleichzeitig war oder umgekehrt.“ Allein dagegen ist zu beachten, daß descendere von dem Voranrücken der Tageszeit gesagt wird. Beweis ist Jud. 19, 11, wo es heißt „der Tag war schon sehr herabgesunken“ (רד für ירד descendit). Wird aber descendere von dem Voranrücken des Tages, dem Ablaufe der Zeit, oder von den Stunden in der Tagesneige gesagt, so ist es sehr leicht erklärlich, daß derselbe Ausdruck auf den die Tageszeit anzeigenden Schatten des Sonnenzeigers und auf den Gang des Schattens selbst angewandt wird, selbst dann, wenn der Schatten auf der Figur als solcher nicht gerade herabsteigt. Sind denn unsere Ausdrücke „die Uhr geht vor, zu spät, . .“ im Grunde anders? sie beziehen sich nicht auf das Zifferblatt und dessen Form (sonst müßten wir sagen: die Uhr läuft rund), sondern auf das Verhältniß des Angezeigten zur wirklichen Tageszeit und auf diese selbst.

Das folgende Lied schildert die Gedanken und den Schmerz des Königs in seiner Krankheit und den Dank über die erlangte Genesung. Dadurch tritt die Größe der erwiesenen Wohlthat in's rechte Licht und wird aus der Seele des Königs selbst heraus gezeigt, wie er zu neuem und erhöhtem Gotteslobe ob der Rettung sich angetrieben fühlte. Wenn er nun nachher trotzdem fehlt und in untheokratische Gesinnung sich verstricken läßt (Kap. 39), so ist seine Verschuldung um so strafwürdiger. Das ist Zweck und Bedeutung der Einreihung des Liedes hier.

Nach der Vulgata (über das Hebr. vgl. unten) ist der erste Theil V. 10—17 a und von da an durch tu autem der zweite markirt.

V. 9: **„Schrift des Ezechias Königs von Juda, nachdem er erkrankt und von seiner Krankheit wieder hergestellt war.“**

Die Ueberschrift gibt an, daß Isaias das vom König abgefaßte Lied seinem Werke einverleibe. Gut bezeichnet For. den Inhalt: hoc cantico exponit rex, quam gravi morbo laboraverit, qualemque se in eo gesserit, quid cogitarit, quid Deo dixerit, tandemque quo modo a Deo fuerit sanitati restitutus; ob quod beneficium, quoad vixerit, laudes Deo pollicetur. Ob der Ausdruck „Schrift“ emphatisch sei, so daß neben der Abfassung noch die monumentale Veröffentlichung (wie Sanchez und a Lap. wollen) gemeint sei, muß unentschieden bleiben.

Der Dichter versetzt sich zurück in die Zeit, wo der Tod ihm wie unvermeidlich vor Augen stand.

V. 10: **„Ich sprach: in der Mitte meiner Tage soll ich zu der Unterwelt Pforten gehen; ich misse meiner Jahre Rest.“** Dem im kräftigen Mannesalter stehenden Könige (— 25 Jahre alt bestieg er den Thron; er zählt jetzt erst ungefähr 39) tritt als erster unabweislicher Gedanke entgegen, daß er nicht plenus dierum, satt an Jahren, im hohen Greisenalter, wie die Vorväter, sondern zu früh, als existirten Gottes Verheißungen nicht, die ihn auf manche noch ausstehende Jahre rechnen ließen, den Tod kosten solle. Daher vermißt er schmerzlich „seiner Jahre Rest“. Das Hebr. erklären viele: „in meiner Tage Ruhe“ (Ges., Drechs., Del., Ret., Kn. — so auch in quiete, silentio For., Malv.), wofür auch Aquila, Symmachus und Theodotion Anhaltspunkte bieten, die, wie Hier. sagt: in infirmitate et silentio dierum meorum übersetzten. Dem in dimidio der Vulg. steht der Syrer zur Seite und auch Neuere, wie Ros., Hitz., Schegg u. a. Hebr. bezeichnender: „ich bin gestraft um den Rest meiner Jahre“ bin darum gebracht, eigentl. werde vermissen gemacht (ähnl. Mald., Malv., For., Pintus). Die Unterwelt ist als große Behausung der Todten gedacht, daher die „Pforten“ vgl. Ps. 9, 15; 106, 18. Job 38, 17.

Treffend zeichnet Hier. die Anschauung, der unser Lied entquillt: sancti implent dies suos, qualis fuit Abraham, qui mortuus est plenus dierum in senectute bona; peccatores vero et impii in dimidio dierum suorum moriuntur, de quibus et psalmista loquitur: viri sanguinum et dolosi non dimidiabunt dies suos, Ps. 54, 25.

Und jetzt, was er mit dem Leben verliert:

V. 11: **„Ich sprach: nicht schauen soll ich den Herrn Gott im Lande der Lebendigen, nicht ferner erblicken Menschen und Bewohner der Ruhe.“**

Auf der Erde, im Lande der Lebenden, während des Lebens erfährt man Gottes Huld und Gnade, das ist die Zeit, in der er den Seinen mit Wohlthun entgegen kommt; Ezechias bedauert, daß er so den gütigen Gabenspender nicht ferner mehr an sich erfahren solle, ebenso daß er der liebgewonnenen Gesellschaft von Seinesgleichen und der Theilnahme am Glücke der friedlichen Menschen entrissen werden solle. Vgl. Ps. 87, 11 numquid mortuis facies mirabilia . . numquid narrabit aliquis in sepulchro misericordiam tuam? Das Leben ist süß und tausend Bande ketten den Menschen an das Gewohnte, an den Anblick und die Gesellschaft anderer, an ihren Trost u. s. f. Droht nun das alles zu entschwinden, dann ringt sich wie von selbst der Ruf empor: non aspiciam u. s. f. Hebr. „ich werde nicht erblicken Menschen fürder bei den Bewohnern der Unterwelt“, d. h. für ihn in der Unterwelt hört das fröhliche Treiben der Menschen auf. — Schegg, Loch übersetzen die Vulg. „nicht ferner soll ich Menschen sehen, sondern die Bewohner der Stille“, aber die obige Auffassung entspricht den Worten der Vulg. und wird auch von den meisten lat. Erkl. getheilt.

Der Gedanke des zu frühzeitigen, unerwarteten und alles plötzlich endenden Todes erfüllt seine Seele. Daher V. 12: **„Meine Lebenszeit wird hinweggenommen und zusammengerollt vor mir, wie das Zelt der Hirten; abgeschnitten wie vom Weber, wird mein Leben; da ich noch am Weben bin,**

schneidet er mich ab — vom Morgen bis zum Abend bringst du mich zum Ende.“

Die Hirten (Nomaden) wandern von Ort zu Ort; rasch und leicht ist das Zelt abgebrochen und zusammengerollt; der Tod macht mit dem Leben des Königs, obgleich es ihm so theuer ist, keine Umstände. Den zweiten Vergleich erläutert Mald.: sicut textor solet subito filum abrumpere aut scindere. Soll hier nur das plötzliche, rasche, leichte Hinwegnehmen des Lebens von Seite Gottes ausgedrückt sein (wie der Weber am Ende des Gewebes den Faden abkippt), oder auch, daß sein Leben als ein verfehltes Gewebe sich herausstellt, was der Weber, der Herr, unwillig abbricht und wegwirft? Gut Mald.: dum adhuc ordirer telam, succidit me Deus, dum adhuc essem in principio aetatis meae. Im plötzlichen Wechsel des Bildes, welcher der erregten Stimmung ganz angemessen ist, ist er selbst nun der Weber, der am Gewebe seiner Thaten u. s. f. webt, sich selbst, den Inhalt seines Denkens, Wollens auswebt, und der in dieser seiner Auswirkung (Entfaltung seiner selbst) plötzlich unversehens abgeschnitten wird. Die Krankheit ist so heftig, daß er am Morgen glaubt, den Abend nicht mehr zu erleben. Mald.: singulis diebus cum aegrotarem, putabam fore ut non pervenirem ad noctem; und Tir.: adeo saevit in me morbus, ut ultra unum diem supervivere me posse desperem; ähnl. Malv., Mar., a Lap. Men. u. a.

Im Hebr. ist der Sinn derselbe, obgleich im Einzelnen mehrfach etwas anders gewendet. דּוֹרִי verstehen die meisten Erkl.: habitatio mea „meine Wohnung. Behausung wird abgebrochen und wandert von mir“, wird fortversetzt von mir (Mald., Malv. I, Kn., Del., Ges., Ret.); doch kann auch die Bedeutung aetas (generatio, Menschenalter, Lebenszeit — Sanchez, Malv. II, For., Men., Drechs.) beibehalten werden, wie sich das Wort ja häufig genug gebraucht findet; beides Pintus, Calm. — Im folgenden Gliede nahmen die Aelteren קפד nach dem Chaldäer und den Rabb. für abschneiden: succidi sicut textor vitam meam (Mald., Malv., Mar., For., Calm. u. a.). Die neueren Erkl. ziehen die aus verwandten Wortformen und dem arabischen sich ergebende Bedeutung „zusammenwickeln“ vor: „ich wickelte zusammen gleich dem Weber mein Leben“, d. h. wie der Weber das fertige Gewebe, ich war meines Todes sicher (Del. — ähnl. Drechs.: ich habe aufgewickelt . . d. h. das Gewebe ist fertig, liegt aufgewickelt vor mir). Mehr der ersteren Bedeutung nähert sich die von Bernstein, Kn. bevorzugte Erkl. „abkürzen, kurz machen“. Gesenius schwankt zwischen der ersten älteren und der zweiten Auffassung. Aber es ist kein Grund vorhanden, die von dem Targum und den Rabb. bezeugte Wortbedeutung fahren zu lassen, der auch die Vulgata zustimmt, indem sie nur den Satz passiv wendet (und wahrscheinlich das Pual las). Das folgende „dum adhuc ordirer, succidit me“ gibt den Sinn des Hebr. „vom Aufgewinde (Trumm) schneidet er mich ab“ (vgl. Malv. VII und Calm. succidit fila ex textrina mea). Del.: „דַּלָּה ist das Fädenwerk licium des Aufzuges (des Zettels oder der Kette) am Weberbaum, welches, je weiter der Durchschuß fortschreitet, um so kürzer wird, bis der Weber das fertige Gewebe von den übrigen schmalen Enden mittelst Durchschneidung derselben ablöst.“ Nur betont die Vulgata mehr das Abgeschnittenwerden

des noch unfertigen Gewebes. Hebr. „vom Tage bis zur Nacht" in Tagesfrist, in kürzester Zeit ist es, seufzt er, mit mir zu Ende.

Am Abend angelangt, sieht er sehnsuchtsvoll dem Morgen entgegen, ob der vielleicht Hilfe bringe; aber die Krankheit wüthet unablässig fort, so daß er neuerdings den Tod in nächster Nähe erwartet. Das drückt V. 13 aus.

V. 13: **„Ich harrte bis zum Morgen; wie ein Löwe, so zermalmt er alle meine Gebeine; vom Morgen bis zum Abend bringst du mich zu Ende."**

Es ist ganz psychologisch, daß Ezechias, als der erwartete Tod sich nicht sogleich einstellte, einen Schimmer der Hoffnung faßt (so sperabam); ist ja für den Kranken der Wechsel von Tag und Nacht stets Hoffnung auf Erleichterung oder wenigstens Abwechslung. Gut verweist Hier. auf Job 7, 4: quod et Job in angustia sua atque in tormentis corporis sustinuisse se dicit, quando in die exspectabat noctem et lucem praestolabatur in tenebris, mutatione temporum putans mutari posse supplicia. Im Hebr. ist mehr das „sich gedulden" betont aequo animo ferre (Mar.), patienter ferre (For.). Eine Textänderung, um ein „Schreien" des Kranken zu bekommen, wie Kn. und Hupfeld (zu Ps. 131, 2) wollen, ist ebenso unnöthig, als willkürlich. Der Vergleich mit einem Löwen besagt die heftig an- und eindringende, wühlende und den ganzen Menschen wie zermalmende Kraft der Krankheit. Vielleicht wäre besser[1] „es zermalmte", was auch ältere Erkl. andeuten: Deus vel morbus (Mald.), vis morbi vires meas depascens (Tir., ähnl. Sasbout, Sanchez).

Das geduldige Harren und Hoffen schildert auch die Stimmung, mit der Ezechias troß der scheinbar absoluten Vorhersagung morieris et non vives sich zum Bittgebete wendet.

Aber die Schmerzen der Krankheit stellen ihm auf der anderen Seite den nahen Tod in Aussicht und ringen ihm schmerzliche Seufzer ab. Daher: V. 14: **„Wie das Junge einer Schwalbe seufze ich, girre wie eine Taube; ermattet sind meine Augen, aufblickend zur Höhe: Herr, ich leide Gewalt; tritt ein für mich!"** Der Vers schildert, wie Ezechias die Schmerzen trägt. Er sucht nicht wie Job Linderung im gewaltigen Aufschrei (vgl. Job 7, 11); sein schmerzliches Seufzen ist allerdings ein inniges, aus dem innersten Herzen kommendes und leidvolles, aber doch ein sanftes, ruhiges; das besagen die Vergleiche. Uebersetzt man das Hebr. „wie eine Schwalbe, ein Kranich, so zirpte ich" (vgl. Osorius, Mald., Mar., Malv. mit Verweisung auf Jer. 8, 7; For., Calm., Ges., Drechs., Del., Net., Schegg), so ist neben dem Aechzen noch das laute Stöhnen und ein sich hie und da emporringender schriller Schmerzenslaut bezeichnet; Kn. glaubt עגור als Adjektiv kläglich zwitschernd flebiliter gemens, querula, fassen zu können. Wie die alten Uebersetzungen hier schwanken, berichtet Hier., er selbst verweist auf Jer. 8, 7, wo er hirundo et ciconia übersetzte.

Und während der wimmernden Klage des Schmerzes blickt sein Auge empor zu Gott; es ist bereits schwach, ermattet, wie verschmachtet und aufgezehrt durch die Krankheit und durch die innige Sehnsucht, mit der er ausschaut nach Hilfe und Linderung. Er weiß, daß der Herr ihn heimsucht

[1] So übersetzt z. B. Drechs.

(V. 12), doch ruft er zu ihm: oppressio mihi, fidejube pro me (Malv.) „tritt bürgend für mich ein" (ähnl. Mald.), d. h. nur Gott kann sich als Helfer zwischen ihn und die Angriffe der Krankheit stellen, ihn schützen. Lucas Brugensis bemerkt, daß viele alte Quellen sponde lesen, statt responde, und daß letzteres jedenfalls im Sinne des ersteren zu erklären sei (ähnl. Sanchez, For.). — Dieser Ausruf ist in seiner inhaltsreichen Kürze einerseits die trefflichste Schilderung der überwältigenden Krankheit, andererseits das schönste Zeugniß für die echte Frömmigkeit des Königs.

Aber bei dem Stoßgebete selbst stellt sich — ganz psychologisch — unmittelbar das Bewußtsein ein: gerade der Herr hat ja dieses Leid über mich verhängt. Daher fährt das Lied fort V. 15: **„Was soll ich sagen und was wird er mir erwiedern, hat er doch selbst es gethan! Ueberdenken will ich dir alle meine Jahre in meiner Seele Bitterkeit."**

Dieser und der folgende Vers bilden den schwierigsten Theil des Liedes, bei dem die Uebersetzungen und Erkl. weit auseinandergehen. Suchen wir zunächst den Sinn der Vulg. festzustellen. Die ersteVershälfte schließt sich jedenfalls ganz passend an das Vorhergehende an: „ist nicht dieses mein Seufzen vergebens, da ja Gott selbst es ist, der dieses Leid mir geschickt hat?" Darauf antwortet nun die andere Vershälfte. Dem Gotte, der ihn mit Leiden überhäuft, will und kann er nur entgegentreten mit dem bitteren Schmerze seiner Seele, mit dem er auf die rasch entschwundenen Jahre zurückschaut. Dieser Schmerz ist die Bitte, die er vorträgt, der Anspruch auf Erhörung, den er geltend macht, die Waffe, mit der er Gottes Heimsuchung abzuwenden sucht. Gut For.: nihil aliud habeo quod loquar, neque quod faciam quam oppressus hoc morbo molestissimo mente volvam quot annos vixerim, und noch genauer Sanchez, a Lap.: cum tecum jure contendere nequeam, supplex vertor ad lacrymas, ut iis a tua misericordia . . . gratiam impetrem; ähnl. Men., Tir. — Schegg (ähnl. schon Osorius, Pintus) bezieht den Satz auf die zukünftigen Jahre, die ihm noch geschenkt werden sollen, die er in Buße und Zerknirschung hinbringen, Gott vorführen, will. Das paßt allerdings zur hebr. Fassung von V. 15—17 (s. u.); allein der Vulgatatext quid respondebit mihi, cum ipse fecerit weist offenbar auf die Zeit hin, bevor er die Zusage der Genesung erhalten, und schildert noch seine Stimmung der flehenden Bitte. Will man diesen und auch den folgenden Worten keine Gewalt anthun, so muß man den Unterschied der Auffassung beider Texte anerkennen. Deutlich markirt die Vulgata den Umschwung mit tu autem V. 17, wie schon Calm. richtig sah.

Er fährt fort, diesen Schmerz und das Elend des Lebens Gott entgegenzuhalten; er will der Züchtigung Gottes mit Demuth sich unterwerfen und hofft deßwegen auf Erhörung. V. 16: **„Herr, lebt man so, und ist darin das Leben meines Geistes? du mögest mich züchtigen und mich neu beleben."**

Die Leseart der Vulg. *si* sic vivitur hat weder im hebr. und griech. Texte oder in den anderen Uebers. eine Stütze, noch scheint sie bei Hier. ursprünglich zu sein; denn, wie Lucas Brug. und Sanchez mit Recht bemerken, obgleich in seinem Commentar si sic gelesen wird, erfordert doch der Satzbau,

daß si ausfalle[1]. Daher dürfte es sich empfehlen, si fragend zu nehmen, wie diese Partikel auch sonst in der vorklassischen und vulgären Sprache und im Gebrauche der Vulgata selbst sich findet (vgl. Matth. 12, 10; Luc. 22, 49 u. ö.). Der Betende hält Gott seine Betrübniß vor, indem er kummervoll und klagend frägt, ob es denn mit dem Menschenleben und mit dem Leben des Geistes so beschaffen sein soll, wie V. 15 und die ganze Situation und Stimmung des Betenden anzeigt, daß nämlich das Leben in der Vollkraft der Jahre mitten in seinem Laufe soll abgeschnitten werden? Hat er Züchtigung verdient, so will er sich ihr nicht entziehen; nur um das Eine fleht er, sie möge nicht in der Verhängung des Todes bestehen, sondern der Herr wolle ihn zu neuem Leben zurückführen. Diese Bitte stützt er durch einen neuen Grund V. 17a: **„Siehe, im Frieden ward mir meine bitterste Bitterkeit."** Das Unglück kam so unerwartet, mitten in sein schönstes Lebensglück hinein, ist also doppelt herb und schmerzvoll. Er ist sich bewußt, als treuer Diener des Herrn gelebt und gewirkt zu haben — jetzt soll er plötzlich, gleichwie ein schuldbeladener Frevler, vom Gottesgericht des zu frühen Todes ereilt werden. Das ist wohl gemäß der alttestamentlichen Anschauung von Tod und langem Leben seine Herzensstimmung (vgl. V. 3), und jetzt ist auch der fletus magnus motivirt. In diese Seelenverfassung und in diese Schmerzensnacht hinein leuchtet nun die göttliche Gnadenzusage, die Erhörung des Flehgebetes; vgl. V. 4 und darum fährt das Lied fort: tu autem eruisti. . .

Von anderen Auffassungen sei kurz erwähnt die von Mald., der sich ziemlich an Hier. und Haimo anschließt; er nimmt si sic vivitur = utique sic vivitur i. e. haec est humanae vitae conditio, ut hujusmodi miseriis objecta sit, et in his periculis vita spiritus mei consistit, ut aliquando corripias me morbo, aliquando sanes; Schegg: „wenn ich so am Leben bleibe, wenn darin das Leben meines Geistes ist (d. h. in der Bedingung und Uebernahme der Buße, vgl. 15b), dann fasse mich und mache mich neu leben"; ähnl. Loch, Calm.

Nach dem Hebr. ist V. 15 bereits der Wendepunkt des Liedes, wo er der ihm verheißenen Genesung gedenkt: „Was soll ich sagen? und er hat es zu mir gesagt und er hat es gethan!" wie es u. a. schon Mald. versteht: cum ego nescirem jam, quid dicerem prae magnitudine morbi, dixit mihi per Prophetam fore ut convalescerem, et ut dixit faciet; besser fecit, denn Ezechias verfaßt das Lied nach der Genesung. Das überwallende Dankgefühl ist gut durch die Frage quid dicam eingeleitet. In der Antwort fehlt bei der erregten Stimmung die nähere Bezeichnung des Objektes, das eben die ganze Seele des Redenden erfüllt. So verstehen das Hebr. Osorius, Malv., Drechs., Kn., Del.

Das folgende אֶדַּדֶּה wird entweder nach Ps. 42, 5 (43, 4; 138, 2) vom Wallen nach dem Tempel verstanden: d. h. ich will alljährlich feierliche Züge zum Tempel unternehmen, um dem Herrn Lob und Dank zu zollen über die Bitterkeit meiner Seele, wegen der ausgestandenen Angst und des

[1] Für den Ausfall des si ist auch Sanchez: in hebr. textu non est et tollendum putant non pauci, in quibus est Foreirus et Montanus; Jansenius in h. l. affirmat, in quibusdam codicibus latinis non reperiri. . .

überwundenen Leides (so Malv. III singulis annis frequentabo domum Dei cum pompa solemni procedens ob liberationem a molestissimo morbo; sic Ps. 42, 5; Osorius und Kn.), oder gewöhnlicher in der Bedeutung „ich will hinfort in tiefster Demuth wandeln", eigentlich sachte, langsam, stille einherwallen, also aller Ueberhebung fern; ähnl. Vat., Malv. IV, Ges., Drechs., Del., Ret., und in dieser Fassung bietet das demüthige Vorhaben einen frappirenden Gegensatz zu der Ueberhebung in Kap. 39; letztere erscheint dadurch um so strafbarer. Schon dieses Zusammenhanges wegen ist diese Erklärung vorzuziehen; das feierliche Wallen zum Tempel wäre durch das eine Wort doch recht unklar bezeichnet; Ps. 42, 5 steht der Zusatz ad domum Domini in voce exultationis etc.

Diese demüthige Gesinnung und das an sie ergehende Wort der Gnade und Huld (V. 15) wird nun im Folgenden als Grundbedingung des Lebens und der Stärke vor Gott gepriesen und so die echte theokratische Gesinnung bethätigt: V. 16: „Herr, dadurch lebt man auf und ganz in solchem ist das Leben meines Geistes, und du wirst mich gesund machen und laß mich leben". Hoffnung und Bitte fließen ineinander. So u. a. Malv. X: Domine, per haec vivitur i. e. per haec quae dicis et facis; etiam iis singulis inest vita spiritus mei, i. e. non aliunde vivo quam ex verbo procedente ab ore tuo, his facis, ut revalescam, et vivum conserva me. Die Suffixe gehen auf die in V. 15 enthaltenen Begriffe und Gedanken zurück. Der Imperativ „laß mich leben" steht als Bitte ganz an seinem Platze; mit der Zuversicht und Hoffnung vereint sich die Bitte, wie wir ja auch um die Erfüllung desjenigen bitten und beten sollen, was Gott zu thun verheißen hat. Die Verheißung Gottes schließt das Gebet nicht aus. Die von Kn. vorgeschlagene Aenderung in's Futurum ist also überflüssig, ebenso die ungrammatische Auskunft Drechs.s, der hier den infin. absol. mit dem Suffix (?) als Fortsetzung des Futurum annimmt.

Als Grund seiner Zuversicht und als bereits erhaltene Bürgschaft der vollen Gnade und Erhörung fügt er bei V. 17a: „sieh, zum Heile war mir bitter, bitter"; die Wiederholung drückt das bitterste Leiden aus, und das hat sich ihm in Frieden, Wohlbefinden und Heil gewendet. Es war eine Heimsuchung zum Heile; ähnl. Malv.: ecce ad incolumitatem cedet mihi amara haec amaritudo, und For. — Sanchez, a Lap., Tir. verstehen so auch den Vulgatatext: acerbissima illa afflictio conquievit et me in pace, salute, gaudio constituit; dann müßte man eben, wie das im Vulgatalatein häufig vorkommt, statt in pace in pacem erklären oder mit Sanchez und Sasbout in pace *jam* est einschieben, was sich aber für die Vulgata wegen des folgenden Gegensatzes nicht empfiehlt.

Im Folgenden besingt der König die Rettung; er preist sie als eine unverdiente Gnade göttlicher Liebe. V. 17 b: **„Du aber hast meine Seele errettet, daß sie nicht umkomme, hast geworfen hinter deinen Rücken alle meine Sünden."** Hebr. recht prägnant: „du, du hast meine Seele geliebt aus der Grube der Vernichtung", d. h. sie aus Liebe errettet (Malv. u. a. amplexatus es amore animam meam a fovea, ähnl. Pintus; For.: amanter suscepisti u. ä.). Wie huldreich Gott sich ihm erwiesen, anerkennt das letzte Glied, indem er sich als Sünder bekennt, aber Gottes verzeihende und die Sünden

gänzlich tilgende Gnade preist. Der Ausdruck besagt ein gänzliches Vergessen und Tilgen der Sünde (vgl. 3 Kön. 14, 9. Ez. 23, 35. Ps. 49, 17. Mich. 7, 19) — ein Zeugniß zugleich für den demüthig frommen Sinn des Königs. Möglich, daß er unter den Sünden auch das ägyptische Bündniß einbegreift, gegen welches der Prophet so eifert (20, 6; 29, 15; 30, 1; 31, 1) und das nicht ohne Zustimmung des Königs eingefädelt werden konnte.

Dem Leben wiedergeschenkt, kann er Gott preisen, der göttlichen Wohlthaten sich erfreuen und Gottes Liebe und Treue auch künftigen Geschlechtern verkünden. Daß Gott solches von ihm wolle und ihn deßhalb begnadigt habe, sieht er ein und spricht es im Jubel des Herzens aus. Daher V. 18: **„Denn nicht die Unterwelt preist dich, nicht lobsingt dir der Tod, und die in die Grube hinabsteigen, harren nicht auf deine Wahrheit.“** V. 19: **„Wer lebt, wer lebt, der preiset dich, wie auch ich heute. Der Vater gibt den Kindern deine Wahrheit kund.“**

Gut Mald.: propterea me a morte liberasti, ut laudarem te (und Mar., Malv.), noch genauer nach Sanchez: ut celebrem clementiam tuam inter viventes, quod facere non possunt exstincti (a Lap., Men., Tir.). Hat der Mensch die Schwelle des Todes überschritten, so ist er in termino; die verdienstvolle und für Gottes Ehre unter den Menschen dienliche Arbeit hört auf, er kann an dem Plane Gottes nicht ferner mehr mitarbeiten; für ihn ist eben die Nacht hereingebrochen, „in der Niemand mehr wirken kann“. Wahrheit ist hier soviel als Wahrhaftigkeit, Treue, mit der Gott seine Verheißungen verwirklicht, den Einzelnen sowohl als sein Volk dem in Aussicht gestellten Ziele durch Spendung immer neuer Wohlthaten entgegenführt. In diesem Sinne existirt für den Gestorbenen kein Lob Gottes, kein Harren und Hoffen mehr. Nimmt man dazu noch, daß im alten Bunde eben der limbus, die traurig düstere Vorhölle allein als Aufenthaltsort der abgeschiedenen Frommen bevorstand, und daß, entsprechend dem unfertigen Charakter des A. B. die Lehre über das Jenseits und seine Seligkeit sehr unentwickelt war, so sind diese und ähnliche Ausdrücke hinlänglich erklärt, die hier V. 18 und Ps. 6, 6; 29, 10; 87, 12; 113, 17 das Lob Gottes und dessen Verkündigung und Preis unter den Menschen der Unterwelt absprechen. Wenn man aber aus diesen Stellen (und ähnl. im Buche Job) folgern will, als hätte man das Fortleben im Scheol nur als ein schattenhaftes, unbewußtes und ganz und gar aller Hoffnung entbehrendes gekannt, oder als hätte man über das Jenseits nur ganz trostlose Ansichten gehegt, so ist das ganz falsch und einseitig. Denn die Idee eines ewigen seligen Lebens bei Gott ist in anderen Psalmstellen, selbst nach dem Zugeständnisse rationalistischer Ausleger deutlich enthalten (vgl. z. B. Hupfeld-Riehm zu Ps. 16, 10; 49, 16; 73, 23). Es ist ferner an Is. 24, 23; 26, 19 und das dazu Bemerkte zu erinnern; ferner an 57, 1. 2 (hebr. „vor dem Unglück wird der Gerechte weggenommen; er geht ein in Frieden, sie ruhen auf ihren Lagern“) 35, 10; 61, 7; 51, 6; Stellen, an denen zweifellos auf ein ewiges Heil jenseits dieser Zeitlichkeit hingewiesen ist: coeli sicut fumus liquescent . . . salus autem mea in sempiternum erit. Ebenso läßt sich diese Idee bei anderen Propheten klar nachweisen: Dan. 12, 2. 3. Ez. 33, 9 (vgl. Zschokke, Theologie der Propheten S. 612), und man muß in gleicher Weise vor Augen haben, was

Hebr. 11, 13—16 über den Glauben der Patriarchen gelehrt wird: nunc autem meliorem appetunt i. e. coelestem (civitatem).

Im V. 19 spricht er dann positiv aus, wie er das geschenkte Leben zum Lobe des Herrn verwenden will. Er will dem Herrn lobsingen, und Gottes Gnade und Treue auch künftigen Geschlechtern melden. Gut Hier.: hoc significat, quod in Deut. 32, 7 dicitur, ut per successiones et singulas generationes Dei in posteros clementia praedicetur. Dieser fromme Entschluß, durch sein Leben Gott zu preisen, wirft auch ein Schlaglicht auf die Schuld Kap. 39. Das Lied abschließend mit erneuter Anerkennung der Wohlthat Gottes und mit thatsächlicher Danksagung ist V. 20: **„Herr, schaffe mir Heil, und unsere Danklieder wollen wir singen alle Tage unseres Lebens im Hause des Herrn.“** Hebr. Dominus ad salvandum me (scil. praesto est, Mald., Malv., For.), der Herr ist bereit, gewillt, mir, wie er jetzt geholfen hat, auch ferner beizustehen. Die dankbare Anerkennung und freudige Zuversicht kommt in dem ausrufartigen und doch assertorischen Satze des Hebr. recht lebhaft zum Ausdruck. Der König spricht in seinem und seines Hauses und seines Volkes Namen; allen ist in ihm, dem Haupte, eine Wohlthat erwiesen, und es ist nur billig, daß alle diese mitfühlen und durch Dank und Lob mitabtragen, und zwar öffentlich an der geheiligten Kultusstätte, die er ja auch gleich nach der Genesung zu besuchen geheißen ward (4 Kön. 20, 5). Hebr. et neginoth meas pulsabimus, mein Saitenspiel wollen wir spielen; die gewöhnliche feierliche Begleitung des liturgischen Psalmengesanges, vgl. die Psalmenüberschriften zu Ps. 4. 6. 54. 55. 61. 67. 76 und Ps. 150, 3. 4. 5.

Schließlich folgen die zwei, sicher an die unrechte Stelle gerathenen Verse, die sich aber auch schon in der griech. Uebers. hier finden. Bereits der hl. Thomas bemerkt: hic (ordo sanationis) transpositus est et debet esse ante signi dationem, ut patet 4 Reg. 20.

V. 21: **„Und Isaias befahl ihnen einen Feigenkuchen zu bringen und auf die Wunde zu legen, damit er genese.“** V. 22: **„Und Ezechias sprach: welches wird das Zeichen sein, daß ich hinaufsteigen werde in's Haus des Herrn?“**

Haben Einige wegen V. 14 vermuthet, Ezechias habe an der angina gelitten (vgl. J. B. Friedreich, Zur Bibel I, S. 204. 205), so will man hier שְׁחִין als Pestbeule erklären, und seine Krankheit mit „der im Lager der Assyrer ausgebrochenen Pest“ in Verbindung bringen. Gegen letzteres ist entschieden 39, 1. Außerdem sucht Knobel das Wunderbare wegzuerklären: „Hiskia bekam Pestbeulen, ohne welche kein Pestkranker geneset; auf diese Krankheitserscheinung gründet der Prophet seine Hoffnung und seine Verheißung und verordnet das Mittel zur Erweichung und zum Aufgehen der Beule, wie es noch jetzt die morgenländischen Aerzte thun (s. Gesen. u. s. f.).“ Aber die bestimmte Ankündigung, daß der König nach drei Tagen in den Tempel gehen werde? und das Zeichen an der Sonnenuhr? ja schon die plötzliche Aenderung, mit der der Prophet nach der kategorischen Ankündigung morieris et non vives zurückkehrt und zwar alsbald (antequam egrederetur mediam partem atrii 4 Reg. 20, 4) und Genesung und weitere 15 Jahre verheißt, zeigt nach dem einfachen Wortlaute der Erzählung, daß

hier kein auf menschlichen Witz sich stützendes Ereigniß berichtet ist. שְׁחִין heißt das Geschwür, und zwar das des Aussatzes (Lev. 13, 18), und dann überhaupt bösartiges, entzündliches Geschwür (Ex. 9, 9. Deut. 28, 27. 35. Job 2, 7). Nirgends eine Andeutung von der „Pestbeule“. Hier. meldet: ajunt Hebraei verbum *ulcus* sonare, non vulnus. Nam et Aquila et Symmachus et Theodotio ἕλκος interpretati sunt, per quod morbum regium (Gelbsucht) intelligi volunt, cui contraria putantur vel sumpta in cibo vel apposita corpori quaecunque dulcia sunt. Ergo ut Dei potentia monstraretur, per res noxias et adversas sanitas restituta est. Alii non ulcus, sed *apostema* suspicantur, quando tumens corpus cocto et putrescente pure completur. Ein aufgeweichter Feigenkuchen wird als Pflaster auf das Geschwür gelegt (cataplasma); ältere Schriftsteller empfahlen dieses Auflegen als ein erweichendes Mittel, geeignet eine gutartige Eiterung herbeizuführen (vgl. die bei Friedreich a. a. O. 207 angeführten Stellen). Und Hier. bemerkt über die medicinische Praxis seiner Zeit: juxta artem medicorum omnis sanies siccioribus ficis atque contusis in cutis superficiem provocatur; ac per hoc non spernendam esse medicinam, quae usu constet et experimento. Mag die natürliche Heilkraft sein, welche sie will, hier reichte sie zur gewünschten Wirkung nicht hin, sie war nur potentia obedientialis zu dem zu erzielenden Erfolg. Nicht unpassend erinnern ältere Erkl. an das Heilungswunder am Blinden, der geheißen ward im Teiche Siloe sich zu waschen, oder dem Christus die Augen mit Staub und Speichel bestrich u. dgl.

Wie Abraham und Gedeon bittet Ezechias um ein Zeichen, was hier um so eher zur Bekräftigung des Glaubens dienlich war, als der Prophet binnen kürzester Zeit und zwar beide Male mit der feierlichen Formel haec dicit Dominus zwei so entgegengesetzte Bescheide gegeben (so Malv., Men.: voluit Prophetae fidem explorare, qui tam brevi tempore contraria praedixisset).

Anmerkung. Was bereits Hier. über die Stellung dieser Verse sagt: hoc prius legendum est, quam oratio Ezechiae, ist von fast allen Erkl. anerkannt, die hier eine Versetzung sehen und sie meistens als Abschreibeversehen erklären oder die Verse als einen gelegentlichen Nachtrag späterer Hand betrachten (so Hitz., Kn.). Anders Drechsler (Com. S. 211); er sucht zu beweisen, daß V. 21. 22 einen Anhang zum Liebe des Ezechias bilden. „Das in Lob und Preis bewegte Gemüth läßt zum Schlusse noch einmal die Thatsachen an sich vorübergehen, welche die herrliche Veranlassung solchen Dankens sind. . .“ Und warum gerade diese beiden Momente? weil sie „die Spitzen des ganzen Vorganges“ bilden. „Mit dem Befehle leitete der Prophet die Ausführung der die Wiedergenesung zusichernden Verheißung werkthätig ein. Die Frage V. 22 führte das große Wunder herbei, welches bei allen den größten Eindruck muß zurückgelassen haben.“

Ja, wenn nur die Erzählung in einem dem Liede angepaßten Stile abgefaßt wäre! Man halte einmal die in Liedern vorkommenden historischen Hinweise (Ex. 15. Jud. 5), auch die in vielen Psalmen sich vorfindlichen dagegen, und der Unterschied der Darstellung, Gruppirung der in gleichmäßigen Gliedern sich abhebenden Rede u. s. f. fällt sofort in die Augen. Außerdem würde, sollte Obiges die rechte Bedeutung sein, dem Errathen des Lesers oder Hörers Alles zugemuthet. Und obendrein ist die gegebene Erklärung der Bedeutsamkeit dieser Akte eine künstlich forcirte; wollte er die Hauptmomente hervorheben, warum dann statt derselben nebelhafte Andeutungen?

Auch ein äußerer Grund ist dagegen. Das Lied selbst ist in siebensilbigen Versen abgefaßt, nicht so die V. 21. 22 (vgl. Gietmann, de re metrica Hebr. p. 60).

Kap. 39.

So ist nun durch Kap. 38 der Boden gegeben für das Ereigniß in Kap. 39. Es ist die äußere Veranlassung historisch mitgetheilt, welche der Babylonier als Deckmantel seiner Gesandtschaft benutzt — die Krankheit und Genesung des Königs und das Wunder an der Sonnenuhr — Ezechias selbst ist durch die erfahrene Wohlthat und die Gesinnung, mit der er sie aufnimmt, als Liebling des Herrn, als echt theokratischer König ausgezeichnet. Es stünde also zu erwarten, daß er auch dem schmeichlerischen Nahen des Babyloniers gegenüber diese Gesinnung bewähre — vergißt er aber nach solchen Huldeweisen auf des Herrn Ehre und Willen, so wird die dem Königshause angedrohte Strafe nicht mehr überraschen.

V. 1: **„In jener Zeit schickte Merodach-Baladan, der Sohn Baladan's, König von Babylon, Briefe und Geschenke an Ezechias; denn er hatte gehört, daß er erkrankt und wieder genesen wäre."**

Die assyrischen Inschriften erwähnen einen babylonischen König Marduk-habal-iddina („Merodach schenkte einen Sohn") Sohn des Jakin unter Theglathphalasar und Sargon und einen zu Anfang der Regierung des Sennacherib. Aus den in der Einleitung erörterten Gründen (S. 18) und der Angabe, daß des Ezechias Krankheit im 14. Jahre seiner Herrschaft statthatte, ist hier an Sargon's Regierungszeit, genauer an das Jahr 712 zu denken. Auch nach dem Ptolemäischen Kanon bestieg im Jahre 721 Mardokempad (d. i. Merodach Baladan) den Thron von Babel und hatte ihn inne bis 710, ganz in Uebereinstimmung mit den Annalen Sargon's (vgl. G. Rawlinson II. 147. Schrader l. c. 214). Daß er auf den Inschriften „Sohn des Jakin" genannt wird, in der heiligen Schrift aber Sohn des Baladan, kann bei den lang- und vielnamigen Königen Babels oder bei dem Bedeutungsumfange von „Sohn = Abkömmling, Nachfolger" keine Schwierigkeit begründen. Außerdem kann der Titel „Sohn des Jakin" auch schon deßwegen nicht befremden, weil die von Jakin begründete Herrschaft Bit-Jakin, deren Hauptfestung Dur-Jakin heißt. Wir haben also wohl in dem „Sohne des Jakin" der Keilinschriften dieselbe Erscheinung, wie wenn Jehu, der König von Israel, auf dem Obelisken von Salmanassar II und in den Annalen von Salmanassar III „Sohn des Omri" heißt, d. i. Nachfolger, da die Assyrer das Reich Israel wegen König Omri's (Amri der Vulg.) geradezu mat bit-Humri „Land des Hauses Omri" oder kurz „Land Omri" nennen (vgl. Schrader, Keilinschr. u. A. T. S. 92. 105—108). Gleiche Dehnbarkeit bekundet u. a., wenn David „Vater des Ezechias" genannt wird 4 Kön. 18, 3. Eccli. 48, 25. In der That identifiziren auch viele Assyriologen den biblischen Merodoch mit dem Merodach unter Sargon.

Dieser Merodach-Baladan nun unter Sargon's Regierung sendet an Ezechias eine Gesandtschaft[1]; er mochte gute Gründe haben, nach außen hin derselben einen anderen Vorwand und Anstrich zu geben, in Wahrheit wird er bei dem kriegstüchtigen Ezechias, der sich wohl bereits früher das den Assyrern

---

[1] Vgl. Oppert, Salomon S. 98; Smith, History of Babylonia, p. 117; Fr. Lenormant, Les premières civilisations II. p. 232.

zinsbare Philisthäa unterworfen (4 Kön. 18, 8) und schon mit Azot und Aegypten ein Bündniß gegen die Assyrer geschlossen hatte (vgl. 20, 1 u. f.), und von dem er entweder wußte oder doch mit Grund vermuthen konnte, daß er auch einer weiteren anti-assyrischen Coalition nicht fremd bleiben wolle, durch seine Gesandtschaft ein Bündniß nachgesucht haben, und es dürfte diese eben nur ein Theil des Versuches gewesen sein, eine vorderasiatische Vereinigung gegen den Assyrer zu Stande zu bringen. Wurde Sargon auch von daher bedroht, so war um so eher Aussicht auf Erfolg für den Babylonier. Daß es bei dieser Gesandtschaft hauptsächlich auf ein Bündniß gegen Assyrien abgesehen war, spricht schon Eusebius und Tirinus (4 Kön.) aus. Josephus (Ant. 10, 2, 2) gibt denselben Grund an und die Neueren stimmen gemeiniglich zu (vgl. Del., Kn., Schrader, Keilinschr. l. c. u. s. f.).

V. 2: **„Es freute sich aber Ezechias darüber und zeigte ihnen die Vorrathskammer der Gewürze, des Silbers und Goldes, der Spezereien und der köstlichsten Salbe und den ganzen Vorrath seiner Geräthschaften und alles, was sich in seinen Schatzkammern vorfand; es gab nichts, was ihnen Ezechias in seinem Hause und in seinem ganzen Besitzthume nicht gezeigt hätte."**

Statt cella aromatum der Vulg. (ebenso übersetzte Symmachus, wie Hier. angibt) versteht man das Hebr. gewöhnlich als Vorraths- oder Schatzhaus (ähnl. schon Malv., For.) „er zeigte ihnen sein Vorrathshaus, das Silber u. s. f. und sein ganzes Zeughaus"; über letzteres vgl. 22, 8. Auch diese wohlgefüllten Schatzkammern zeigen, daß die Begebenheit vor dem assyrischen Kriege statt hatte; denn der an Sennacherib gezahlte Tribut leerte sie; vgl. 4 Kön. 18, 14—16; non fuit verbum, quod non ostenderet ist bekannter Hebraismus; Hier. bemerkt: verbum juxta Hebraicam consuetudinem pro *re* frequenter accipitur.

Worin diese Freude des Königs bestand, zeichnet die Parallelstelle 2 Par. 32, 25 elevatum est cor ejus. Die Gesandtschaft des Babyloniers weckt im Könige, dessen Vorräthe so gut bestellt sind, das Gefühl der Selbstgenügsamkeit, des stolzen Selbstvertrauens, der Eitelkeit; er vergißt auf seine theokratische Königswürde, die nur in Gott Geltung und Ansehen hat, er will auch sein, wie die übrigen Könige, reich und mächtig durch menschliche Mittel. Cyrill bemerkt, statt Gottes Preis zu verkünden und ihm allen Erfolg und Reichthum zuzuschreiben, „fiel er in menschliche Prunksucht und berechnet seine Ehre nicht nach Gottes Hulderweisen, sondern nach dem Reichthum seiner Herrschaft und bemißt auch nach diesen Dingen die Größe des ihm innewohnenden Ruhmes".

Der Prophet kömmt im Auftrage Gottes als Wächter der Theokratie und als Rächer ihrer verletzten Ordnung. V. 3: **„Es kam aber Isaias der Prophet zum Könige Ezechias und sprach: was redeten jene Männer und woher kamen sie zu dir? Und Ezechias entgegnete: von fernem Lande kamen sie zu mir, von Babylon."** In der Antwort spiegelt sich noch das eitle Selbstgefühl und das untheokratische Vertrauen auf die Weltmacht und das Gefallen am heidnischen Pomp. Gut Hier.: cum ἐμφάσει et supercilio legendum est „de terra longinqua etc." quod quanto terra longior sit, unde venerunt, tanto iste gloriosior, propter quem venerint.

Die Fragen des Propheten sollen den König zum Nachdenken anregen und das Ungeziemende seines Benehmens ihm vorführen. V. 4: **„Und er sprach: was sahen sie in deinem Hause? Und Ezechias antwortete: alles, was in meinem Hause ist, haben sie gesehen; nichts war da, das ich ihnen nicht gezeigt hätte von meinen Schätzen.“** Aufrichtig und einfach antwortet der König. Ob er jetzt wohl bereits das Unbesonnene und auch Gefährliche seiner Schaustellung herausfühlt? Konnte und mußte nicht dadurch die Begierde des Babyloniers erregt werden, seinen „Bundesgenossen“ zu behandeln, wie es Achaz erfahren hatte? (2 Par. 28, 20.) Gut bemerkt For. über die gestellten Fragen des Sehers: confessionem extorquet, ut sententiam ferat.

V. 5: **„Und Isaias sprach zu Ezechias: Höre das Wort des Herrn der Heerschaaren!“** V. 6: **„Siehe, es werden Tage kommen und hinweggenommen wird alles, was in deinem Hause ist und was deine Väter bis auf diesen Tag an Schätzen aufgehäuft haben — hinweg nach Babylon; nichts wird zurückgelassen werden, spricht der Herr.“** V. 7: **„Und von deinen Kindern, die hervorgehen werden aus dir, die du erzeugt hast, werden sie nehmen, und sie werden Hofdiener sein im Palaste des Königs von Babylon.“**

Im Hinweis auf Babylon gibt sich das rein prophetische Vorherwissen kund. Eine assyrische Deportation, wie sie zu Anfang der Regierung des Ezechias Samaria, das Reich Israel, erfahren, schien nach menschlicher Berechnung bei der politischen Gestaltung viel wahrscheinlicher. Assur war durch Sargon zu einer bedeutenden Eroberungsmacht geworden; er hatte Babylon niedergeworfen; Aegypten war auch schon gedemüthigt worden, anderer Eroberungen und Kriegszüge nicht zu gedenken (vgl. Schrader l. c. 264 u. s. f.). Assyriens Macht stand also auf der Weltbühne im Vordergrund und Alles beugte sich vor ihr, auch das empörerische Babylon hatte schon zu wiederholten Malen den Druck der assyrischen Faust empfunden; freilich rafft Merodach-Baladan sich zum Kampfe auf, allein, wenn nur die Geschichte als Lehrmeisterin befragt wird, kann ihm kein zu günstiges Prognostikon gestellt werden. In der That unterlag er auch. Daß Babylon an Jerusalem das Gericht vollstrecken werde, das Assur an Israel ausführte, konnte zur Zeit des Isaias keine menschliche Voraussicht berechnen (vgl. die ähnliche Prophetie bei Mich. 4, 10). Die untheokratische Politik, das Vertrauen auf mächtige Bundesgenossen, der Wunsch zu sein, wie andere Könige (vgl. Ez. Kap. 19) war das Grundübel des jüdischen Königshauses. Es hatte sich bei dieser verlockenden Gelegenheit auch bei dem sonst so frommen Ezechias gezeigt. Bezeichnend heißt es 2 Par. 32, 31 dereliquit eum Deus, ut tentaretur et nota fierent omnia quae erant in corde ejus. Wird diese Grundtendenz bei seinen Nachfolgern sich nicht auch geltend machen und muß sie nicht schließlich dahin führen, wohin auch Israel geleitet wurde? Das konnte freilich ein erleuchteter Geist ahnen, aber unsere so bestimmte Weissagung ist mehr als eine schattenhafte Ahnung. V. 7 de filiis tuis kann trotz des Zusatzes nach biblischer Ausdrucksweise im weiteren Sinne von Nachkommen gesagt werden (vgl. reges populorum orientur ex eo, reges ex te egredientur Gen. 17, 6. 16).

Die entsprechende Strafe ist der Verlust all dieser zur Schau gestellten

Güter und die Erniedrigung des königlichen Hauses. So will der Herr es deutlich hineinschreiben in die Weltgeschichte, daß sein Heil und sein Reich nichts mit menschlichem Stolze und Pompe zu schaffen habe. Für den an den Anfang der Prophetie gestellten Satz: oculi sublimes humiliati sunt: exaltabitur autem Dominus solus in die illa eröffnet so der Prophet eine neue Perspektive; die in Kap. 3 grundgelegte Drohung nimmt jetzt konkrete Gestalt und Färbung an; die Worte der Inauguralvision (6, 11) gehen ihrer Erfüllung entgegen.

Ueber die Erfüllung vgl. 4 Kön. Kap. 24, 25. Dan. 1, 3. 4. 6; eunuchi braucht nicht im eigentlichen Wortsinne verstanden zu werden; die Höflinge und Hofdiener fallen unter diese Benennung (so richtig Tir., For.); vgl. 1 Kön. 8, 15. 3 Kön. 22, 9. 4 Kön. 23, 11. Jer. 34, 19; 52, 25 u. a.[1], und auch Kriegsoberste tragen zuweilen diesen Namen.

Der König anerkennt seine Schuld; er unterwirft sich mit Demuth und Ergebung dem Drohworte des Herrn, das ihm für die Zukunft seines Hauses und Volkes eine so herbe Aussicht eröffnet; zugleich anerkennt er dankbar die gnädige Milderung der Strafe, weil er das Nationalunglück nicht mehr zu sehen genöthigt sein werde. So V. 8: **„Und es sprach Ezechias zu Isaias: gut ist das Wort des Herrn, das er gesprochen. Und er schloß: es sei wenigstens Friede und Wahrheit in meinen Tagen."**

Die Bemerkung in 2 Par. 32, 26 wirft ein erwünschtes Licht auf die ganze Situation und auch auf den vollen Sinn unserer Stelle: humiliatusque est postea eo quod exaltatum fuisset cor ejus, tam ipse quam habitatores Jerusalem, et idcirco non venit super eos ira Domini in diebus Ezechiae, gleichwie auch l. c. V. 25 die Schuld des Königs als durch die Umstände gesteigert erscheint: sed non juxta beneficia, quae acceperat, retribuit, quia elevatum est cor ejus (— ein deutlicher Beleg, wie eben Kap. 38 und 39 zusammen gehören —). Den Ausdruck des demüthigen Bekenntnisses und der reuevollen Unterwerfung unter Gottes züchtigende Hand haben wir in dem bonum est . . . d. i. wie Mald. es gut faßt: mite, benignum, quasi dicat, minor est ista poena peccato meo (ähnl. Drechs.). Hebr. „das du gesprochen hast". Daß Gott ein Nationalunglück androht, wird nach obiger Angabe 2 Par. nicht befremden, denn aus ihr erhellt, daß in die Sünde des Königs auch Jerusalem selbst, also das Volk verwickelt war; leicht begreiflich, tritt uns ja im Isaias selbst oft genug dieses untheokratische Streben des Volkes nach Ausländischem, nach Anlehnung an die Weltmacht, nach Nachahmung heidnischen Prunkes entgegen (vgl. 2, 7 8, 6; 20, 6; 28, 15; 29, 15; 30, 1; 31, 1 u. s. f. — treffend heißt es in der Parabel bei Ez. 19, 2 mater tua leaena inter leones cubavit . . das Volk wollte sein wie andere Völker, wie die Heiden; und sein König sollte sein wie ein Völkerkönig). Die Drohung Gottes lautet allerdings bedingungslos.

---

[1] Vgl. Del. zu Gen. 37, 36; Keil zu 1 Sam. 8, 15; 1 Kön. 22, 9. — Gesenius (Thes. II. 973) stellt zwar dieses in Abrede, muß aber doch zugestehen, daß die weitere Bedeutung des Wortes den Alten bekannt war, wie aus der Uebersetzung רבא der Targumisten, aus LXX und den Angaben des R. Kimchi erhellt — vgl. auch Winer II. 654.

Allein bei den Strafandrohungen gilt meistentheils die von Jeremias (18, 7. 8) und Ezechiel ausgesprochene Norm: si autem dixero impio: morte morieris, et egerit poenitentiam a peccato suo . . vita vivet et non morietur (33, 14. 15). Da Ezechias sammt dem Volke Buße thut, suspendirt der Herr das Gericht; daher 2 Par. 32, 26 et idcirco non venit super eos ira Domini in diebus Ezechiae. Aber die einmal ausgesprochene Drohung ist nicht aufgehoben, sie bleibt über den Häuptern schweben, und wird die Sünde erneuert, tritt auch sie wieder in Kraft.

Der Seher verkündet dem Könige ohne Zweifel, daß Gott seine Buße und Demüthigung angenommen und das Gericht zu seinen Lebzeiten[1] sich deßwegen nicht erfüllen werde. Das ist im Texte selbst angedeutet dadurch, daß mit dem eingeschobenen et dixit eine bei zwei Gelegenheiten gefallene Rede des Königs markirt ist. So muß es auch nach 2 Par. 32, 26 verstanden werden. Unser Bericht eilt darüber nur in kurzer Andeutung hinweg, weil die Ankündigung des Exils für ihn dem Zwecke gemäß die Hauptsache ist; dieselbe Erscheinung, die wir in diesen historischen Kapiteln schon mehrmals wahrnahmen (36, 2; 38, 7).

Hiemit fällt auch die alte, schon zu Hier. Zeit erhobene Anklage gegen Ezechias: reprehenditur ab Hebraeis, cur non sit imitatus bonitatem Moysi, qui locutus ad Dominum est: aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, dele me de libro tuo; tadelnd äußert sich auch Cyrillus; fernab von richtiger Würdigung dieser fragmentarischen Erzählung sind Gesenius, der hier „einen naiven Egoismus" findet, Hitz., Kn. „eine Aeußerung behaglichen Egoismus, welchem das Schicksal Anderer wenig nahe geht". Diestel stimmt dem bei, muß aber doch bemerken, „es ist ziemlich sicher, daß der Erzähler in den Worten keinen sittlichen Makel gefunden". Muß nicht das schon für den Erklärer eine Warnung sein, nicht zu rasch den Ezechias zu verurtheilen? Und findet er nicht, wenn er nur sehen und lesen will, den Schlüssel zur Lösung in 2 Par. 32, 26? — Den Sachverhalt haben schon richtig Pintus, Sanchez, Mald.: credibile autem est Isaiam Ezechiae indicasse, hoc non fuisse eo vivente futurum ac propterea ita eum respondisse. Er dankt daher Gott, daß zu seinen Lebzeiten pax et veritas, hebr. „Friede und Treue" herrsche, daß ihm der von Gottes Wahrhaftigkeit und Treue zugesicherte friedliche und feste Bestand verbleibe (ähnl. Mald., Malv. zu 4 Kön. — Tir., Drechs. — andere nehmen אמת für Bestand, Sicherheit; Ges., Umbr., Del., Kn.).

Kap. 39 zeigt also, wohin die untheokratische Gesinnung König und Volk führen wird. Die Buße des Ezechias hat das Gericht noch abgewendet von ihm. Allein in den ersten Jahren der Regierung seines Sohnes und Nachfolgers, des Manasses, trat es alsbald klar wieder zu Tage, daß die Vollstreckung des Gerichtes eintreten werde: fecit malum in conspectu Domini juxta idola gentium, quas delevit Dominus a facie filiorum Israel (4 Reg. 21, 2).

Genug, Isaias sieht das babylonische Exil prophetisch voraus; er unter-

[1] Vgl. Jer. 26, 19 über Ezechias und sein Volk: numquid non timuerunt Dominum . . . et poenituit Dominum mali, quod locutus fuerat adversum eos?

nimmt es, die Erlösung aus demselben, die Heimkehr des geläuterten Volkes und im Anschlusse daran die ungleich glorreichere messianische Erlösung in Kap. 40—66 zu schildern; und deßwegen schickte er als geschichtliche Anbahnung, als Wegweiser nach Babel, unser Kapitel und das eng mit ihm zusammenhängende Kap. 38 voraus.

Doch bevor wir zur Erklärung des sogen. zweiten Theiles des Isaias (Kap. 40—66) schreiten können, sind auch hier noch zuerst einige einleitende Vorfragen zu erledigen.

Einleitung.

1. Zur Frage über die isaianische Abfassung.

Die Frage über den Verfasser der Kap. 40—66 hat in neuerer Zeit eine verschiedene Antwort erhalten. Ein Theil der Kritiker stellt die Abfassung durch Isaias mit aller Entschiedenheit in Abrede. „Daß diese Prophetien nicht dem Jesaia, sondern einem Propheten zur Zeit des babylonischen Exils angehören, wurde zuerst erkannt von Döderlein, welchem die große Mehrzahl der neueren Kritiker gefolgt ist, z. B. Eichhorn, L. J. C. Justi, Paulus, G. L. Bauer, Rosenmüller, Bertholdt, de Wette, Gesenius, Maurer, Hitzig, Ewald, Umbreit, Hendewerk, Beck, Bleek, Schrader, Cheyne u. a. In der That gehört dieser Satz auch zu den sichersten Ergebnissen der neueren Schriftforschung." So Knobel, der Prophet Jesaia, vierte von Dr. L. Diestel besorgte Auflage, S. 331. Und Kamphausen bemerkt: „Darüber herrscht bei allen sachkundigen Männern, die nicht der reaktionären Richtung angehören, die vollste Uebereinstimmung." Einl. in d. A. T. von Fr. Bleek, 3. Aufl. S. 453.

Ein anderer, gleichfalls namhafter Theil der Kritiker hält an der Abfassung durch Isaias fest. So die Katholiken: Jahn, Dereser, Herbst-Welte, Scholz, von Haneberg, Reinke, Reusch (Lehrb. d. Einl. in d. A. T. 1864), Neteler, Rohling, von Himpel, und von den Protestanten: Hengstenberg, Kleinert, Hävernick, Keil, Drechsler, Hahn, Stier, Hosse, Delitzsch, Löhr (vgl. die Literaturangaben bei Keil, Einl. in's A. T. 2. Aufl. S. 240. Bleek l. c. 451. Reinke I. S. 46).

Eine Einzelstellung nimmt Schegg ein: „Wir fühlen uns gedrungen, diese Weissagungen, was ihre Form betrifft, dem Isaias zu bestreiten, wogegen wir sie ihm nach ihrem Inhalte mit der Tradition strenge vindiciren, indem wir sagen: der zweite Theil stamme nach seiner Redaktion und Reproduktion von einem Jünger des Isaias, Prophetenschüler und selbst Prophet her, welcher die Vorträge und Reden seines so verehrungswürdigen Meisters aus dessen letzten Lebensjahren, theils nach lebendiger Erinnerung, theils nach einzelnen Fragmenten, entsprechend einem allgemeinen Wunsche und Bedürfnisse, in drei Sendschreiben zusammenfaßte" (II. S. 33).

Für den Zweck dieses Commentars ist es ausreichend, die Hauptgründe für die Abfassung durch Isaias kurz zusammenzustellen.

Daß diese Kapitel einem vorexilischen Propheten angehören, kann zur

geschichtlichen Gewißheit erhoben werden; daß sie speziell dem Isaias zuzuschreiben sind, muß dann gleichfalls als ausgemacht gelten. Die Gründe für diese beiden Annahmen stützen und beleuchten sich gegenseitig.

1. Oben ist der Nachweis geliefert worden, daß die Krankheit des Ezechias, wie aus dem Texte selbst erhellt, vor dem in Kap. 36, 37 erzählten Einfalle des Sennacherib stattfand. Warum im Buche des Isaias eine Umstellung der Ereignisse sich finde, ist aus der Anlage des Buches von selbst klar. Treffend sagt in dieser Beziehung Schegg: „Wenn wir sehen, daß die Kap. 36 und 37 den Schlüssel und die Ergänzung zur ganzen Masse der vorhergehenden Orakel, sowie die Kap. 38 und 39 den Schlüssel und die Voraussetzung aller noch folgenden Weissagungen bilden, so daß jene den Schluß der ersten, diese den Uebergang zur zweiten Hälfte der jesajanischen Weissagungen bilden: dann werden wir eingestehen, daß gerade diese Anordnung ganz im Interesse des Schriftstellers und somit wohl bedacht war. Die Wahrheit der so eben ausgesprochenen Behauptung liegt so klar vor Augen, daß wir gewiß aller weiteren Begründung derselben für Jeden, der unsern Propheten auch nur oberflächlich kennt, enthoben sind" (II. 272). In gleicher Weise urtheilt Delitzsch in den Schlußbemerkungen zu Drechsler-Hahn (III. S. 395). Nun ist zu beachten, daß dieselbe chronologische Umkehrung sich gleichfalls 4 Kön. 18—20 findet. Daraus ergibt sich für unsere Frage ein nicht zu unterschätzendes Moment. Es ist bei allen Kritikern anerkannt, daß die Abfassung und Schlußredaktion der Königsbücher jedenfalls vor die Beendigung des Exils fällt (vgl. Bleek l. c. 369), und Schrader sagt geradezu: „jedenfalls war Verfasser ein dem Kreise Jeremia's angehöriger gottbegeisterter Theokrat" (8. Aufl. des Lehrb. von de Wette, S. 359). Wie kam nun der Anordner dazu, für 4 Kön. 18—20 eine gegen die geschichtliche Aufeinanderfolge verstoßende Anordnung zu wählen? und gerade die, welche wir im Buche des Isaias so passend für die Reihenfolge der Weissagungen finden? Ein reiner Zufall ist bei einem bedächtigen Sammler doch nicht frischweg anzunehmen. Er fand also diese Anordnung vor und behielt sie auch in seinem Werke bei. Die Königsbücher tragen demnach die kaum zu verkennende Spur an sich, daß bei ihrer Zusammenstellung das Buch des Isaias bereits unsere heutige Gestalt und Reihenfolge hatte.

2. Die Annahme eines „großen Unbekannten", dessen Weissagungen mit denen des Isaias vereinigt worden seien, schlägt aller Analogie mit dem, was wir über die übrigen prophetischen Bücher wissen, und aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit in's Gesicht. Selbst vom Standpunkte der fortgeschrittensten Kritik aus muß man es auffallend finden, daß, während die übrigen prophetischen Bücher keine untergeschobenen Stücke enthalten und höchstens Zacharias 9—14 dem nachexilischen Zacharias nicht angehört, wir hier bei Isaias plötzlich auf eine solche Menge untergeschobener Prophetien stoßen sollten. Dieses Bedenken steigert sich, wenn man sich frägt, wie es möglich war, daß der Name eines so ausgezeichneten Propheten, wie nach aller Zugeständniß der Verfasser von 40—66 war, so ganz und gar sich verlor, während doch die Namen so mancher anderer sich erhielten, welche an Umfang kleine Weissagungsreden veröffentlichten, eines Abdias, eines Aggäus, eines Malachias u. s. f. Ja noch mehr. Dieser „große Unbekannte" stand ja

doch der Zeit des „Sammlers“ viel näher, als Isaias; wie kam es, daß nun der Sammler dem der Zeit nach so fern stehenden Isaias diese Weissagungen zutheilte? Ist es begreiflich, nicht bloß, wie alles Bewußtsein über Person und Zeit des wahren Verfassers sich gänzlich schon bei der Zusammenstellung der Weissagungen verloren hatte, sondern wie man gerade dem Isaias diese Orakel zuschrieb? Und diese radikale Verschiebung soll sich vollzogen haben bei einer so bedeutenden Masse von Orakeln, die durch Inhalt, Form und Umfang sofort die größte Aufmerksamkeit und das lebhafteste Interesse hervorrufen mußten? Die traditionelle Anschauung der Synagoge gibt der Verfasser des Ecclesiastikus, wenn er mit so geflissentlicher Hervorhebung der Kap. 40 u. f. von Isaias schreibt: consolatus est lugentes in Sion (vgl. 40, 1; 49, 13; 51, 3. 12. 19; 52, 9; 57, 18; 61, 2. 3; 66, 10. 13)... ostendit abscondita, antequam evenirent (Eccli. 48, 27. 28. — vgl. Is. 41, 4. 22. 26; 42, 9; 43, 9. 19; 44, 26; 45, 11; 48, 16). Die Ausflucht Bleek's, „es könne nur erst durch Versehen von Seiten des oder der späteren Sammler geschehen sein, daß hier mit den Jesajanischen Weissagungen zu einem Buche auch solche vereinigt seien, die anderen und späteren Propheten angehörten“ (l. c. S. 465), ist freilich sehr wohlfeil; aber hat man sich auch all die unhistorischen Voraussetzungen klar gemacht, auf denen ein solches „Versehen“ beruhen müßte?

3. Die beanstandeten Kapitel 40—66 selbst tragen in sich die deutlichen Spuren einer vorexilischen Abfassung. Delitzsch freilich, sonst ein Vertheidiger der Abfassung durch Isaias, glaubt, es gäbe nicht eine einzige Stelle des Buches, in welcher sich verriethe, daß die Zeit jenseits der chaldäischen Katastrophe nur die ideale, nicht die wirkliche Gegenwart des Propheten sei (vgl. Drechsler-Hahn III. S. 386). Allein diese Behauptung ist unhaltbar. Völlig überzeugend haben das dargethan Keil (Einl. S. 244), Reinke (S. 493), Löhr (Zur Frage über die Echtheit von Jes. 40—66, Berlin 1878. 1. Heft. S. 10 u. f.) und besonders von Himpel (Tüb. Quartalschr. 1878. 306—334). Die hier besonders in Betracht kommenden Punkte sind:

a) Die Weissagungen über Cyrus und über die Befreiung aus der Verbannung werden als lange vor den Ereignissen ergangen dargestellt; gerade daraus, daß der Herr sie mittheilte, ehe noch eine Ahnung derselben der menschlichen Einsicht aufgehen konnte, führt der Seher wiederholt den Beweis, daß der Herr der lebendige Gott sei, der um die Zukunft wisse. Wie lächerlich und selbstvernichtend wäre eine solche Beweisführung im Munde des Mannes, der diese Weissagungen aus den Ereignissen seiner Zeit sich erst zurecht construirte? Man vgl. 41, 26 u. f.; 43, 9; 45, 21; 46, 10; 48, 3. 5. 16 und die Erkl. dazu. Trefflich schreibt von Himpel: „ein wesentliches Moment, das für den zweiten Theil Jesaia's die Abfassung in vorexilischer Zeit zu verlangen scheint, ist das entscheidende Gewicht, welches auf das göttliche Attribut der Allwissenheit und Weissagung des Künftigen ‚bevor es keimt‘, lange vor seinem Eintritt gegenüber den nichtigen Götzen gelegt wird. Der Prophet betrachtet dieß als eine der allerwesentlichsten Eigenschaften des wahren lebendigen Gottes und sucht das Volk zur Abkehr von Abgötterei und zum Glauben an die alleinige Existenz desselben durch

den unermüdlich geführten Nachweis zu bewegen, daß Jahve allein von jeher geweissagt habe. Dieß ist ihm geradezu die Probe des Gottseins, in welcher die Götzen schmählich unterliegen. Hat nun derselbe Prophet gegen Ende des Exils gelebt und von dem, was damals sich theils schon ereignet hatte, theils der allernächsten und ganz leicht erkennbaren Zukunft angehörte, behauptet, Gott habe es schon lange zuvor, ehe das Exil eintrat, gewußt und verkünden lassen und dadurch seine absolute Macht und Allwissenheit kund gethan, so fallen alle Urtheile über den hohen sittlichen Ernst unseres Propheten, seinen unbestechlichen Sinn für Wahrhaftigkeit, seine Begeisterung und Ueberzeugungstreue, worin Vertheidiger und Bestreiter der Echtheit der Reden einstimmig sind, unwiederbringlich zu Boden. Der Verfasser ist dann ein exilirter Judäer, welcher dem heiligen Gott durch Lüge zu Hilfe zieht und eben das als Beweismittel für dessen alleiniges Gottsein siebenmal mit dem Aufwand größter Redekraft vorbringt, was er ihm lediglich andichtet, so daß hierin Jahve im Grunde genau auf demselben Niveau mit den Götzen steht, von denen ihn eben dadurch eine unausfüllbare Kluft scheiden soll. Man hätte dann an jenen Reden des Propheten eine kunstvolle und überaus schlau berechnete Composition mit sittlich fauler, weil unwahrer Grundlage. Dennoch sind sie aber anerkannt das Produkt desselben Geistes, derselben sittlichen Lauterkeit, welche auch alle übrigen Theile des Buches geschaffen hat" (S. 333; vgl. 325).

b) Daß 56, 9—57, 11 vor dem Exil verfaßt sei, „jedenfalls zur Zeit, wo der jüdische Staat noch bestand", gesteht Bleek zu (l. c. S. 454) und Ewald läßt die Verse aus einem Propheten aus der Zeit des Manasses wörtlich wiederholt sein (vgl. Kn. S. 341); auch Schrader bekennt, daß 57, 9 auf Isaias' Zeit zurückzuweisen scheine (l. c. 413). In der That tritt hier der vorexilische Standpunkt klar zu Tage. Die Aufforderung an die Heiden, das Gericht zu vollziehen, ist vor dem Gericht des Exils leicht verständlich. Die Schilderung der schlimmen Hirten V. 10—12 berührt sich mehrfach und in hervorspringender Deutlichkeit mit 5, 11 u. f. 28, 7 u. f. und stimmt also mit der Zeit des Isaias. Die Schilderung des Götzendienstes 57, 3—14 kann unmöglich dem Ende des Exils angehören. Sie bewegt sich in den einheimischen Farben und Weisen von Palästina und Phönizien (vgl. die Erkl.); es wird für diese Götzengräuel, die der Herr längere Zeit langmüthig trug, ein Gericht, ein Wegraffen des Volkes, angekündigt; nun aber ist gerade das babylonische Exil die Strafe für den Götzendienst. Ferner, ist es denkbar, daß am Ende des Exils es so, wie hier geschildert wird, unter dem Volke ausgesehen habe, daß also die Strafe und Läuterung des Exils so total allen Besserungszweck verfehlt habe? Das streitet mit der Geschichte der Heimgekehrten. — Aber wir begreifen leicht, wie Isaias, der im ganzen zweiten Theile die Weissagungen auch für seine Gegenwart nutzbar macht, eben die Laster seiner Zeit geißelt. — Ausführlicheres vgl. von Himpel l. c. 311 u. f. Löhr 1. Heft S. 33 u. f.

c) Die Stelle 65, 6—12 setzt gleichfalls die Strafe des Exils als noch nicht eingetreten voraus. Die daselbst erwähnten Formen des Götzendienstes, die Verehrung des Gad und der Meni, sind, wie für letztere selbst Del. zugesteht, ägyptischen und nicht babylonischen Ursprunges.

d) Die Art und Weise, wie 41, 8 über Abrahams Berufung von den

Enden der Erde gesprochen wird, setzt wieder den Standpunkt des Propheten in Judäa voraus, mithin auch die vorexilische Zeit.

4. Die vorexilische Abfassung ist auch dadurch gewährleistet, daß die Propheten Jeremias und Sophonias, die anerkanntermaßen viel von früheren Weissagungen abhängen und diese oft in erneuter und umgearbeiteter Gestalt nochmals vorführen, das gleiche Abhängigkeitsverhältniß zu unsern Kap. 40—66 zur Schau tragen. Man vgl. die ausführlichen Nachweise bei von Himpel (l. c. 489 u. f., 476 u. f.), Reinke (S. 488), Keil (247), Del., Schlußbem. 404 u. f.). Ein gleiches Abhängigkeitsverhältniß macht von Himpel auch noch wahrscheinlich für Nahum und Habakuk (l. c. 470. 475).

5. Die Angabe von Josephus, Cyrus habe auf die Kenntnißnahme von der Prophetie des Isaias hin (vgl. zu 44, 26 u. f.) sich zur Vollführung derselben bewogen gefühlt, ist durchaus glaubwürdig und findet auch durch die Erzählung bei Esdras und das mitgetheilte Dekret des Cyrus ihre volle Bestätigung: haec dicit Cyrus rex Persarum: omnia regna terrae dedit mihi Dominus Deus coeli et ipse praecepit mihi, ut aedificarem ei domum in Jerusalem quae est in Judaea (Esd. 1, 2. — Josephus Ant. 11, 1. 1). Cyrus müßte ein recht schwachsinniger Kopf gewesen sein, wenn es ihm nicht beigefallen wäre, nach Alter und Echtheit dieser Weissagung zu forschen, — oder wie hätte er die Fälschung nicht entdecken sollen, wenn ein Jude erst dann mit der Weissagung an's Licht getreten wäre, als Cyrus seine Siegeslaufbahn bereits betreten hatte? Gut bemerkt von Himpel: „Er (Cyrus) forschte gewiß nach Alter und Echtheit derselben und ließ sie sich nicht ohne Weiteres als frisch ersonnene Schmeichelei der Juden, deren Sehnsucht nach der Heimath ihn berücken wollte, aufdringen. Glaube wer mag, daß wir hier das täuschende Falsum einer Weissagung haben, aus einem Munde, der fort und fort seine Flüche gegen Lüge, Täuschung, auch gegen falsche Propheten ergießt, von einer Hand, die die stärksten Zornblitze gegen Abgötterei und den ganzen damit verbundenen Lügen- und Lasterapparat aus tiefster Ueberzeugung und lebendigem Gottesglauben schleudert" (l. c. S. 326). — Läßt man aber die von Josephus berichtete Veranlassung bei Seite, so ist es geschichtlich schwer zu begreifen, wie Cyrus zu einer der Politik orientalischer Herrscher so entgegengesetzten und seinem eigenen Interesse wenig förderlichen Handlungsweise gekommen sein sollte, und erst schlechterdings unfaßbar ist es, wie er dieses Verfahren als einen an ihn ergangenen Befehl des Gottes der Juden seinen Völkern hinstellen mochte. Oder sollen die Neider und Feinde der Juden, die später so rührig sich zeigen (Esdr. 4 Kap.), oder die Berather des Cyrus gegen eine solche, offenbar unpolitische, Erlaubniß gar keine Gegenvorstellungen erhoben haben? Was Duncker (II. 511), Thirwall, Rawlinson (The five great Monarchies III. 387) von dem Plane des Cyrus angeben, sich so die Juden zur Dankbarkeit zu verpflichten und sie gegen einen etwaigen Restaurationsversuch der babylonischen Herrschaft, oder als Stützpunkt gegen Aegypten zu verwenden, ist bei weitem nicht so plausibel, als es auf den ersten Anblick scheinen könnte. Denn nach dem unanfechtbaren Zeugnisse bei Esdras 4, 19. 20 hatte man in Babylon sonst keine so rosigen Ansichten und Hoffnungen von den Juden. Cyrus wird sich wohl auch nach der geschichtlichen Vergangenheit dieses Volkes erkundigt haben; oder sollten

sich damals gar keine mißgünstigen Neider der Juden gefunden haben, die über eine solche Bevorzugung derselben die Nase rümpfend dem Cyrus eifrig gar manches über das Unabhängigkeitsgelüste des theokratisch stolzen Volkes zugetragen hätten? — Wollte man aber, um dem Gewichte dieser und der anderen Beweisführungen [1] zu entgehen, zu einem Zerstückelungsversuche sich flüchten, so ist dem entgegenzuhalten, was selbst eine rationalistische Kritik anerkennt: „dieser ganze zweite Theil ist übrigens das Werk Eines Verfassers, wie die durchgehends gleiche Schreibart und die Einheit des Inhaltes und Geistes unverkennbar zeigt" (Schrader a. a. O. S. 414 § 253).

Haben sich demnach die Weissagungen als vorexilisch bewährt, so liegt gar kein Grund mehr vor, sie dem Isaias abzusprechen. Im Gegentheil, Inhalt und Form derselben bekräftigen so laut das Zeugniß der Tradition, daß man dieselben, wären sie in der That anonym überliefert, jedenfalls dem Isaias zutheilen müßte. Wir verweisen dafür auf die Erkl., die oft genug den innigsten und unzerreißbaren Gedankenzusammenhang mit dem ersten Theile aufzeigt. Ausführlich geben diesen Nachweis in Betreff des Stiles und der Gedanken Reinke (S. 494), Delitzsch (Schlußbemerk. S. 402 u. f.) und besonders Löhr im 2. und 3. Hefte „zur Frage über die Echtheit", in denen er durch viele treffende Bemerkungen die These erhärtet: „der Vergleich des zweiten Theiles mit dem ersten ergibt, daß Kap. 40—66 nach Inhalt und Form dem Abschnitt Kap. 1—39 durchaus gleichartig, ferner mit Kap. 1—39 unlöslich verbunden sind und endlich die letzte Stufe einer Entwicklung bilden, deren erste Stufen wir in Kap. 1—39 finden."

Was die gegen die isaianische Abfassung vorgebrachten Gründe anbetrifft, so gilt in voller Ausdehnung das oben bereits in der Einleitung S. 28 u. f. Bemerkte. Doch mögen die hauptsächlichsten Gegengründe kurz besprochen werden.

1. Der erste Einwurf ist natürlich davon hergenommen, daß Isaias, der assyrischen Periode angehörig, nicht ein babylonisches Exil und noch viel weniger die Befreiung daraus habe vorherwissen können (vgl. Knobel-Diestel S. 331).

Allein, wenn man mit diesem Kanon der rationalistischen Befangenheit Ernst machen will, dann muß man die gesammte hebräische Literatur preisgeben. Wenn es keine wahre Prophetie im vollen Sinne des Wortes gibt, was will man dann mit den in den geschichtlichen Büchern niedergelegten und an die Patriarchen z. B. und an David ergangenen Verheißungen anfangen, die, weil sie eben in Jahrhunderten und Jahrtausenden erst sich erfüllten und immer wieder erfüllten, keine vaticinia ex eventu sein können? Was mit den prophetischen Büchern? Kein einziges kann in seiner Echtheit bestehen — und doch tastet selbst die rationalistische Kritik die Echtheit des Buches Osee, Amos, Joel, Michäas, Jeremias, Habakuk, Ezechiel u. a. nicht im mindesten an [2]. Oder wann sind denn die messianischen Prophetien

[1] Die völlig unhistorische Construktion von Seinecke („der Evangelist des A. T." — vgl. Studien und Krit. 1872, 557), das Edikt des Cyrus habe erst unserem Propheten den Stoff zu seiner Schrift geliefert, ist keiner Besprechung werth.

[2] In der That kann sich auch die rationalistische Kritik doch nicht aller Annahme von Weissagungen entschlagen und muß den Propheten „eine wirkliche göttliche Erregung

entstanden? waren sie nicht alle bereits 200 Jahre vor Christus selbst den Griechen in griechischer Sprache zugänglich? Und was speziell das babylonische Exil betrifft, so haben wir dieselbe Vorhersagung bei dem Zeitgenossen des Isaias, bei Michäas 4, 10.

2. Wenn man weiterhin einwirft, es sei ohne alle Analogie, daß ein Prophet sich in die Zukunft wie in seine ideale Gegenwart versetze und von diesem idealen Standpunkte aus rede, so ist ein Zweifaches dagegen zu bemerken. Erstens finden sich thatsächlich dergleichen Analogien in Menge. Dahin zählt ja schon, daß die Propheten künftige Dinge als jetzt vor ihren Augen geschehend schildern; dahin die Aufforderung des Isaias 34, 16 nachzuforschen, ob denn die Weissagung nicht in Erfüllung gegangen sei — eine Mahnung, die er nicht an seine Zeit, sondern an die Geschlechter der Zukunft richtet. Und steht Ezechiel nicht Kap. 38, 39 am Ende der Zeiten? und was ist seine Schilderung 40—48 anders, als ein prophetisches Verweilen in der Zukunft? Das Gleiche haben wir, wenn Habakuk in einem Liede den Fall der Chaldäermacht feiert, wie ähnlich auch Isaias Kap. 14 ein Spottlied singt über dieselbe Macht und ihren Sturz, der doch noch in weiter Ferne liegt u. s. w. Zweitens aber hat man diese Versenkung in die Zu-

---

und in gewissen Fällen eine wirkliche Ekstase oder Verzückung" (de Wette-Schrader a. a. O. 249 f.) zugestehen. So anerkennt man „bestimmte Vorhersagungen Ezechiels" Kap. 12, 24. 25 u. f.; 33, 21 u. f. (vgl. de Wette-Schrader a. a. O. § 248 d). Hitzig schreibt im Commentar zu Jer. 28, 15—16: „auffallend ist das Eintreffen dieser Weissagung, auffallender die Weissagung selber. Gestorben ist Hananja ohne Zweifel zur angegebenen Zeit; auch bedroht worden von Jer. ist er (vgl. 20, 6; 29, 21 f. 32), wie ganz glaublich, mit dem Tode. Aber daß es richtig also eintraf —?! . . . Aus der ihn beseelenden göttlichen Wahrheit konnte Jer. wohl die Gewißheit der Bestrafung Hananja's, nicht aber, daß sie binnen sieben Monaten erfolgen werde, eine Ueberzeugung gewinnen". Wenn ersteres, warum nicht auch letzteres? Beachtung verdienen auch folgende Bemerkungen aus Bleek-Kamphausen (3. Aufl. Einl.): „wir finden (in den Erzählungen der geschichtlichen Bücher aus dem Zeitalter der Propheten) deutlich, daß die Hebräer die Propheten als Männer achteten, welche durch göttliche Erleuchtung auch in Beziehung auf Zukünftiges zuverlässige Aufschlüsse zu ertheilen vermochten. . . . Es zeigt sich öfters deutlich, daß sie (die Propheten) sehr wohl ihre eigene menschliche Erkenntniß von dem, was ihnen durch höhere Erleuchtung zugeführt ward, zu unterscheiden wissen, indem sie öfters, wo sie als Propheten um Aufschluß für die Zukunft befragt werden, diese nicht geben zu können bekennen, bis der Geist Gottes sich auf sie herabgelassen, die Hand Gottes sie ergriffen habe. Auch ist die Beschaffenheit der uns erhaltenen Weissagungen der Art, daß wir bei unbefangener Betrachtung am wenigsten veranlaßt werden, sie als das Werk des die äußerlichen Erscheinungen klüglich berechnenden Verstandes zu betrachten; vielmehr waren sie das Produkt des lebendigen Glaubens und einer göttlichen Begeisterung. . . . Für die Idee des Propheten ist es wesentlich festzuhalten, daß sie auf unmittelbare Weise von Gott erleuchtete Männer waren und als solche auch Aufschlüsse über einzelne Gegenstände der Zukunft erhalten und ertheilen konnten" (S. 432. 433. 443 — vgl. S. 434. 435). Und Hermann Schulz (Alttestam. Theologie) sagt: „Von Seite der Erfüllung mit dem heiligen Geiste betrachtet sind die israelitischen Propheten eines der herrlichsten und eigenthümlichsten Merkmale der Offenbarung Gottes in Israel überhaupt. Sie zeigen in vollem Maße alle Eigenschaften, welche Israel vor den andern Völkern als das heilige Volk auszeichnen. Sie sind in besonderem Sinne „heilig", Gott zugeeignet . . . sie sind dem Volke gegenüber Zeugnisse seines Bundes mit Gott. Die Prophetie ist gleichsam wie in der Natur der Regenbogen ein stetes Zeichen des Bundes Gottes mit Israel, eine stete Bürgschaft der Liebe Gottes" (I S. 163; vgl. S. 171 u. f.; II S. 34 f., 50 f.).

kunft und das Leben und Weben in ihr auch ungehörig übertrieben. Isaias ist nicht für seine Zeit abgestorben und beschäftigt sich nicht einzig und allein mit der Generation der Zukunft, die dereinst aus Babel ausziehen soll; nein, er spricht auch hier zu seinen Zeitgenossen, tadelt ihre Laster, sucht die großen Weissagungen, die er zu verkünden hat, fruchtbar und nutzreich für seine wirkliche Gegenwart zu machen. Die Belege werden uns in der Erkl. begegnen (vgl. auch von Himpel a. a. O. 297 u. f.).

3. Man weist auf die Verschiedenheit der Sprache hin, auf eine Anzahl Ausdrücke, die Isaias nicht kenne, die dem Verfasser von Kap. 40—66 eigenthümlich seien, und auch eine spätere Zeit durch die Entwickelung der Bedeutung und die grammatische Form bekundeten. Knobel hat deren eine große Anzahl „in unkritischer Weise“, wie Keil richtig sagt, zusammengetragen. Der verdienstvolle Laur. Reinke hat bereits 1860 in eingehendster Weise für jeden von Knobel gebrachten Grund und für jeden angeführten Ausdruck Rede und Antwort gestanden und das Unstichhaltige der Knobel'schen Beweisführung mit einem großen Aufwand von Belegstellen nachgewiesen (S. 498 f. und für das Sprachliche besonders 511—536). Trotz all dieser sehr begründeten Gegenbemerkungen reproduzirte Knobel (1861) und sein Herausgeber Diestel (1872) das ganze unkritisch gehäufte Verzeichniß der angeblich nicht isaianischen Ausdrücke von neuem, ohne der sachlichen Kritik von Reinke auch nur mit einer Silbe zu erwähnen.

2. Inhalt der Kap. 40—66 [1].

Wie Isaias Zeuge war der Auflösung des nördlichen Reiches von Samaria und der assyrischen Gefangenschaft (vgl. zu Kap. 17 und 28), so hätte sich ihm selbst ohne spezielle Offenbarung die Ueberzeugung aufdrängen müssen, daß Juda, welches in so manchen seiner Fürsten der gleichen Gottlosigkeit und Politik huldigte, ein ähnliches Loos erfahren werde. Und dieß um so eher, als bereits in der mosaischen Urkunde (Lev. 26, 31—45. Deut. 29, 20—30, 9) eine Zerstreuung Gesammt-Israels unter die Heiden vorhergesagt war. Doch er war nicht auf einen bloßen Analogieschluß, auch nicht allein auf die mosaische Weissagung oder das Orakel des Amos angewiesen, die Berufungsvision bot ihm schon den gleichen Grundgedanken (vgl. zu 6, 11. 12). Im weiteren Verlauf der Ereignisse ward es ihm auch enthüllt, daß speziell Babel das Gericht der Zerstreuung über Juda bringen werde (vgl. 39, 6. Mich. 4, 10). Aber bereits Moses hatte verkündet, daß der Herr sein Volk wieder sammeln werde; auf die Wiederherstellung Israels lauteten die Weissagungen vom ewigen Königthume Davids (2 Kön. 7 u. ö.); sie war der Kern aller messianischen Prophetien, sie war unserem Seher schon in der Berufungsvision (6, 13) gezeigt worden, und sie bildet bereits den überall durchklingenden Grundton des ersten Theiles in mannigfachen Formen: ein Rest wird gerettet; Sion triumphirt; an Israel zerschellen alle Feinde; Emmanuel ist der Weltbesieger und ewige Friedensfürst u. dgl.

[1] Ausführlicher hat V. darüber gehandelt in der Innsbr. Theol. Zeitschrift 1879 S. 449.

(vgl. 4, 2; 8, 9; 10, 21; 11, 10; 14, 32; 17, 14; 19, 25; 24, 23; 28, 16 u. s. w.).

Auf diesem großartigen Unterbau erhebt sich nun in lichter Klarheit die umfassende Trostprophetie Kap. 40—66 über die Erlösung Israels.

Daß die Erlösung und das Heil Israels im Messias gipfelt, ist bereits aus dem ersten Theile klar; der Messias aber muß im heiligen Lande erscheinen (vgl. 7, 16; 8, 8; 9, 2; 11, 16), in Sion soll sich seine Herrlichkeit offenbaren (4, 5; 24, 23; 25, 6; 28, 16; 35, 10) — daher ist die Befreiung aus dem babylonischen Exil eine Vorbedingung, eine Vorbereitung und Anbahnung der messianischen Erlösung, wie die Strafe des Exils eine Züchtigung für den Abfall und eine Schule der Läuterung war (vgl. Osee 2, 8. 9. 17). Es wird uns also nicht auffallen können, wenn beide Befreiungen in innigster Wechselbeziehung zu einander uns entgegentreten.

Kap. 40, 1. 2 bildet Einleitung und Inhaltsangabe. Die ganze Prophetie legt sich in drei Theile[1] auseinander, die auch durch den Vers non est pax impiis äußerlich kenntlich abgetrennt werden (48, 22; 57, 21), während der Inhalt der drei Gruppen vortrefflich mit den drei Gedanken von 40, 2 sich deckt: „vollendet ist ihre Mühsal, nachgelassen ihre Missethat, Doppeltes empfängt sie".

I. 40, 3—48, 22 „Vollendet ist die Mühsal".

Die Eingangsverse 40, 3—11 charakterisiren im Allgemeinen die Erlösung. Der Herr selbst will sich an die Spitze seines Volkes stellen, es heimführen (vgl. Mich. 2, 13) — wer könnte seiner Macht widerstehen? Man soll es freudigst verkünden, daß der Herr als guter Hirte sein Volk leitet. — Diese Gedanken finden im Folgenden ihre allseitige Entfaltung.

Die erste Rede 40, 12—31 knüpft an V. 6—8 an. Der Herr kann retten, denn er ist Macht und Weisheit, wie es die Schöpfung laut verkündet. Und diesen Gott verläßt man und hängt sich an die nichtigen Götzen! Welche Thorheit! Oder wie kann man angesichts dieses mächtigen Gottes kleinmüthig zagen? — So greift Isaias gleich mächtig in seine Zeit ein, indem er sich an die beiden Heereslager wendet, in die Juda sich scheidet — an die Abgötterer, an die noch Gläubigen und Frommen, die aber beim Hereinbrechen des Nationalunglückes, oder bei der Voraussicht desselben und bei der Verzögerung der Rettung zaghaft werden möchten.

Die zweite Rede, Kap. 41, schildert die Anbahnung der Befreiung. Die Einkleidung ist dramatisch. Alle Völker sollen Zeugen sein der Verkündigung und Ausführung. Ein Held von Osten, längst vorausgesagt, beginnt seinen Siegeslauf; die Heiden erzittern vor ihm, nur Israel braucht nicht zu fürchten. Durch die Ankündigung und Erfüllung erweist sich der

---

[1] Klostermann freilich nennt die „Rückert'sche Erfindung erstens oberflächlich formell und zweitens falsch" (Realencyklopädie für protest. Theol., herausgeg. von Dr. Herzog 2. Aufl. VI S. 600). Allein zerstückelt man die Reden nicht willkürlich, so besteht diese Eintheilung die Probe. Näheres in der Erkl.

Herr als lebendigen Gott den todten Götzen gegenüber. — Dieser ersten Befreiung, die hier nur in allgemeinen Umrissen gezeichnet ist, und dem kriegerischen Helden tritt in der dritten Rede 42, 1—12 eine höhere Rettung und ein höherer Retter entgegen, der, milde und sanft, Recht bringt und dessen Lehre die Inseln ersehnen. So sind gleich Anfangs zwei Befreiungen in allgemeinen Umrissen hingestellt. Von da aus fällt Licht auf die Eingangsverse 40, 3—11; und für das Folgende müssen wir nach isaianischer Art erwarten, daß beide Befreiungen noch detaillirt abgehandelt werden. Und diese Erwartung wird nicht getäuscht. Nur enthält die vierte Rede noch zuerst eine Betrachtung über die zweifache, soeben skizzirte Befreiung 42, 13—44, 23. In ihr erscheint der Herr als die **causa primaria**. Er erhebt sich als mächtiger Krieger und Held, sein Volk den Feinden zu entreißen, diesen seinen Grimm fühlen zu lassen und die Götzendiener zu beschämen. Diese prophetische Wahrheit macht der Seher nutzbar zur Vorbereitung des Volkes für Gottes That und den Völkern gegenüber als Erweis der göttlichen Macht. So der erste Theil 42, 13—43, 13. Der zweite 43, 14—44, 8 führt dieselben Gedanken noch spezieller aus, verweilt bei der Befreiung und ihren Folgen und betont, wie sie eine unverdiente Gnade sei. Der Epilog richtet sich wieder gegen die Götzendiener, die Isaias zu bekämpfen nicht müde wird (vgl. 2, 8; 8, 19), und die zur Zeit des Manasses ihr Unwesen frei trieben; denn **regis ad exemplum totus componitur orbis** (vgl. 4 Kön. 19, 3 u. f.).

Das Folgende bis zum Schluß des Abschnittes ist vorzugsweise der ersten Befreiung gewidmet. In der fünften Rede 44, 24 bis Kap. 45 incl. wird der Siegeslauf des Cyrus und dessen theokratische Aufgabe dargelegt. Die Prophetie davon dient als Beweis für Jehovah als einzig wahren Gott. Voraussetzung der ersten Befreiung ist der Sturz Babels. Daher folgt passend die sechste Rede, Kap. 46, welche Babels Sturz als Besiegung der babylonischen Götter feiert, und die siebente, Kap. 47, welche die Demüthigung der stolzen Heidenstadt verkündet. Die achte Rede, Kap. 48, beschließt diesen Abschnitt mit der Mahnung, auf die Weissagung zu achten und ihr gemäß zu handeln, d. h. nach dem Heile des Herrn zu streben.

II. Kap. 49—57 incl. „Gesühnt ist die Schuld".

Im engen Anschluß an 42, 1—12 tritt jetzt der zweite Befreier, der Messias, auf. Die erste Rede Kap. 49 gibt die Hauptumrisse seiner Person, seines Werkes: ein leidender Messias wird uns vorgeführt und die aus seinem Leiden für ihn und die Seinigen (Sion) entquellende Herrlichkeit. Das ist zugleich der Grundgedanke des ganzen Abschnittes.

Die zweite Rede, Kap. 50, stellt Israels Ungehorsam und den Gehorsam des Messias einander gegenüber; in ihm ist der Messias stark und siegesgewiß; wohl denen, die ihm folgen; wehe seinen Widersachern. Die dritte Rede, Kap. 51—52, 12, verweilt bei der Schilderung der durch des Messias Leidensgehorsam errungenen Herrlichkeit. Das Heil des Herrn wird Sion herstellen, sich über die ganze Erde ausbreiten, ewig bestehen. Wer sollte es nicht herbeisehnen? Wer im Anblicke des herrlichen Zieles, zu dem

der Herr die Seinen führt, vor Menschen beben? Der Herr kommt mit Macht; darum möge Jerusalem jubeln, die Zeit der Schmach ist vorbei. Aber zu dieser zweiten Befreiung muß man sich durch die Benützung der ersten vorbereiten. — Die V. 12. 13 des Kap. 51 und 52, 11 zeigen, daß der Seher aus den messianischen Weissagungen recht praktische Folgerungen zu ziehen weiß. Es ist eine stupende Oberflächlichkeit, wenn Knobel gegen die messianische Erklärung einwirft: „zu welchem Endzwecke gab der tröstende Prophet seinen trostbedürftigen Mitexulanten (!?) die auf eine so ferne Zukunft gehende und sie nicht betreffende Weissagung?" (S. 431.)

Was 49, 4. 7; 50, 5—7 vom Leiden des Messias andeuten, wird wie mit evangelischer Klarheit in der vierten Rede, 52, 13 bis Kap. 53 incl. ausgeführt; es ist die Rede vom stellvertretend sühnenden Messias; die Schlußverse weisen auf den Lohn und Erfolg hin — Themata, die den Gegenstand der folgenden Reden bilden. So behandelt die fünfte Rede, Kap. 54, das videbit semen . . justificabit multos und stellt das theokratische und messianische Sion einander gegenüber; jenes klein und gering, dieses alle Völker umspannend; jenes den Feinden überantwortet, dieses unzerstörbar in unverwelklicher Heiligkeit. Der Glanz des messianischen Sion ist eben auch der Glanz des Messias. Daher gibt die sechste Rede, Kap. 55, die Aufforderung, daß man sich zur rechten Lebensquelle hinwende, zum Herrn und zum Messias. Und der Seher versäumt nicht, ausdrücklich zu lehren, wie seine Zeitgenossen nach diesem Heile streben sollen (V. 7), und warum sollte die Größe des Heiles, das doch für Israel bestimmt ist, nicht auch für sie ein Motiv sein? Als solches wird sie offenbar vom Propheten für seine Zeit hingestellt. Die siebente, die Schlußrede, Kap. 56 und 57, bringt zuerst das justificabit multos noch von einer andern Seite: im messianischen Sion fallen die von Moses errichteten nationalen und gesetzlichen Schranken. So bewährt sich das Heil für alle. Ausgeschlossen davon sind nur die verstockten Gottlosen. Und hier (56, 8 u. f.) wendet sich der Seher in flammender Rede an seine entarteten Zeitgenossen, deren Frevel Gottes Gericht und Strafe herausforderen. Keine Rettung, falls man nicht innerlich und äußerlich mit dem Götzendienste bricht.

III. Kap. 58—66 „Doppeltes empfing Jerusalem".

Auch hier ist die erste Rede, Kap. 58, eine Zusammenfassung des ganzen Inhaltes. Der Seher wird geheißen, dem Volke nachdrücklich die Sünden vorzuhalten. Das Volk soll erkennen, daß die Entfernung der Sünde und die Pflege des wahren inneren Geistes allein den Weg zum überschwenglichen Heile bahne. Dreimal wird diese Nothwendigkeit innerer Umwandlung betont und an sie das Heil geknüpft. Dieselbe Forderung innerer Heiligkeit stellt die zweite Rede, Kap. 59. Nur die Sünden bilden die trennende Scheidewand — und eine wie gewaltige — zwischen Gott und Israel. Weil kein Mensch das Recht und die Gerechtigkeit des Herrn herstellen kann, will der Herr selbst eingreifen und wahre Heiligkeit auf Erden in's Leben rufen. Den herrlichen Erfolg dieses göttlichen Eingreifens schildert die dritte Rede, Kap. 60, die Rede von Sions Herrlichkeit. Eine neue Schechina glänzt

auf über Jerusalem und leuchtet hinaus in alle Welt und alle Völker eilen dem Glanze zu. Sion ersteht herrlich, ein ewiges Reich; das ist die That des Herrn. Jetzt ist Sion auch in Betreff innerer Heiligkeit zu der gottgewollten Vollendung gelangt. Enge schließt sich die vierte Rede, Kap. 61, an und bezeichnet denjenigen, durch dessen That und Vermittlung Sion zu der eben geschilderten Heiligkeit geführt wird. Der Messias verkündet, wie und für wen er das Heil bringe.

So steht Sions Herrlichkeit und deren Vermittler vor dem Auge des Propheten. In der folgenden fünften Rede, Kap. 62, nimmt er wiederum seine Aufgabe wahr, das Volk für den Empfang des Heiles vorzubereiten. Die Periode bis zur vollen Verwirklichung muß eine Zeit der Sehnsucht und der Bitten sein, welche durch Glaube und Hoffnung gestützt werden und durch die Vorbedingung der geistigen und körperlichen Entfernung aus Babel eingeleitet sein müssen. Demselben Zwecke der Vorbereitung und der Anwendung der großen messianischen Wahrheiten für Zeit und Volk des Sehers dient die sechste Rede, Kap. 63 und 64. Der Messias erscheint in ihr als siegreicher Kämpfer, triumphirend über seine Feinde. Was muß ihm Israel entgegenbringen, damit es nicht als Feind des Messias dem Gerichte der Zertretung anheimfalle? Der Seher gibt die Antwort in einem Gebete des Dankes, der flehenden Sehnsucht, des reumüthigen Bekenntnisses und des dringenden Appells an Gottes Erbarmung. Aber wird Israel der Mehrzahl nach auf diesem Wege seinem Herrn und Gott entgegengehen? Darauf antwortet der Herr in der siebenten Rede, Kap. 65: die Heiden finden den Herrn, Israel aber ist der Hauptmasse nach verstockt. Zeuge dafür ist der schmähliche Götzendienst; nur ein Rest wird gerettet, die ungläubige Masse trifft vielgestaltiges Weh. Aber für die Getreuen gründet der Herr das ewige Reich des Friedens und der Seligkeit. — So kehrt die Prophetie zu den bereits anfangs verkündeten Grundgedanken zurück, vgl. 6, 9—13; 11, 6. Die achte Rede, Kap. 66, ist der Epilog zum dritten Abschnitt und zur ganzen Prophetie. Mit wenigen aber mächtigen Strichen zeichnet der Seher nochmals die Nothwendigkeit und die Beschaffenheit des wahren inneren Geistes der Gottesverehrung. Nur für die demüthig Gehorsamen hat der Herr Worte des Trostes, die Spötter gehen zu Grunde. Das Gottesreich wird erstehen, groß und weltumspannend, aber die Zeit seines Eintrittes ist eine Zeit der Sichtung und des Gerichtes für Israel und die Völker. Die treu Erfundenen sind sodann die Herolde der Herrlichkeit des Herrn; vereint mit Israel strömen alle Völker zum heiligen Gottesberge, wo nimmer endende Seligkeit herrscht, während außerhalb der Gottesstadt ewige Pein die Abtrünnigen foltert. — Die Hauptgedanken der Weissagungen des ganzen Buches sind hier zum imposanten Schluß vereinigt.

Die Berechtigung der dieser Auffassung zu Grunde liegenden Anschauungen ist bereits in den Erörterungen zu den messianischen Weissagungen des ersten Theiles enthalten. Eine weitere Begründung muß in der Erkl. selbst und in der nachweisbaren Uebereinstimmung der Prophetien gegeben werden.

Hier nur noch drei Bemerkungen.

1. Von der Abfassungszeit am Ende des Exils ausgehend, verlegt Knobel die Kap. 40—48 in die Zeit der ersten glänzenden Erfolge des Cyrus,

Kap. 49—62 in die Zeit der Expedition gegen Krösus, Kap. 63, 1—6 in die Zeit der Schlacht bei Sardes und Kap. 63, 7—65 in die Zeit nach derselben (S. 338—341). Daß diese ganze Construktion eine durchaus verfehlte sei, selbst wenn man die vorausgesetzte Abfassungszeit annähme, hat selbst Seinecke erkannt und ihr gegenüber an der gewöhnlichen Ansicht festgehalten, daß die Weissagung als ein Ganzes wesentlich zu derselben Zeit und unter denselben Verhältnissen in ihrer uns vorliegenden Ordnung geschrieben ist (vgl. Studien und Kritiken 1872, S. 557). — Mit jener Zerstückelung und vollends mit jener zeitgeschichtlichen Beziehung streitet der Inhalt der Weissagungen selbst auf das entschiedenste.

2. Sodann sei die von Dr. G. K. Mayer (weiland Domkapitular und Professor der Dogmatik in Bamberg) beliebte Erklärungsmethode noch kurz berücksichtigt. Ihr zufolge gehört der größte Theil der Prophetien auch jetzt noch der Zukunft an und beschäftigt sich mit den unter den Christen zerstreut lebenden Juden, ihrer dereinstigen Bekehrung, ihrer Rückkehr nach Palästina, der physischen Erneuerung des gelobten Landes zu einem irdischen Paradiese, dem glänzenden Aufbau von Jerusalem und dem Tempel, an dem von einer auserlesenen Schaar heiliger Bischöfe und Priester die Feste der Erlösung ununterbrochen gefeiert werden, während alle Völker um die Wette nach Jerusalem wallfahrten. Dann ergeht von Seite Edoms (des Islam) noch ein Angriff auf Jerusalem, der aber wunderbar durch Erdbeben und Sturm abgeschlagen wird. Folge des Sieges ist, daß auch Arabien in den Zauberkreis des irdischen Paradieses hereingezogen wird, u. dgl. Dann ist eine unberechenbar lange Periode des größten Glückes, der heiligsten ungetrübten Freuden, bis endlich der Antichrist auf kurze Zeit wüthet u. s. f. Man vgl. „Die messianischen Prophezien des Isaias“ neue Ausgabe, Wien 1863, S. 215. 230. 261. 267 u. f. 280. 340. 354. 376 u. f. 410. 424 u. ö. Auf diese Zukunft gehen z. B. folgende längere Stellen: 41, 9—20; 42, 13—25; 43, 1—44, 5; 45, 11—25; 49, 9—26; 51, 3—17; 51, 21—52, 10; 54, 1—17; 55, 4—13; 58, 7—14; 59. Kap. 60, 4—22; 61, 2—11 und von 62, 2 an nahezu alles. Dabei hat es der Prophet auch recht angelegentlich mit den Juden unserer Zeit zu thun; so 50, 1 S. 271; 58, 1—6; 59, 5. 6 schildert sogar den Talmud u. dgl. m.

Wir erwähnen diese Erkl. nur, weil sie uns Gelegenheit gibt, den richtigen Begriff von Sion, Jerusalem, Israel zu erörtern und aus der heiligen Schrift selbst zu beweisen.

Der immer wiederkehrende Beweis von G. M. ist: Sion, Jerusalem könne nicht die Kirche sein, weil diese nie die „Verlassene, Verstoßene“ u. dgl. heißen könne; letztere Benennung passe nur auf das geographische Sion, Jerusalem u. dgl., also müsse man das geographische Sion auch für die Verheißungsstellen annehmen, wenn man nicht einen ganz unberechtigten Sprung von der Wirklichkeit in die Allegorese thun wolle.

Dieser Begründung ist Folgendes entgegenzuhalten: wenn Jerusalem als „Verstoßene, Verlassene, Arme“ u. dgl. angeredet wird, ist da wirklich vom geographischen Jerusalem die Rede? Durchaus nicht. Die theokratische Gottesgemeinde, das theokratische Volk, das sonst als Braut Gottes betrachtet wird, ist gemeint, und Jerusalem kommt in Betracht als Mittelpunkt

der Theokratie, als Sitz des Königthums, als Centrum des Kultus, weil Jerusalem den Tempel besaß. Die Zerstörung der Stadt ist der äußere und sichtbare Ausdruck der zerfallenen Theokratie; weil das Volk durch Abfall den Bund bricht, zerstört Gott zum Wahrzeichen der Strafe den Tempel, die heilige Stadt, zerstreut das Volk Israel unter die Heiden, und so heißt das theokratische Volk und mit ihm Sion und Jerusalem „verstoßen, verlassen, und arm".

Das Volk des alten Bundes war das Erbtheil Gottes, das er sich auserwählte und in dem er die Pläne seiner Erbarmung verwirklichen wollte. Daher ist Israel die erste Darstellung des Reiches Gottes. Aber dieses Reich Gottes soll nicht auf ein Volk beschränkt bleiben, es soll im messianischen Bunde, in der Erfüllung der den Patriarchen gegebenen umfassenden Verheißungen alle Völker in sich begreifen. Die in Israel vermöge der sinaitischen Gesetzgebung begründete Theokratie ist nur ein erster Schritt, eine Anbahnung, ein Vorspiel jenes auf alle Völker zielenden Gottesreiches. So wird die reale geschichtliche Bedeutung Israels und seines theokratischen Mittelpunktes, der Stadt Jerusalem und der Sionsburg, zugleich eine geistig symbolische für das Messiasreich. Und das Messiasreich ist vorbereitet durch die Einrichtungen Israels, es soll gleichsam aus Israel herauswachsen (vgl. die Idee des Tempelberges in 2, 2); es ist daher eine ganz der Sachlage entsprechende Auffassung, welche so zu sagen Wurzel und Frucht, Anbahnung und Vollendung, Vorbild und Erfüllung zusammenbegreift, wenn das Messiasreich selbst als Israel, als Jerusalem, geschaut wird. Die Einheit ist also darin gewahrt, daß Sion stets Repräsentant des Volkes Gottes, Mittelpunkt des Gottesreiches ist — es ist das theokratische oder messianische Sion; letzteres erwächst aus ersterem. Sion ist bereits in Psalm 86 als Geburtsstätte der Völker besungen.

Diese Anschauung wird auch im neuen Testamente vorgetragen. Der hl. Paulus macht im Galaterbriefe einem übertriebenen Judaismus gegenüber geltend, daß die aus dem Heidenthum zu Christo Bekehrten und Getauften durch die Taufe mit Christus zu einer geheimnißvollen Einheit verschmolzen und dadurch das wahre Volk Gottes, die wahren Nachkommen Abrahams würden, denen die Verheißungen in den Erzvätern gegeben worden; si autem vos Christi, ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem heredes (Gal. 3, 29). Die Christen im neuen Bunde sind das wahre Israel, das Volk Gottes. Israel der leiblichen Abstammung nach wird, wenn es seinem Messias nicht glaubt, hinausgeworfen; an seine Stelle treten als vollberechtigte Erben diejenigen, die durch den Anschluß an Christus, den Sohn Abrahams, und in Nachahmung des Glaubens Abrahams wahre Abrahamiden geworden sind. So der hl. Paulus im 4. Kap. des Römerbriefes.

Und das ist so ganz der Gedanke des hl. Paulus, daß er gerade eine der schönsten Stellen unseres Propheten, die Mayer in die palästinensische Restaurationszukunft verlegt, von dem Anschlusse der Heiden an Christus erklärt. „Juble, du Unfruchtbare, die du nicht gebarst, frohlocke und juble, weil viel sind die Kinder der Vereinsamten" Is. 54, 1; Gal. 4, 26. Das obere Jerusalem ist dem hl. Paulus die Mutter der Gläubigen. Und durch die zu seinen, des Paulus, Zeiten stattfindenden Heidenbekehrungen

sieht er jenen prophetischen Ausspruch in der Erfüllung be- griffen!

Ein Vergleich desselben Apostels wirft auf diese ganze Auffassung das erwünschteste Licht und gibt uns den bündigsten Aufschluß über die Art und die Berechtigung der beregten prophetischen Anschauung. Das historische Israel ist ihm der Oelbaum; die Juden, die nicht an Christus glauben, sind Zweige, die abgehauen werden; wer aber von den Heiden glaubt, der wird als Reis dem Oelbaum eingepflanzt und nimmt so Theil an der „Wurzel und Fettigkeit des Oelbaumes". Kann man nun nicht diesen Oelbaum in der zweifachen Periode betrachten, zuerst in jener, in der die Heiden noch nicht eingepfropft sind, und sodann in der zweiten, da die unnützen Zweige abgehauen, neue eingepflanzt sind und der Baum mächtig grünt und blüht? Da ergibt sich nun von selbst eine Anrede, die jener bei Isaias ganz gleicht, nur daß anstatt Oelbaum Sion oder Jerusalem gesagt wird (vgl. Röm. 11, 17—20; und zu Is. 12, 1). Ferner wird nach neutestamentlicher Anschauung durch die zur Apostelzeit beginnende Heidenbekehrung die Aufrichtung der zerfallenen Hütte Davids und Sions Wiederherstellung vollendet. So redet schon Jakobus auf dem Apostelconcil. Er begründet die Zulassung der Heiden durch Hinweis auf Amos 9, 11: „Dann will ich zurückkehren und wieder erbauen das gefallene Gezelt Davids, und was eingestürzt ist, werde ich wieder aufbauen und es aufrichten, damit den Herrn suchen die Uebrigen der Menschen und alle Völker" (nach der LXX, die den gleichen Urtext voraussetzen; nur lasen die Uebers. ידרשו statt יירשו und verwechselten אדום und אדם oder Edom war defektiv אדֹם geschrieben — der dogmatische Sinn: die Berufung der Heiden ist in beiden Texten enthalten; vgl. Amos 9, 11 nach der Vulg. und Act. 15, 16). Der Beweisgang des Apostels ist: Christus hat durch Gründung seines Reiches die zerfallene Hütte Davids aufgebaut, er hat das Eingestürzte und in Trümmern Liegende restaurirt; also hat auch die im abhängigen Satze ausgesprochene Zulassung der Heiden ohne weiteres stattzufinden. — Dasselbe zeigt die Vergleichung von Act. 2, 17 mit Joel 2, 18—29; von 2 Kor. mit Jer. 31, 9; Is. 43, 6 u. dgl.; von Luc. 4, 19 mit Is. 61, 1. 2 u. dgl. m. — Der hl. Hieronymus spricht zu 54, 1 eine scharfe Verwerfung über die judaizantes aus, welche diese Stelle von einer materiellen Erbauung Jerusalems auslegen, u. a.: de Christianis quid loquar nescio, qui dicente Apostolo „quae sunt allegorica" et ad duo Testamenta .. referente Judaeis tradunt manus etc. Hiezu vgl. Stimmen aus Maria-Laach, 1879, Bd. XVII. S. 120 u. f.

3. Betreffs der von Dr. Neteler vorgetragenen Anschauung verweist der Verfasser auf seine Besprechung derselben in den „Stimmen aus Maria-Laach" 1876, XI. Bd. S. 348—357. Eine wiederholte Durchforschung des Propheten hat ihn in allen dort gegen Dr. Neteler ausgesprochenen Bedenken nur bestärkt.

Erklärung.

Einleitung und Inhaltsangabe des zweiten Theiles.

Kap. 40, 1. 2.

Trefflich zeigt Cyrillus den inneren Zusammenhang mit dem vorhergehenden Theile auf: „weil die Darstellung der letzten Unterwerfung des jüdischen Landes und der Einnahme von Jerusalem selbst Erwähnung that, so bringt sie jetzt ganz passend und nothwendig den nach dem Unglück von Gott gespendeten Trost". Es folgt der Hinweis auf Israels Erlösung. Das ist der große und inhaltsreiche Trost, das beglückende Wort, das Gott durch seine Diener seinem Volke in seinem selbstverschuldeten Elend mitzutheilen hat. Unter diesen Gesichtspunkt stellt der erste Vers, der die Einleitung des zweiten Theiles bildet, die ganze folgende Weissagung: Tröstung ist ihr Charakteristisches und daher zeichnet schon der Ecclesiastikus das Distinktivum unseres Propheten ebenso kurz als passend: consolatus est lugentes in Sion 48, 27.

V. 1: **„Tröstet euch, tröstet euch, mein Volk, spricht euer Gott."** Nach dem Hebr. und Griech. ist hier bereits Gottes Anrede an die Propheten: „tröstet, tröstet mein Volk, spricht der Herr." Der treue Bundesgott verläßt sein Volk nicht; mit Schmerzen hat er es der verdienten Strafe überantwortet; vgl. Jer. 12, 7; aber die Zeit der Strafe ist eine Zeit der Läuterung, aus den Schlacken soll das reine edle Metall ausgeschmolzen werden, vgl. 1, 25; hiezu soll auch der Unterricht über die Erlösung beitragen. „Die Trauernden in Sion", die frommen Israeliten mochten herzlich betrübt sein (vgl. Ez. 9, 4) über den immer schroffer zu Tag tretenden Abfall des auserwählten Volkes von seinem Berufe, wie ihn Isaias bereits Kap. 2 schilderte, — ihnen galt es, die Leuchte des Glaubens vorzuhalten; was Isaias für die Zeit der assyrischen Bedrängniß gethan (Kap. 8—12, 28 u. f.), das vollbringt er nun viel umfassender und großartiger für die nach jener auftauchende babylonische (vgl. Kap. 38, 39). Nach Analogie von Kap. 8—12; 30, 23 u. f. Kap. 35 erwarten wir ohne weiteres, daß der Höhepunkt des Trostes eben das messianische Heil ist. — Die zärtlich rührende Liebe des Bundesgottes prägt sich in der Wiederholung consolamini aus, ebenso in den folgenden, den einen Begriff noch inniger und dringlicher hervorkehrenden zwei Umschreibungen, denen zugleich die Inhaltsangabe des Trostes als dessen thatsächliche Begründung beigegeben ist:

V. 2: „Sprechet zum Herzen Jerusalems und rufet ihr zu, daß vollendet ist ihre Mühsal, nachgelassen ihre Missethat, daß sie doppeltes empfangen aus der Hand des Herrn für alle ihre Sünden."

Gut Hier.: loqui ad cor, idioma Scripturarum est; qui enim moerenti loquitur et blandiens consolator est, ad cor loqui dicitur. Die Häufung soll den Boten Gottes die Mahnung einschärfen, eindringlich oft und mächtig den Heilsplan des Herrn zur Stärkung der Gläubigen zu verkündigen.

Der Inhalt der Trostbotschaft wird in drei Satzgliedern gegeben, die man mit Recht als das Thema der drei Abschnitte des zweiten Theiles bezeichnen kann. Das scheint schon For. anzudeuten: tria autem quae hic ei nuntiare jubet, sunt, quibus illa consolationem accipere et moestitiam deponere posset. Klarer Malv.: propositionis pars est proleptica, universe Evangelii beneficia praenuntians, duobus primis versibus; aber förmlich ausgesprochen und begründet hat es zuerst Aug. Hahn. Die nachfolgende Erklärung der drei Abschnitte wird die Richtigkeit dieser Aufstellung zu beweisen haben. Wenn aber Hahn auch noch die folgenden Verse 3—5. 6—8. 9—11 der Inhaltsangabe der drei Abschnitte zutheilt, so geht er entschieden irre, wie aus der Erwägung der Verse genugsam erhellen wird.

Da im Hebr. צבא steht, ein Wort, das die Vulg. militia (Job 7, 1 — sonst auch officium ministerii, exercitus, u. ä.) übersetzt, so liegt die Vermuthung nahe, daß es wohl militia completa est heißen sollte; so übersetzen auch hier Santes Pagninus, If. Clarius, Leon Castro, Malv., For., Mar. und einige wollen auch in der Vulg. militia gelesen wissen: militia enim legendum in Nostro et non malitia, consentiunt eruditi quique, sagt recht entschieden Malv. — andere behaupten, daß einige bessere Handschriften (nonnulli codices correctiores) wirklich militia läsen, so Pintus, Sanchez, Sasbout, Estius; doch bemerkt dazu Lucas Brug.: nos ex nostris exemplaribus nullum quod *militia* legat, invenimus; tantum in uno Cardinalis Bessarionis quondam *malitia* in *militia* mutatum, atque in margine (recte est militia) scriptum observavimus [1]. Hier. läßt uns in seinem Commentar im Stich, da er für dieses Satzglied gar keine Erläuterung beibringt; bei späteren wie Haimo, in der Glossa ord., bei Thomas, Lyranus u. s. f. findet sich blos malitia. Es könnte zwar, wie Lucas Brug. anzunehmen nicht abgeneigt ist, wegen des folgenden dimissa est *iniquitas* hier eine Aenderung von militia in ein zu iniquitas besser passenderes malitia vorliegen — scribarum audacia mutatum propter ea, quae sequuntur —, allein es kann malitia recht wohl ursprünglich sein, und zwar ein Rest der älteren lat. Uebersetzung. In der griech. steht ταπείνωσις. Lucas bemerkt dazu: quid si septuaginta duos interpres secutus *malitiam* pro afflictione verterit? Jedenfalls ist, wie Sanchez und Mald. mahnen, malitia pro labore et molestia zu nehmen, wie in dem bekannten: sufficit diei malitia sua (Matth. 6, 34), also Mühsal, Trübsal, Leidenszeit u. ä., so mit Recht

---

[1] Darnach beruht die Angabe Calmets: latini codices bene multi legunt militia wohl nicht auf Vergleichung von codices, sondern reproduzirt nur die Behauptung von Pintus u. a. — Osorius hat in seiner Paraphrase nur militia.

Sa, Mar., a Lap. Men., Tir. — nur Sasbout, Est. und Gord. erklären: ablata malitia est facta remissione peccatorum.

Es ist demnach die erste Trostankündigung, daß die Zeit der Bedrängniß und Trübsal, hebr. der Kampfesdienst (auch Bezeichnung für einen drückenden und schweißreichen Leidensstand, vgl. Job 7, 1; 14, 14. Dan. 10, 1) vorbei sei, daß das äußere, drückende Elend und die schwere Mühsal, der Frohndienst, jetzt das Ende gefunden habe. Die zweite dimissa est iniquitas zeigt, daß die fruchtbare Quelle des Volkselendes verstopft, daß der innerste und tiefste Grund der Trübsal gehoben, der Zorn der göttlichen Gerechtigkeit gesühnt sei. Im letzteren Sinne das Hebr.: „bezahlt, abgetragen, gesühnt ist ihre Schuld"; das ergibt sich für רצה aus Lev. 26, 41. 43. 34. 2 Chron. 36, 21 und so hier Osorius, Malv., Ges., Del. Da רצה in den angeführten Stellen diese Bedeutung hat und diese hier einzig und ungezwungen paßt, so ist sie beizubehalten. For. und Hahn wollen indessen mit der gewöhnlicheren „wohlgefällig angesehen werden, angenommen werden" auch hier zurecht kommen, d. h. die Missethat wird wohlgefällig angenommen, erscheint wohlgefällig — ein zu sonderbares Oxymoron, dem Hahn auch dadurch nicht entgeht, daß er erklärt: sie wird in Gnaden gewendet; For. aber kommt schließlich von accepta est iniquitas ejus zu dem richtigeren Gedanken: quod Deus significet jam sibi satisfactum esse. Wie herrlich diese Angabe der Abtragung, Sühnung der Schuld für den zweiten Abschnitt sich eignet, wird sich unten herausstellen.

Betrachtet man den zweiten Trostgrund seinem Inhalte nach, der das rechte Verhältniß zu Gott und die Sühnung der göttlichen Gerechtigkeit darstellt und somit bereits geistig bedeutend tiefer greift, als der erste, so ist man schon von vornherein geneigt, auch im dritten eine Steigerung zu erwarten; es legt sich zudem von selbst nahe, jetzt, nachdem zweifach ein mehr negatives Moment gegeben ist, schließlich ein positives zu gewärtigen. Daher ist das letzte Glied von der doppelten, d. i. überreichlichen Gnade zu verstehen, die jetzt Jerusalem durch Gottes Huld statt der und trotz der früheren Sünden empfangen hat. Darin gipfelt schließlich die Trostkunde, daß Jerusalem (und die Hauptstadt und der Mittelpunkt des Volkes steht für dieses selbst), das aus sich nur Sünden dem Herrn entgegengebracht hat, jetzt an der Stelle dieser und der daraus entsprungenen Leiden (Bußleiden) ein Doppeltes an Heil und Herrlichkeit erhält. Wir müssen diese Erklärung um so mehr bevorzugen, als gerade dieser Gedanke im dritten Theil selbst klar niedergelegt ist; vgl. 61, 7 und ähnl. Zach. 9, 12; ähnlich hat auch Job das Doppelte dessen, was er verloren, zurückerstattet empfangen (42, 10). Der Einwurf von Kn., Del., daß לקחה neben zwei wirklichen Perfekten nicht Perfekt der Gewißheit von Zukünftigem sein könne, beruht auf der Verkennung des Charakters dieser Inhaltsangabe. Der Sprechende in unserem Verse hat den gesammten (allerdings prophetischen) Inhalt der folgenden Abschnitte als ideell vollendet vor sich, deßwegen spricht er so; mit anderen Worten, vor Gott — denn er ist der Sprechende — steht bereits das ideelle Jerusalem in all den Schmuck gekleidet, den der dritte Abschnitt schildert, und da er dieses Strahlenbild dem geistigen Auge seines Sehers bereits gezeigt hat, so kann er ihm zurufen, daß er sein bedrängtes Volk tröste, weil ja

das Heil als ein überreichliches von Gott schon bestimmt worden ist (vgl. 49, 16 ecce in manibus meis descripsi te; muri tui coram oculis meis semper). Diese Auffassung wird vorgetragen bei Osorius, Mald., Sa, Malv., Men., Tir. — befürwortet von Pintus, Vat., Mar., Estius, Clarius, Sasbout, a Lap. (hic sensus sublimior est ac divinior), Ges., Hitzig, Ew., Hahn.

Die andere bei den Alten gewöhnliche versteht den Satz so, daß Jerusalem doppelte Züchtigung für die Vergehen erlitten habe. Das Auffallende eines verdoppelten Strafmaßes, was gegen die Gerechtigkeit zu sein scheint, sucht man aus der Stimmung des Tröstenden heraus zu erklären: est hyperbolicus sermo, qualis solet esse blandientis, et quasi se ipsum reprehendentis quod sic duriter cum amico egerit For., oder als Worte einer überfließenden Erbarmung, eines gefühlvollen Mitleidens, womit man eine gerechte, aber harte Strafe, als überreichlich betrachtet; so Cyrillus; ähnl. Del., Kn., dgl. auch bei Sanchez, Mald., Malv., a Lap., Calm. u. a. — Hier. bemerkt bloß: qui enim scit voluntatem Domini sui et peccat, vapulabit multis (Luc. 12). Nur geschichtliches Interesse hat die von Euseb., Hier., auch bei Mald., Est. u. a. vorgetragene Erklärung von der zweimaligen Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier und Römer.

Soweit Einleitung und Inhaltsangabe für den gesammten zweiten Theil.

Erster Abschnitt.

Kap. 40, 3 bis Kap. 48 incl.

„Vollendet ist die Mühsal."

Die von Isaias Kap. 39 angekündigte Mühsal ist das babylonische Exil; die „Vollendung der Mühsal" stellt sich also von selbst als Befreiung aus dem Exil, als Hebung der Gefangenschaft und Knechtschaft, als Heimkehr nach dem Lande der Verheißung dar. Neben dieser einen Befreiung, als deren Ursache und Träger späterhin Cyrus genannt wird (44, 26), geht noch eine andere, höhere, geistige einher, deren Ursache und Träger besonders Kap. 42 geschildert wird.

Einleitung. V. 3—11.

Wir sind es bei Isaias schon gewohnt, daß er mit einem allgemeinen Umrisse beginnt, dessen Züge und Linien dann später klar und scharf ausgeprägt werden. So auch hier. Die Verse 3—11 skizziren im allgemeinen Aufrisse die Befreiung und bilden so die Grundlinien für das Folgende. Man mag sie gewissermaßen das Präludium des ersten Abschnittes nennen.

Der Herr ist im Begriffe sich an die Spitze seines Volkes zu stellen und es selbst aus der Gefangenschaft in die Heimath zurückzugeleiten. Nach orientalischer Herrschersitte (vgl. Justin. 2, 10. Arrian. Alex. 4, 30) sollen die Wege für den königlichen Zug bereitet werden.

Daher lautet, diesen Zug selbst ankündigend, die Aufforderung V. 3:

„Stimme eines Rufenden in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn, macht eben in der Oede die Pfade unseres Gottes!“

Sonst verbindet man häufig (schon bei Sanchez, Malv., Mald. in Matth. 3, 3) vox clamantis: in deserto parate viam Domini, des Parallelismus wegen mit dem folgenden Gliede: in solitudine ... aber auch bei dieser Verbindung kann die Stimme des Rufenden als in der Wüste ergehend gedacht werden, weil die Ermahnung da benöthigt wird, wo die Arbeit der Vorbereitung geschehen soll, d. h. in der Wüste. Die in den Evangelien adoptirte Verbindung[1] (Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. 4. Luc. 3, 4. Joh. 1, 23) besteht also zu Recht. Den Zusammenhang mit den Worten der Einleitung und die Bedeutung der hier gezeichneten Situation entwickelt gut For.: quasi interrogaretur propheta, undenam sciret tempus adesse, quo statio dimittenda esset, unde etiam sciret Deo jam satisfactum, respondet, se audire vocem cujusdam viri in deserto vocantis ad se ac dicentis: parate viam Domini. Die erste Erlösung aus Aegypten war eine Führung durch die Wüste und eine Einführung in's verheißene Land (vgl. Deut. 33, 2. Jud. 5, 4. Ps. 68, 5 nach dem Hebr.), die Erlösung aus Babel wird aber mit jener in Vergleich gebracht (vgl. 43, 16; 63, 11; 52, 4. Jer. 16, 14; 23, 7. Ez. 20, 35); der Ausdruck ist um so berechtigter, als ohnehin zwischen Babylon und Palästina eine Wüste lag. Daß der Zug in der prophetischen Anschauung wirklich durch die Wüste veranstaltet wird, erhellt gleichfalls aus 41, 18; 43, 20; vgl. 52, 11; 55, 12; 57, 14; 62, 10; Stellen, in denen deutlich von einem Auszuge die Rede ist. Trotzdem wird das von Del. und Hahn ganz verkannt, wenn sie meinen „um den Zug Israels aus Babylon nach Kanaan handelt es sich im Folgenden nicht mit einem Worte, sondern lediglich um einen Zug Jehovahs, seinen Wiedereinzug zu seinem Volk, welches ihn verstoßen“. Diese Auffassung schneidet den Zusammenhang mit Kap. 39 und mit dem Folgenden völlig ab und isolirt unser Kapitel, es zu einem unverständlichen Fragment machend.

Der Ruf ergeht an das zu erlösende Volk. Hiemit ist die fruchtbare und im ganzen zweiten Theile des Isaias so reich und mannigfach entwickelte Idee angedeutet, daß das Volk sich für den Empfang der ihm zugedachten Erlösung werkthätig vorbereiten müsse; es muß selbst arbeiten, um die Hindernisse für den Befreiungszug wegzuräumen, das Unwegsame beschreitbar zu machen. Die im Verlauf der Prophetie eingestreuten Ermahnungen liefern von selbst eine praktische Ausdeutung des Symbols der Wegebereitung. Hier wird es in V. 4 noch plastischer durchgeführt.

V. 4: **„Jedes Thal werde emporgehoben, und jeder Berg und Hügel gesenkt; das Holperige werde gerade, das Rauhe zu ebenen Pfaden.“**

Das letzte Glied gibt man nach dem Hebr.: „die Haufen (Kn., elevationes Malv., For.), die Felsenrisse (Del.), die Risse (Hahn) sollen zur Fläche werden“. Richtig Men., For.: futura pro imperativis, ut sint haec veluti explicatio superiorum, scil. quo pacto viae sint parandae ... Höhen und Thaleinschnitte sind ja den Reisenden hinderlich und beschwerlich.

---

[1] So als „Rufenden in der Wüste“ scheinen jedenfalls Matth. 3, 3 (vgl. V. 1) und Mark. 1, 3. 4 den Vorläufer des Herrn bezeichnen zu wollen; wohl auch Joh. 1, 23.

Sind die verlangten Vorbereitungen getroffen, so wird die Herrlichkeit des Herrn sich glanzvoll der ganzen Welt offenbaren. Daher V. 5: **„Und geoffenbart wird die Herrlichkeit des Herrn, und alles Fleisch wird (sie) schauen, weil der Mund des Herrn gesprochen hat.“**

Der Ausdruck lehnt sich an den Bericht über den Auszug aus Aegypten an, wo gleichfalls die gloria Domini vor dem Volke sich offenbarte und herzog und den Feinden Gottes in furchtbarer Majestät erschien. Gut For.: olim nebula seu fumus, e cujus medio emicabat ignis et audiebatur vox Domini, gloria Domini dicebatur, und a Lap.

Wie dort Gottes Herrlichkeit in Erlösung, Rettung, im Bundesschlusse, in wunderbarer Führung und Gnadenerweisung bis zum Besitze der verheißenen Ruhe sich erwies, so soll es analog jetzt der Fall sein. Aber schon der Zusatz: et videbit omnis caro gibt deutlich zu erkennen, daß der Seher eine Offenbarung vor Augen hat, deren beseligende Wirkungen allen Menschen — bezeichnend wohl und nicht ohne Grund allem Fleisch, war ja das Menschengeschlecht längst wieder, ähnlich wie in Noe's Zeit, zu Fleisch geworden — zufließen werden, und zwar nach einem längst gefaßten göttlichen Gnadenrathschluß. Im Folgenden entrollt sich uns eine zweifache Befreiung; die Einleitung faßt passend, weil sie den Grundgedanken geben will, beide ideell in eine Einheit zusammen, so daß die letztere als die Befreiung, erstere nur als Vorstufe dazu zu denken ist. Diese Auffassung ist durch die Allgemeinheit unseres Verses nahe gelegt und sie verbreitet Licht auf den messianischen Gehalt auch der vorhergehenden Verse. In dem Messias erscheint erst eigentlich die Herrlichkeit des Herrn und „wohnt“ unter seinem Volke (Schechina) — darum erwarten wir schon von vorneherein, daß in besonders vernehmbarer Weise gerade vor ihm die „Stimme des Rufenden in der Wüste“ ertönen werde. Der in Kap. 42 angekündigte Erretter wird die messianische Bedeutung unserer Stelle erst in's rechte Licht setzen und dafür den zwingenden Beweis exegetisch erbringen; vgl. übrigens Matth. 3, 3 u. s. f. Die geistige Ausbeutung der Wegebereitung und der Entfernung der Hindernisse des Stolzes u. s. f. hat in der messianischen Beziehung ihre volle Berechtigung; vgl. hierüber Cyrill., Eus., Hier., Theod., a Lap. ad h. l. u. a.

Vorliegende Stelle hat also eine doppelte Beziehung, die freilich erst durch die im ersten Abschnitte gezeichnete zweifache Befreiung vollständig klar wird. Einseitig wäre es, sie nur von der durch Cyrus erlaubten Heimkehr zu verstehen, aber ebenso ungerechtfertigt, wollte man mit Sasbout z. B. sie nur vom Evangelium verstehen. Gut erörtert die Sache bereits Sanchez und entscheidet sich endlich: mediam quandam viam ingressi statuebamus (ad Zach. cp. 2. 9. 10) neque omnino excludi ab hoc oraculo Jerusalem, neque praecipuo aut primo, ut ajunt, instituto aut intentione de illa exponendum vaticinium . . . . ita de Jerusalem loquitur in figura, ut tamen aliquid splendidius atque sublimius spectet in Ecclesia. Richtig bezieht er daher auch in sensu historico die Worte, die die meisten älteren Ausleger nur messianisch verstehen, parate viam Domini . . auf die Rückkehr aus Babylon reversuros Judaeos cum honore et placide. Diese historische Auffassung führt er auch aus Thomas, Hugo, Toletus, Mald., Jansenius (in cap. 3 concord. Ev.) an.

Die logische Verbindungsbrücke zum Folgenden haben bereits Sanchez und Calmet richtig geschlagen. Angesichts des Elendes Israels, der Macht seiner Zwingherrn einerseits und der Größe der glanzvollen Verheißung andererseits mag sich wohl im zaghaften Menschenherzen der Zweifel regen: ob eine solche Rettung auch möglich sei. Das Folgende gibt darauf die durchschlagende Antwort: V. 6: **„Stimme eines Sprechenden: rufe! Und ich sprach: was soll ich rufen? Alles Fleisch ist Gras und all seine Herrlichkeit, wie eine Blume des Feldes.“** V. 7: **„Verdorret ist das Gras, hingesunken die Blume; denn der Hauch des Herrn hat daran geweht. Wahrhaftig, Gras ist das Volk;“** V. 8: **„verdorret ist das Gras, hingesunken die Blume, aber das Wort unseres Herrn bleibt in Ewigkeit.“**

Man beachte die dramatische Einkleidung, die hier wirkungsvoll ist. Während der Seher der Verheißung jener Stimme lauscht (V. 3—5) und vor ihrer Größe fast zagen möchte, ertönt plötzlich für ihn selbst der Ruf eines Sprechenden, eines, der, wie der Inhalt ausweist, eben in der Seele des Propheten den aufsteigenden Zweifel gelesen hat. Clama ist die Aufforderung an den Seher, einzustimmen in den Verheißungsruf und an dessen Verkündigung sich zu betheiligen. Damit er aber das wage und könne ungeachtet des nahezu unermeßlichen Abstandes zwischen Wirklichkeit und Verheißung, wird ihm für ihn selbst und die zu Belehrenden in der erhabensten Einfachheit der Menschen Ohnmacht und Gottes Macht dargelegt. Was hinfälliger, schwächer als Gras und Feldblume — ein Windhauch, sengend oder frostig — und vorbei ist's mit allem Grün oder Farbenschmelz! Das ist die Macht, die Herrlichkeit alles Fleisches, der gesammten Menschheit; die durch den Parallelismus hervorgerufene Zerlegung macht die Sache recht sinnfällig, handgreiflich; die Wiederholung ist emphatisch und besagt, daß diese Idee recht lebhaft erfaßt und festgehalten sein will: die hinfälligste Vergänglichkeit des Menschen — die ewig feste Dauer des Gotteswortes: wie also zweifeln ob der Größe der Verheißungen? Daß diese Auffassung allein richtig ist, wird sich im Folgenden so oft bestätigen, als Gott zum Unterpfande seiner Verheißungen seine Macht einsetzt. Sonderbar verkehrt und gezwungen sieht Hahn in 6—8 den Gedanken von V. 2 wiederholt, „daß wohlgefällig erscheint seine Missethat“. Es geht auch nicht an, mit Malv., a Lap. die Verse als doctrina poenitentiae[1] oder als den Hinweis aufzufassen, daß durch Demuth die Wege des Herrn bereitet werden; noch viel weniger ist mit For. an die ritus carnales Judaeorum zu denken, denen das Evangelium den Daseinsgrund entziehe. Das Hebr. hat statt εἶπα und dixi der griech. und

[1] Einen solchen Gedanken kann man hier nur auf Umwegen gewinnen. Das zeigt z. B. Pintus, der schreibt: dixerat propheta populum Dei recepturum esse duplicia dona; sed ne aliquis existimaret, se hanc praestitam gratiam simpliciter mereri, dixit omnem hominem et omnem ejus gloriam foenum esse u. s. f.; ähnl. Sasbout; dabei ist aber der enge Zusammenhang mit dem Vorangehenden aufgegeben. Die folgenden Reden, und zwar gleich die erste, betonen, daß gegen Gottes Machtwillen kein Widerstand aufkommen kann; das ist ein Grund mehr, in diesen einleitenden Worten denselben Gedanken angedeutet zu finden. Ihn erweckt auch der Hinweis auf das ewige Bleiben des Wortes Gottes. Richtig bemerkt Sanchez: pro *spirituali* sensu observandum, quantum sit in humilitate momenti ad parandam viam Domino etc.

lat. Uebersetzung „und er sprach" d. h. der Angeredete, Angerufene, so daß der Prophet von sich in der dritten Person erzählte, was weniger passend scheint.

Gras ist ein häufiges Bild für das Vergängliche [1], Nichtige. Js. 37, 27; 51, 12. 4 Kön. 19, 26. Ps. 36, 2; 91, 8; 101, 12; 102, 15; 128, 6. Job 8, 12; 14, 2. Eccli. 14, 18. Jakob. 1, 10. 1 Petr. 1, 24.

Statt gloria (griech. δόξα) steht im Hebr. חסד im Sinne von gratia (Malv.), Liebreiz, Lieblichkeit, Schöne, Anmuth; For. und Hahn verstehen folgerichtig zu ihrer Auffassung: Frömmigkeit, so daß die Rede vom Bilde zur Wirklichkeit unvermittelt überginge; eine Vermischung des bildlichen und eigentlichen Ausdruckes, die schon wegen V. 7 (Bild und Anwendung) unwahrscheinlich ist. Der „Hauch des Herrn", hier ein Wind, speziell der sengende Ostwind (Sanchez, Mar., Malv., Men. u. a.) nach der Anschauung in Ps. 103, 30 — „Volk" steht hier im Parallelismus zu „alles Fleisch" und muß daher allgemein gefaßt werden; es auf Israel einzuschränken (mit For., Hahn), hieße die Tendenz dieses einleitenden Stückes, wie sie durch das Spätere bestätigt wird (vgl. 41, 11; 43, 16; 44, 9; 45, 9 u. ö.), ganz verkennen. Das „Wort des Herrn" ist die gegebene Verheißung, der festgesetzte Heilsplan Gottes, hier speziell die in V. 2 enthaltene Zusage, die ausgehend von dem ewigen, unveränderlichen Gotte, dessen Wille Allmacht ist, ewigen Bestand hat. Mit dem Hinweis auf Gottes Wesen ist sein Heilsentschluß aller irdischen Anfechtbarkeit oder Wandelbarkeit entrückt. Hiemit ist aber dem Verkündiger desselben das freudigste Vertrauen eingeflößt. Daher kann nun mit sichtlich anschwellender Begeisterung die weitere Aufforderung ergehen:

V. 9: **„Auf hohen Berg steige hinauf du, der du die Freudenbotschaft für Sion bringst, erhebe mit Kraft deine Stimme, der du die Freudenbotschaft bringst für Jerusalem; erhebe sie, fürchte nicht; sprich zu Juda's Städten: sehet, euer Gott!"**

Die Situation ist, entsprechend der zu V. 3. 4 gegebenen, die, daß nun auch (dem unterdessen verwaisten und verödeten) Sion die Meldung zu Theil wird, der Herr werde an der Spitze des erlösten Volkes zu den heiligen Stätten zurückkehren und diese zu neuem Glanze erheben (vgl. die späteren Ausführungen 44, 26; 54, 12; 61, 4; 65, 8 u. a.). Sion und Jerusalem trauerte und seufzte über den Zusammenbruch der Theokratie (vgl. die Klagelieder von Jeremias), über den „Abzug der Herrlichkeit des Herrn" (vgl. Ez. 11, 23) — oder, damit es nicht den Anschein gewinne, als trügen wir fremde Anschauungen herein — es klagt bei Isaias selbst: dereliquit me Dominus, et Dominus oblitus est mei (49, 14); diesen Klagen kommt nun der Trost entgegen. Die Erlösung des Volkes und der wieder erstehende Glanz von Sion und Jerusalem (vgl. zu 2, 2 u. f. — Mich. 4, 1)

---

[1] Schön wendet h. l. der hl. Hier. den Vergleich an: et revera si quis fragilitatem carnis aspiciat et quod per horarum momenta crescimus atque decrescimus, nec in eodem manemus statu, ipsumque quod loquimur, dictamus, et scribimus, de vitae nostrae parte praetervolat: non dubitabit carnem foenum dicere et gloriam ejus quasi florem foeni, sive prata camporum. Qui dudum infans, subito puer, qui puer, repente juvenis; et usque ad senectutem per spatia mutatur incerta, et ante se senem intelligit, quam juvenem non esse se miretur etc.

sind correlative Begriffe in der Prophetie; der zeitlichen Erlösung folgt daher eine zeitliche Wiederherstellung, die messianische Erlösung bringt den verkündeten messianischen Glanz. So ist die Ueberleitung der Rede vom Volke zu Jerusalem und deren Bedeutung in 40, 1. 2 und an unserer Stelle durch den ganzen Charakter der Prophetie, durch Typus und Antitypus, Vorspiel und Erfüllung gegeben und erklärt.

Vom hohen Berge aus soll die beseligende Botschaft ergehen, damit sie weit und breit vernommen werde[1]: palam, intrepide, cum libertate summa; das besagt nach Malv. die Einkleidung. Das Hebr. evangelizatrix Sion verstehen manche so, als ob Sion und Jerusalem selbst die Freudenbotin für Juda's Städte sein sollte; so Bat., Sasbout, Osorius, Mald., Mar., For., Del. Sprachlich ist diese Fassung allerdings zulässig, aber ebenso gut, wie schon Hier., Malv., a Lap. bemerken, die andere: nuncia Sionis. Daß diese letztere mit Sanchez, Calm., Ges., Hahn, Kn., Schegg u. a. als die allein richtige anzunehmen sei, wie auch bereits der Chald., die griech. Uebersetzung und die Vulg. anerkannten, ist zweifellos. Denn schon die Aufforderung an den Berg Sion, einen andern Berg zu besteigen, klingt sonderbar; ferner soll nach V. 2 der Trost und dessen Verkündigung an Jerusalem ergehen; es ist nicht anzunehmen, daß der Seher im Handumdrehen die Scene ändere und Sion zur Trostbotin mache; eine solche Auffassung widerstreitet ferner aller Analogie, da überall, auch hier im zweiten Theile, an Sion und Jerusalem die Heilsbotschaft ergeht; vgl. 41, 27; 44, 26; 49, 18; 52, 7; 61, 1 u. ö. Die Femininform ist daher als collektivisch die Gesammtheit der Propheten bezeichnend (entsprechend V. 1. 2 consolamini loquimini) zu erklären, wie ähnlich auch famulatus, transmigratio, habitatio für die konkreten Plurale: Diener, Ausgewanderte u. s. f. gebraucht wird (vgl. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. § 179 c).

Die Ankündigung ecce Deus vester wird im Folgenden erläutert: V. 10: **„Sehet, Gott der Herr kommt mit Macht, sein Arm übt Herrschaft; sehet, sein Lohn ist mit ihm und sein Werk vor ihm.“** In je zwei Gliedern entfaltet sich der Gedanke, daß der Herr seine Macht zeigen, und die Heilsthat vollbringen will. Dieß der Inhalt der Evangelisation (qui evangelizas Sion, ὁ εὐαγγελιζόμενος). Der „Arm Gottes“ ist Symbol seiner Großthaten (vgl. Ex. 6, 6; 15, 16. Deut. 4, 34; 5, 15; 7, 19 u. ö. über die Machterweise bei der Befreiung aus Aegypten und Js. 44, 12; 51, 5. 9; 62, 8 u. ö.). Hier wird die zu erwartende Machterweisung beschrieben als „Lohn“ und nach dem Hebr. als „Erwerb (Erworbenes), Vergeltung“; eine zweifache Auffassung ist hauptsächlich möglich und findet Vertreter: entweder Gnadenlohn für sein Volk, Straflohn für seine Feinde; oder so, daß das gerettete Volk selbst als Lohn seiner Anstrengung, als sein theuer Erworbenes bezeichnet wird (letzteres For., bei Sanchez, Malv., Kn.). Nach der im zweiten Theile durchgängigen Darstellung ist ersteres (mit Sasbout, Sanchez, Pintus u. a.) gewiß dem Gedanken des Propheten mehr entsprechend. Hiefür spricht auch der folgende Vers, der diesen „Lohn“, bereitet für das Volk,

[1] Aehnlich wie bei Jer. 22, 21 die Klage: ascende Libanum et clama et in Basan da vocem tuam. . .

näher schildert, d. h. angibt, wie der Herr kommt und wieder nach Sion einzieht, sein Volk heimführend.

V. 11: **„Wie ein Hirte wird er seine Heerde weiden, in seinen Arm die Lämmer fassen und auf seinen Schooß sie heben und die Säugenden selbst tragen."** Ein Bild der liebevollsten und zärtlichsten Hirtensorgfalt, die den speziellen Nöthen und Schwächen der Einzelnen in reichstem Maße entgegenkommt. Die zarten, schwachen, auf längerem Zuge leicht ermüdenden Lämmer trägt er und hegt und pflegt sie auf seinem Schooße; die säugenden Mütter „leitet er selbst" (hebr.), nimmt sie in besondere Hut, damit sie nicht überangestrengt, zu rasch und zu viel getrieben werden oder sich verirren. Seitdem das theokratische Königthum Davids unter dem Bilde des Hirtenamtes dargestellt wurde (2 Kön. 5, 2; 7, 7), ist es selbstverständlich, daß der theokratische König als Hirte seines Volkes gedacht wird. Ausführlich wird diese Idee behandelt bei Jer. 23, 4. Ez. 34, 13. Mich. 5, 4; 7, 14. Zach. 11, 7 u. f.

So weit die Einleitung des ersten Abschnittes, die aber zugleich eine gedrängte Uebersicht des Inhaltes desselben darbietet. Wir haben ja hier, wie die Erklärung gezeigt hat, in allgemeinen Zügen die Befreiung, „die Vollendung der Mühsal", und zugleich wurzelt diese Skizzirung nach den einzelnen Anschauungen ganz im Folgenden. Damit ist aber die Auffassung und auch die Abgrenzung dieser Verse gerechtfertigt.

Aus den bisher erörterten Gedanken ist nun auch die Aufgabe klar, die der Prophet im Folgenden zu lösen hat. Sie ist eine zweifache. Er muß erstens den Glauben an den glorreich rettenden Gott und die zuversichtliche Hoffnung auf ihn in einer Zeit erwecken, in der das übermüthige Heidenthum mit seinen Götzen und seinem Pomp über das Gottesvolk einen Triumph zu feiern schien — und welche Zeit schien mehr diesen Stempel des obsiegenden Heidenthums zu tragen, als das Exil mit seinen zerstreuten Trümmern Israels? Er muß sodann zweitens die Befreiung selbst prophetisch mehr und mehr in ihren Ausgestaltungen und Segnungen entwickeln. Unter diesem zweifachen Gesichtspunkte gruppiren sich alle Reden dieses Abschnittes[1].

---

[1] Nach dem bereits Dargelegten bedarf es keiner Rechtfertigung mehr, warum hier mit V. 12 eine neue Rede zu beginnen sei. Nach der Inhaltsangabe (V. 1. 2) für den ganzen zweiten Theil beginnt mit V. 3 parate viam Domini offenbar die Einleitung des ersten Abschnittes, die Einleitung zur Beschreibung der Erlösung. Diese Erlösung wird dann zuerst, weil sie eben ein „ewig bleibendes Wort des Herrn" ist, als gegen allen menschlichen Widerstand ausführbar dargestellt, sodann positiv kurz als Freudenbotschaft für Sion, als Gottes Ankunft (V. 9), des Mächtigen, aber auch des liebevollsten Hirten (V. 10. 11) geschildert. Hiemit sind offenbar die allgemeinen Umrisse der Erlösung gegeben, welche, wie das Folgende beweist, im Verlaufe der prophetischen Entwickelung weiter ausgeführt werden. Mit V. 12 beginnt die ausführliche Begründung und Darlegung des ersten in der Einleitung angeregten Gedankens, daß Gott mächtig genug sei, seine Erlösung in's Werk zu setzen. Der andere Gedanke der Einleitung über das Wie der Erlösung (ecce Deus vester veniet, dessen erste Entfaltung die Verse 10. 11 sind) wird erst späterhin von Kap. 41 an aufgegriffen und in immer klareren Umrissen zur Anschauung gebracht.

Erste Rede.

V. 12—31.

Diese erste Rede dient der ersteren von den zwei oben bezeichneten Aufgaben. Sie führt den in V. 6—8 bereits angeschlagenen Ton weiter. Gottes Macht und Weisheit — und die Ohnmacht der Götzen werden einander gegenübergestellt. Jene bekundet sich in der Schöpfung; Gott ist so groß und herrlich, daß alle Völker mit all ihrer Anbetung wie ein Nichts vor ihm sind (V. 12—17). Und diesen Gott verläßt man und hängt sich trotz dessen mannigfacher Offenbarung an nichtige Götzen! Dieser Gott voll Macht und Kraft nimmt sich seines Volkes an, und die Kleinmüthigen zagen? Soll etwa dem Allmächtigen ihre Rettung Mühe kosten, oder der Ewige ermatten (V. 18—31)? Das sind in Kürze die Grundgedanken der Rede. Sie geben die Abtheilung von selbst an die Hand.

a) V. 12—17.

Die Schilderung der Macht, Weisheit Gottes beginnt zweckmäßig mit dem Hinweis auf die materielle Schöpfung und zwar in ihren gewaltigsten Theilen, dem Meere, dem Himmel und dem Erdenkolosse.

V. 12: **„Wer maß in hohler Hand die Wasser und schätzte die Himmel ab mit seiner Spanne? wer faßte mit drei Fingern der Erde Last und wog nach dem Gewichte die Berge und die Hügel auf der Wage?“**

Die Fragen sind so gestellt, daß die Macht Gottes anschaulich wird, die mit den kolossalsten Körpern und Dimensionen spielt, aber auch zugleich die Weisheit in der gegenseitigen Anordnung und bedachten Abwägung hervortritt. Omnia fecit in numero, mensura, pondere. Hier. bemerkt zu seiner Uebers. tribus digitis: in hebraico scriptum est שליש, quem Symmachus τρίτον, Aquila τρίσωμον interpretati sunt, et nos ut manifestius faceremus, in „tres digitos“ vertimus; das Wort ist Theil eines Maßes wie unser „Viertel“, also Drittel, Drittelmaß, „wer faßte in das Drittelmaß den Staub der Erde und wog mit der Wage die Berge und die Hügel mit Wagschalen?“ Gut Hier.: humanae consuetudinis verbis utitur atque mensuris, ut Dei potentiam per nostra verba discamus. Diese kleinen Maße besagen, wie gering und nichtig Gott gegenüber die kolossalsten Verhältnisse des Meeres, des Firmamentes und der Gebirgsmassen sind (For.), wie leicht der Herr mit ihnen sich befaßt (Malv.), aber auch, wie in's Kleinste hinein und auf's Genaueste er alles geregelt und abgemessen hat. Denn da nach der Bemerkung von Eusebius „aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe vergleichungsweise (schlußweise) deren Schöpfer erkannt wird (Weish. 13, 5), so stellt er das, was in unseren Augen für unermeßlich gilt, als winzig klein dar, um uns zu einem Begriff vom Schöpfer zu erheben“; ähnl. Cyrill., Theod., a Lap. u. a.

Ferner hat Gott auch die Ideen der Dinge, den Plan des Alls und alle Weisheit einzig aus sich und in sich, so daß von keiner Seite ihm der geringste Zuwachs an Wissen irgend einer Art zu Theil werden kann. So

mag sich der hilfs- und lernbedürftige Mensch die Idee der unendlichen Weisheit Gottes vergleichungsweise bilden. Daher die Fragen:

V. 13: **„Wer hat dem Geiste des Herrn geholfen oder wer war dessen Rathgeber und zeigte es ihm?“** V. 14: **„Mit wem berieth er sich, daß der ihn unterweise, ihn die Bahn des Rechtes lehre, ihm Erkenntniß mittheile und den Weg der Klugheit zeige?“** Die eindringlichen und gehäuften Fragen sollen den Menschen auffordern, einmal die ganze Macht und Weisheit Gottes nach besten Kräften mit Erwägung aller Umstände sich denkend recht klar vorzuführen. All die Weisheit und Macht, die in den Größen- und Maßverhältnissen[1] des Universums sich ausspricht, die in der Regierung der Welt und in der (übernatürlichen) Führung des Menschengeschlechtes niedergelegt ist, ist voll und ganz in Gott, und Niemand könnte ihm das Geringste an Rath, Einsicht u. s. f. dazu geben. Das Hebr. hat im ersten Gliede von V. 13: quis direxit spiritum Domini (Mald., Malv. u. a.), wer lenkte ihn, gab ihm die rechte Richtung (Kn., Del.); andere, wie For., a Lap., Hahn erklären: wer ermißt, durchforscht, durchschaut ihn; ebenso Sanchez, Men. — Das zweite Glied übersetzt Hahn: „und einen Mann seines Rathes, läßt er ihn erkennen?“ d. h. weiht Jehovah Jemanden in seinen Rath ein? doch ist diese Erklärung rein sprachlich schon gekünstelt und verschroben und paßt nicht in den Zusammenhang, der, wie alle Fragen ausweisen, besagt, daß Niemand dem Herrn etwas geben könne; ob und wie der Herr sich würdige, seinen Rathschluß anderen mitzutheilen, wird nicht berührt. Das Gleiche gilt für 14 b; denn um Gottes Weisheit zu schildern, kommt es nicht darauf an zu sagen, daß Gott Niemanden einen Einblick gewähre, sondern daß Niemand dem Herrn irgendwie Rath, Einsicht, Belehrung bieten könnte. Das verkennt Hahn vollständig. Gut umschreibt Mar.: quis eum fecit intelligere ordinem, quem in operibus et in mundi fabrica deberet tenere . . Jeder theoretische oder praktische Wink wird ausgeschlossen. Das Hebr.: „Pfad des Rechtes, Erkenntniß, Weg der Einsichten“ mag so unterschieden werden, daß ersteres die objektive Norm, die Idee (idea exemplaris), das zweite die richtige theoretische Erkenntniß derselben im Handelnden, das dritte die praktische und entsprechende Durchführung in einzelnen weisen Anordnungen bezeichne.

Jetzt folgt die Weiterführung der Idee der göttlichen Erhabenheit, oder, wenn man will, eine diese Idee zugleich herrlicher entfaltende Anwendung:

V. 15: **„Siehe, Völker sind wie ein Tropfen am Eimer und wie ein Stäubchen an der Wage geachtet; siehe, Inseln — wie winziger Staub.“** Wie fällt Gott gegenüber das Menschengeschlecht und ihr Wohnsitz in die Wagschale, was bedeuten sie? Antwort: was liegt daran, ob draußen am Eimer ein Tropfen mehr oder weniger hängt? ändert ein Stäubchen an der Wage das Gewicht? und die Länder- und Inselmassen? „wie ein Stäubchen, das emporschwebt“ (hebr.); so Del., Kn., ähnl. bei Sanchez, Sasbout, For., Malv. IV; andere aktiv: „Länder hebt er wie ein Pünktchen empor“ Hahn,

---

[1] Physiker und Chemiker können das leicht mit frappanten Beispielen belegen. Wären in der Luft, in den Nahrungsstoffen, in den Salzen u. s. f. dieselben Stoffe in anderem Verhältnisse gemischt, würden sie statt Leben Tod bringen u. dgl.

ähnl. Mald., Mar., Malv., Calm. — was zum Gebrauch von נבל 2 Sam. 24, 12. Jer. 21, 8 stimmt. Erstere Uebersetzung faßt das Wort als Niphal Fut. von טול; eine Form, für die sonst nur Hophal des Verbums belegbar ist. איים bezeichnet Inseln und Küstenländer überhaupt; die ganze im Wasser schwimmende Erdscheibe mag nach der Ansicht der Alten sowohl als auch nach den thatsächlichen Verhältnissen so genannt werden. Aehnliche Vergl. Weish. 11, 23[1].

Wo könnte nun für einen so großen Gott ein würdiges Opfer gefunden werden? V. 16: **„Der Libanon reicht nicht hin zum Feuer und seine Thiere reichen nicht hin zum Brandopfer."** Ein Opferbrand, zu dem der herrlich große Libanon seine köstlichen Hölzer und all sein Wild beisteuerte, wäre für eine solche Gottesmajestät ungenügend — ein für den pharisäischen Geist (ego decimas do . .) recht beschämender und belehrender Hinweis! Der Satz ist zugleich ein naheliegendes Beispiel für den allgemeinen Gedanken: nullis rebus possumus eum quantum par est colere (Mald.). Warum? weil eben die Menschen so unermeßlich klein sind vor ihm. Eine kräftig wiederholende Bestätigung für Gottes Erhabenheit ist V. 17: **„Alle Völker, wie wenn sie nicht wären, so sind sie vor ihm; wie ein Nichts und eine Leere kommen sie bei ihm in Anschlag."** So hat der Prophet die ganze unvernünftige und vernünftige Schöpfung durchwandert und aufgeboten, um die Idee der Größe Gottes zu entwerfen. Vor der Seinsfülle in Gott ist alles Sein zusammengenommen, wie ein Nichts, wie ein vacuum — also ein unausmeßbarer Abstand, wie er eben zwischen endlich und unendlich, dem ens a se und dem ens ab alio, dem nothwendigen Sein und dem zufälligen Sein besteht. — Das מִן in מאפס fassen mehrere comparativisch: weniger als Nichts (Mar., Malv., For., Eichh., Umbr. u. a.), aber kaum richtig, da diese Ausdrucksweise von dem Vorwurfe, zu gesucht zu sein, kaum freizusprechen wäre; besser paßt die andere Bedeutung von מִן: sie gehören dem Nichts an, stammen aus demselben, sind ihm gleichartig (Del., Kn., Hahn).

b) V. 18—31.

Jetzt werden aus dieser Lehre von Gottes Erhabenheit die Folgerungen gezogen. Zweierlei stellt sich dem Seher dar: ein Theil des Volkes ist ganz von dem Herrn abgefallen und dient den Götzen; ein anderer, die noch Gläubigen und Frommen, fürchten, zagen, zweifeln. Für beide waltet er seines Amtes. Zuerst wird der Götzendienst gegeißelt —; für den Ausleger ist da zugleich ein Wink enthalten, wie der Prophet, wenn er auch in Zukunftsschilderungen weilt, niemals seiner Zeit und des praktischen Nutzens für sie vergißt.

V. 18: **„Wem also vergleichet ihr Gott und welches Bild setzt ihr ihm?"** Eine Frage, nicht sowohl an den Verstand, als an das Gewissen! Welch kleinliche Idee bilden sie sich von Gott, und wie stellen sie ihn mit

---

[1] Hier. schreibt ad h. l. zu דק: ajunt Hebraei hoc verbo significari tenuissimum pulverem, qui vento raptante in oculos mittitur et sentitur potius quam videtur. Minutissima ergo frusta pulveris et paene invisibilia hoc verbo appellantur, quas forsitan Democritus cum Epicuro suo atomos vocat.

den Götzenbildern auf gleiche Stufe! Wie tief ziehen sie die Gottesmajestät herab? Das soll ihnen das Folgende recht drastisch vor Augen führen: V. 19: **„Gießt nicht der Schmied das Gebilde, oder umkleidet es nicht der Goldschmied mit Gold, und der Silberschmied mit silbernen Platten?"** V. 20: **„Ein kräftiges Holzstück und ein unverwesliches wählt er aus; der weise Meister ist bedacht, wie er das Bild stelle, daß es nicht wanke."**

Sinn der Frage ist: ist es nicht sinnlos, ein gemachtes Bild anzubeten? Um das dem blödesten Verstande klar zu machen, wird die Entstehungsgeschichte eines solchen Götzen eingehend angeführt. Das Hebr. gibt den Satz ohne Frageform, als einfache Aussage. Numquid steht als gewöhnliche Fragepartikel (vgl. Kaulen, Handb. zur Vulg. S. 197). Hier. faßte das ה in הפסל als Zeichen der Frage (For.). Im Hebr.: „das Bildwerk gießt der Schmied, der Schmelzer beschlägt es mit Gold (d. h. macht über das werthlose Metall einen Ueberzug von Goldblech), silberne Ketten schmelzt er daran" (damit es befestigt werden könne und nicht wackle, Malv.); so wird ein Götzenbild gefertigt, das schon etwas kostspieliger kommt. Der Arme macht es einfacher. Wie, erklärt V. 20. Das Hebr. übersetzt man entweder: pauper in oblationem eligit lignum quod non putrescit u. s. f. (so Mald., Mar., Malv., For., Hahn), oder: der an Gaben Arme, wer arm ist an Gabe, arm in Betreff eines Weihgeschenkes (so Kn., Del.) wählt sich ein Holz u. s. f. Man fühlt den Spott des Sehers über die geschäftige Thorheit heraus, die sorgen muß, daß durch einen verständigen Werkmeister der Götze vor dem Wackeln und Umfallen geschützt werde.

Der Spott schlägt in heilige Entrüstung um, weil die so dumm handeln, denen reichliche Quellen besserer Erkenntniß fließen. Daher V. 21: **„Wißt ihr's denn nicht, habt ihr es nicht gehört? war es euch nicht verkündigt von Anfang an, habt ihr nicht die Grundlagen der Erde erkannt?"** Als Erkenntnißquellen haben sie den gesunden Verstand (1. u. 4. Glied) und den positiven Unterricht (2. u. 3. Glied). Der Verstand kann die Existenz Gottes und den Trug der Götzen einsehen; aus der sichtbaren Schöpfung, aus den Grundlagen der Erde, können sie es leicht herauslesen und erschließen, daß der Weltenbau kein Werk des todten Götzenbildes ist. Und Israel hat obendrein seit Anfang seines Daseins die positive Verkündigung der Wahrheit. Das Hebr. kommt auf den gleichen Sinn hinaus; nur lauten die zwei ersten Glieder einschneidender: „wollt ihr nicht einsehen, wollt ihr nicht hören?" Gut Malv.: errorem vestrum agnoscere deberetis ex cognitione vestra naturali aut ex audita librorum lectione, aut ex traditione, quae ab antiquis et primis venit hominibus, vel saltem fundamenta terrae, i. e. elementa inter quae versamini vos ducere debuerunt in cognitionem unius et veri Dei. Die Grundlagen der Erde verstehen, heißt einsehen, wie es sich mit ihnen verhält, wer sie gelegt (Mald., Mar., Men., Hahn, Kn. u. a.).

Nun wird den nichtigen Götzen gegenüber Gottes Erhabenheit, Macht, Weisheit geschildert; die Stelle ist psychologisch und rhetorisch wirkungsvoll, da die vorausgeschickten Fragen geeignet waren, auch die Stumpfsinnigen aufzurütteln, und sie für bessere Belehrung empfänglich zu machen. Die Schilderung geht im Hebr. lebhaft in appositionellen Participien voran.

V. 22: **„Er ist es, der thront über dem Erdkreis, — und die Bewohner desselben sind wie Heuschrecken — der die Himmel ausspannt wie ein Nichts, und wie ein Zelt zum Wohnen sie ausbreitet.“** Die Erde ist der Schemel seines Thrones; und wie erscheint ihm auf seinem erhabenen Thron das Getriebe der stolzen, eingebildeten Menschen? multi quidem, sed exigui et infirmissimi (Mald.) — und dem erhabenen Thronsitze entspricht die Macht: das unermeßliche Himmelszelt spannt er aus, so leicht, so ohne alle Mühe, wie ein Nichts, hebr. velut cortinam tenuem (Mar., Malv., Mald.), oder wie ein Mensch sein Wanderzelt. Mit dieser Machtfülle ist eine gleiche Wissensfülle geeint, was gleichfalls durch Vergleiche der Fassungskraft nahe gebracht wird.

V. 23: **„Der hinstellt die Erspäher der Geheimnisse, als wären sie nichts, der die Richter der Erde wie zunichte macht.“** Die Weisheit der Magie gilt dem blöden Menschen als eine geheimnißvoll tiefe; diese und die Einsicht der Erdenrichter ist mit Gottes Einsicht verglichen ein Nichts; er übertrifft alle in dem Grade, daß sie vor ihm eben ganz zurücktreten und verschwinden; so nach der Vulg. Hier. hat im Commentar: principes constituit, sive secretorum scrutatores, ut sint quasi non sint; ersteres allein entspricht dem Hebr., so daß in der Beschreibung der Macht Gottes, die sich mit derselben Leichtigkeit auf die Mächtigsten der Erde ausdehnt, fortgefahren wird. Hiezu paßt die folgende Schilderung, wie gründlich und plötzlich der Herr mit der ausgebreiteten Macht der Erdenkönige aufzuräumen weiß.

V. 24: **„Und zwar ist weder gepflanzt, noch gesäet, noch festgewurzelt in der Erde ihr Stamm; plötzlich haucht er sie an, und sie sind verdorret, und ein Wind führt sie wie Spreu davon.“** Den Sinn erläutert Mald.: Deus redigit principes in nihilum et quidem ita, ut eos penitus exstirpet, ut neque plantati neque seminati unquam fuisse videantur, neque maneat ulla radix trunci eorum. Aehnl. Pintus und Osorius. Das Hebr.: „weder sind sie gepflanzt, noch gesäet, noch hat gewurzelt in der Erde ihr Stamm“, also genauer, bevor die Pflanzung eigentlich angelegt ist und gedeihen kann, hat sie der Herr schon vernichtet. Diese Redeweise betont das Unwiderstehliche der göttlichen Macht, der gegenüber der Mensch nicht aufkommen kann. Andere, wie Del. übersetzen: „sie sind kaum erst gepflanzt, kaum erst gesäet . . und er bläst sie an . .“ For., Malv., a Lap.: necdum plantati sunt etc., was hyperbolisch denselben Gedanken gibt; ähnl. Sanchez: erunt judices et principes terrae instar arboris non plantatae et cujus stirps radices non egit.

Refrainartig wird, wie V. 18, die gleiche Schlußfolgerung angeknüpft V. 25: **„Wem nun habt ihr mich verglichen und gleichgeachtet? spricht der Heilige.“** Hebr.: „wem wollt ihr mich vergleichen und soll ich gleichen“, d. h. dem ich gleichen sollte, dem ich gliche, ähnlich wäre (ähnl. For., Malv.). An diese conclusio redargutionis (Malv.) schließt sich ein neuer Hinweis auf Gottes Macht, der aber zum zweiten Zweck dieser Rede, zur Tröstung der kleinmüthig Verzagten überleitet. Der „Heilige“ ist ja Israels Retter (vgl. 6, 3). V. 26: **„Hebet empor zur Höhe eure Augen und schauet! wer schuf diese? er, der herausführt in der Zahl ihr Heer und sie alle bei Namen ruft; ob der Größe seiner Macht und Stärke und Kraft bleibt auch**

nicht eines zurück.“ Das unermeßliche Sternenheer, das allnächtlich über ihren Häuptern im funkelnden Glanze aufzieht, mag ihnen eine Idee ihres Gottes geben; wie sein Kriegsheer oder glänzendes Gefolge führt sie der Herr heraus in numero, d. h. sie alle zählend, ihre Zahl wissend, jeden Einzelnen so kennend, als hätte er es nur mit ihm zu thun — certas, numeratas educit, oriri facit stellas, quotquot vult, Mald., ähnl. Mar., Kn., Del. Andere in numero = certa lege dierum, horarum et momentorum numero servato, For., was aber gewiß nicht im Worte liegt; auch nicht ordine quaeque suo et vice, Tir. — er ruft sie alle einzeln bei Namen, so vollkommen kennt er sie (Pintus, Sasbout), das für Menschen unzählbare Heer — vgl. Ps. 146, 4 — und freudig gehorchend finden sie sich ein, stellen sich ihm vor, und nicht einer wird vermißt. Dieses unzählbare Lichtheer ist die reelle Verkündigung seiner Machtfülle. Die Bedeutung ex nomine vocare = imperare, Mald., Sanchez; pro arbitrio uti, Malv., Men., Tir., die man mit jener ersten verbindet, wird allerdings durch das folgende Glied nahegelegt; mehr noch empfiehlt sich aus dem gleichen Grunde die Erklärung: er ruft sie alle auf, wie ein Feldherr bei der Heeresmusterung: more imperatoris exercitum ducentis, recensentis, atque in numerato habentis Calm., „keiner bleibt zurück, sowie sein Name gerufen wird“, Schegg. Das Hebr.: prae amplitudine virium (prout) fortis robore (bei Malv.) wird manchmal zum vorhergehenden Gliede gezogen; so bei Malv., Del. — bezieht man es, wie die Vulg. und wie es gewöhnlich geschieht, so empfiehlt es sich אמִּיץ als Substantiv zu fassen „das Starke“ (Kn.), wenn man nicht mit Hahn רב als Adjektiv nehmen will, „durch den Starken an Macht u. s. f.“

Den Zusammenhang mit dem Folgenden stellt For. gut her: cum tantus tamque potens ac sapiens sit Deus tuus, o Israel, quid igitur est, quod dicas etc. V. 27: **„Warum sprichst du, Jakob, und redest du, Israel: verborgen ist mein Weg vor dem Herrn und vor meinem Gotte ging mein Recht vorüber?“** Das sind die Gedanken der Verzagten: der Herr sehe nicht auf das Loos seines Volkes, dessen Schicksal kümmere ihn nicht, gleich als wäre es ihm unbekannt; das Recht, d. h. das Anrecht, das ihm die Verheißungen und die Auserwählung zum Gottesvolke verleihen, werde von dem Herrn mißachtet; ihre Rechtssache sei gleichsam seinem Gedächtnisse entschwunden; er schaffe ihnen, den Unterdrückten, nicht Recht vor ihren Zwingherren. Freilich mochten sich ähnliche Gedanken regen beim Anblicke des gedemüthigten und fast zertretenen Volkes, das doch Erbe und Träger der glänzendsten Verheißungen war. Daß sie aber mit Unrecht zagen, besagt schon die doppelte Anrede, die sie als Nachkommen und Erben des Patriarchen (Jakob), mithin in Wahrheit als Erben der Verheißung anerkennt, und ihnen im Namen Israel neben diesem Rechte auch den ausharrenden Glaubensmuth und das glaubensvolle Ringen mit Gott (non dimittam te, nisi benedixeris mihi) vorstellt — die Namen selbst sollen dem Ungebührlichen ihrer Klagen Zeugniß geben, und die Kleinmüthigen zur Hoffnung, zur Nacheiferung des Vertrauens Israels (Gen. 32, 28) anspornen. Gut umschreibt Mald.: non respicit, non curat vitam meam, non suscipit defendendam causam meam; oder Men.: eam judicare negligit, contemnit.

Und doch, wie so unberechtigt sind dergleichen engherzige Klagen: V. 28: **„Weißt du denn nicht, oder hast du nicht gehört? ein ewiger Gott ist der Herr, der die Enden der Erde erschaffen; er ermattet nicht und ermüdet nicht; seine Weisheit ist unerforschlich.“** Den Zweiflern wird dreierlei entgegengehalten: der Herr ist ewig, also bleibt auch sein Wort ewig dasselbe, ewig wahr (vgl. V. 8); gut Mald.: Dominus non est Deus ad tempus, sed aeternitatis i. e. qui non mutatur — sodann, daß es ihm, dem Schöpfer des Alls nicht an Kraft gebreche, und daß er seines Werkes nicht überdrüssig werde, sondern ohne Unterlassen und Ermüden für seine Geschöpfe sorge; drittens aber auch, daß sein Weisheitsplan nicht mit menschlichem Maße gemessen sein will. Ist die Führung oder Zulassung Gottes dem kleinen Menschen dunkel, begreift er das scheinbare Zögern und Zuwarten des Herrn nicht, so soll er sich bescheiden im Bewußtsein, daß es für den Menschen unmöglich ist, Gottes Weisheit zu erforschen. Dieser Glaube soll ihn mit freudiger Zuversicht erfüllen. Schmachtet also Israel noch im Elend, ist der Zeitpunkt der Rettung noch nicht erschienen, so ist auch dieses in's Programm der unendlichen Weisheit aufgenommen. Dieser Hinweis besagt also mehr, als bloß: nulla hominum consilia, nullae fraudes possunt eum latere, fallere, turbare (Tir.).

Bei dem gedrückten Zustande des Volkes muß besonders Gottes Macht und Wille zu helfen betont werden; daher fährt der Seher fort im engen Anschlusse an den Gedanken, daß Gott nicht ermattet und ermüdet:

V. 29: **„Er ist es, der dem Müden Kraft verleiht und denen, die nicht sind, Stärke und Macht in Fülle.“** Hebr. et quibus non sunt vires, robur abunde suppeditat[1] (Malv., Mald.). Weit entfernt, zu ermüden, ist er die Quelle aller Kraft; und zwar, wie das Folgende steigernd hinzufügt, die einzige Quelle. Wer könnte also eher dem zagenden Volke (V. 27) Muth und Kraft einflößen? V. 30: **„Es ermatten Jünglinge und ermüden, und junge Männer sinken nieder in Schwäche.“** V. 31: **„Die aber auf den Herrn harren, erneuern Kraft, heben empor die Schwingen Adlern gleich, laufen und ermüden nicht, schreiten voran und ermatten nicht.“** Die natürliche Kraft, dargestellt in der kräftigsten Jugendblüthe, verschwindet und bricht ohnmächtig zusammen; sie erschöpft und verbraucht sich, ehe das Ziel erstrebt ist. Anders, die auf den Herrn vertrauen! Der Vers ist das schönste Triumphlied der Hoffnung. Anstatt zu ermüden, gewinnen sie frische Kraft, streben im mächtigen Adlerfluge auch dem höchsten und schwierigsten Ziele mit ungebrochener Kraft zu; in keiner Lage versiegt ihnen der Born der Stärke. Ein begeisternder Schluß, rhetorisch darauf angelegt, den Zaghaften durch den Schwung der Bildrede und die malerische Wiederholung der Verse zu erhabeneren Gesinnungen emporzuheben.

Mutabunt i. e. redintegrabunt, ac resument majores vires (Mald.),

---

[1] Eine Bemerkung von Sanchez zum hebr. Wortlaute mag hier stehen: hic nota, verba ista fuisse olim et esse nunc Hebraeis valde familiaria, quae in librorum fine adhiberi solent pro coronide, sicut nos *explicit*, *laus Deo* et similia; redacta tamen in compendio suo more, id est, primis literis singularum vocum in unam quasi dictionem coeuntibus, hoc modo בנלכואעי id est: *benedictus qui dat lasso virtutem etc.*

novum robur accipiunt (Malv.). Das von Adlerschwingen Gesagte verstehen einige Erkl. mit dem griech. Texte von der Verjüngung des Gefieders der Adler (vgl. Ps. 102, 5); so Sanchez, Pintus, Sasbout, Sa, Mar., a Lap., Men., Tir., Calm., Eichh., Ew. u. a. Aber das Hebr. kann nur, wie Osorius (sublimes efferentur), Mald. und Malv. bereits erklären, heißen attollent pennas; so auch Gef., Hitz., Del., Kn., Hahn u. a.

Zweite Rede.

Kap. 41.

Die Möglichkeit der Verwirklichung der Eingangs des ersten Abschnittes gegebenen Verheißung ist dargethan, die Zweifel sind siegreich niedergeschlagen, das Vertrauen ist belebt. Die Rede wendet sich nun der Schilderung zu, wie „die Vollendung der Mühsal", die Befreiung angebahnt werde. Sie soll ein Machterweis Gottes sein der Heidenwelt gegenüber. Daher hat die Rede dramatische Einkleidung: alle Völker werden zusammengerufen, daß sie Zeugen seien der Verkündigung und der Ausführung und so dem allmächtigen und allwissenden Gotte das Zeugniß der Uebereinstimmung zwischen Prophetie und Geschichte ausstellen. Ein von Osten kommender Held wird in Aussicht gestellt, der unaufhaltbar seinen Siegeslauf verfolgt (V. 1—4); dann folgt die Schilderung des Eindruckes, den sein Auftreten hervorbringt; bei den Heiden (V. 5—7) ist es Entsetzen, man flüchtet zu den hilflosen Götzen; anders bei Israel; es soll nicht fürchten, Gott gedenkt seiner Verheißungen; Israel soll triumphiren und glücklich sein (V. 8—20). Ehe all dieses eintritt, verkündigt es der Herr und ruft die Völker zu Zeugen; denn durch die Prophetie, der die geschichtliche Erfüllung folgt, beweist er sich als den wahren und lebendigen Gott, als den Lenker der Geschichte, während die Götzen nichts dergleichen aufzuweisen vermögen und daher in ihrer Nichtigkeit klar vor aller Welt dastehen (V. 21—29).

Zuerst wird uns die Scene der Verhandlung vorgeführt; es ist eine Art Weltgericht, das der Herr anstellen will, um seine und der Götzen Sache zum Austrag zu bringen; daher ergeht die Einladung an die Völker:

V. 1: „**Es sollen schweigend auf mich achten die Inseln und Kraft erneuern die Völker; sie sollen herantreten und dann sprechen; zusammen eintreten wollen wir in den Rechtsstreit!**" Taceant ad me ist prägnant: schweigen und auf mich hören. „Inseln — Völker" ist in dieser Gegenüberstellung die Anrede an die gesammte Heidenwelt, so daß die Küstenstriche und fernsten Inseln mit den großen weltbeherrschenden Völkern und den Bewohnern der weiten Länderstriche zusammen vorgeladen werden. Die Völker sollen sich mit frischer Kraft rüsten, parent se ac muniant ad disceptandum (Mald.), sie sollen nur alle ihre Kraft aufbieten und recht gerüstet im Wettstreite erscheinen[1]; der Sieg des Herrn wird um so glänzender sein, je zuversichtlicher jene alle Anstrengungen aufbieten. Wie es sich bei dem Rechtsstreit geziemt,

[1] Sanchez: vires assumant et spiritus audaces et liberos, et deorum suorum causam quanta poterunt contentione disceptent.

sollen sie auch zu Worte kommen. Diese Art des Rechtsstreites erinnert an 8, 9 congregamini et vincimini, confortamini et vincimini; sie sollen sich nur vereinigen und rüsten, sie werden sicher unterliegen. Sodann legt der Herr seine Sache vor.

V. 2: **„Wer erweckte vom Aufgange her den Gerechten, rief ihn, daß er ihm folge? Er gibt vor seinem Antlitze hin die Völker und Könige unterwirft er; er gibt sie wie Staub hin seinem Schwerte, und wie Spreu vom Winde fortgefegt, seinem Bogen.“**

Die Sache des Herrn ist der Machterweis, den er in der Leitung der Völkergeschichte kundgibt. Er hat Cyrus gesendet, ihm Sieg verliehen und das alles schon lange, ehe es geschah, vorherverkündigt. Die Rede lautet aber noch unbestimmt, dem fortschreitend sich aufhellenden Charakter der Prophetie angepaßt; daß aber Cyrus gemeint ist, kann nach 45, 1 u. f. nicht zweifelhaft sein. Der Perser Cyrus ist von der ostwärts von Babylon gelegenen Gegend ausgezogen und hat von da seinen Siegeslauf begonnen. Er heißt der Gerechte, quia fuit minister justitiae Dei adversus gentes et simul minister bonitatis erga populum Dei; so Estius und ähnl. Pagninus, Sasbout; wie die von Gott als sein Exekutionsheer gesandten Krieger sanctificati heißen (vgl. 13, 3), wie auch Nabuchodonosor, weil er die von Gott bestimmten Aufgaben vollbringt, servus Domini genannt wird, so heißt der Held, der der Vollstrecker der an Heiden und an Israel zu übenden „Gerechtigkeit Gottes“ sein soll, der Gerechte. „Gerechtigkeit Gottes“ ist das vom Herrn ausgehende und die Völker je nach Verdienst oder Verheißung strafende oder lohnende Schicksal, oder kurz, sie ist der Plan der göttlichen Weltregierung (vgl. zu 10, 22; 11, 5); das Werkzeug derselben heißt analog der Gerechte.

Den gleichen Gedanken gibt, nur etwas modifizirt, das Hebr.: „wer erweckte von Sonnenaufgang ihn, dem Gerechtigkeit begegnet auf seinem Fuße“ d. h. dessen Schritte und Wege (also Unternehmungen) die Gerechtigkeit begleitet. Ihm gibt Gott die Völker preis und unterwirft ihm (eig. hebr. tritt nieder vor ihm) Könige; der unwiderstehliche Siegeslauf wird durch die folgenden Vergleiche veranschaulicht; alle Feinde zerstreut und vernichtet er. Das Hebr. kann ebenso gefaßt werden; sonst übersetzt man auch als Relativsatz „die sein Schwert wie Staub macht und sein Bogen wie gejagte Halme“ (Eichh., Rück., Kn.) oder: „welche er macht wie Staub durch sein Schwert“ — Malv. III und Del. übersetzen: „gibt Gleiche des Staubes seinem Schwerte und Gleiche verjagter Stoppeln seinem Bogen“, reddidit similes pulveri gladio ejus, similes stipulae impulsae arcui ejus — was aber eine zu gekünstelte Auffassung der einfachen Worte ist. Unklar ist auch Hahns Uebersetzung „dessen Schwert wie Staub macht, dessen Bogen wie verjagte Spreu“; anderes noch bei For. und Kn.

Was die Vergleiche schon besagen, daß der Held selbst unverletzlich und leichter Mühe sich alles zu Füßen legen werde, erklärt noch V. 3: **„Er verfolgt sie, schreitet hin in Sicherheit; man merkt seinen Füßen den (weiten) Weg nicht an.“** Keine Spur der Ermüdung ist sichtbar; rüstig, in stets neuer Kraft vollbringt der Held sein großes Werk. So erklärt Hier. selbst die Vulg.: viae laborem non sentiet nec aliquam imbecillitatis humanae

lassitudinem; ähnl. Sanchez, Sasbout, a Lap., Tir. mit Hinweisung auf Deut. 8, 4; 29, 5. Daher sind andere Erklärungen, die an und für sich in den lat. Worten liegen könnten, abzuweisen: per loca ignota, ubi nulla erat semita (Mald.); tam velociter, ut non tam ambulasse quam volasse videatur (Sa, Men.); oder: repente irruit, nullo signo sui adventus (Mar.); oder: nullum itineris sui vestigium relinquet (Calm.). Der lat. Wortlaut läßt sich auch gut nach dem Hebr. erklären: transivit pacifice semitam, quam pedibus suis non ingrediebatur (For., Bat., Mald., Mar., Malv.), also Wege, die er sonst nicht betritt, unbekannte, ungebahnte Wege, die ihm aber keine Gefahr brachten; zu matt Hahn: Niemand wird ihn zu verfolgen wagen. Dem Hinweise auf die außergewöhnliche Thatsache folgt die triumphirende Frage nach dem Urheber.

V. 4: **„Wer hat dieses gewirkt und vollführt? Der die Geschlechter von Anfang an rief — ich, der Herr, der Erste und Letzte bin ich.“**

Die Antwort: er, der Schöpfer, der die Nationen von Anfang an, seitdem es solche gibt, in's Dasein gerufen und sie leitet; gut For.: qui est auctor cunctorum et moderator, qui ab initio universa creavit et universorum providentiam habet; ähnl. Mald., Tir.; er, Jehovah, der Ewige, Unveränderliche, qui ante omnia sum et quem quando ultima venerint, invenient (For.). Das Hebr.: ego primus et cum postremis ego sum (Mar., Malv.), d. h. dessen Sein und Wesen ebenso, wie es vor aller Zeit und Geschichte war, alle Zeit und Geschichte umspannt, durchdringt und leitet bis zu deren Abschluß und ist und bleibt über allen Zeitenschluß hinaus. Die Formel ist eine Realerklärung des Wortes Jehovah „des Seienden“, des Ewigen, ohne Anfang, ohne Ende Lebenden. Den Begriff Gottes als der Finalursache in quem oder ad quem omnia, hier finden zu wollen (Pintus, Sa, Malv., Men., Tir., a Lap.), geht über den Bereich der Worte hinaus, obgleich er natürlich eine Consequenz der Idee des „Seienden“ ist.

Die Rede geht nun zur Schilderung des Eindruckes über, den die Erscheinung des Gotteshelden hervorbringt. Zuerst V. 5—7 bei den Heiden.

V. 5: **„Die Inseln sahen es und erschraken; die Enden der Erde erstarrten; herantraten sie und kamen herbei.“** Der erste Eindruck ist Schrecken; dann aber sucht man sich zu ermannen, Kräfte zu sammeln, den Widerstand mit vereinter Anstrengung zu organisiren. Als die kräftigen, naturwüchsigen Bergvölker über das vermoderte und weichlich morsche Heidenthum Babels hereinbrachen, wird dieses wohl im tiefsten Grunde erbebt sein, durchzuckt von der Ahnung des reichverdienten Unterganges. Die Schläge, die auf Babylon fielen, waren wegen der weltbeherrschenden Stellung Babels fühlbar in der ganzen Welt; man muß eben den Ausdruck im Sinne der Weltmonarchie nehmen, wie ja auch das imperium Romanum orbis terrarum hieß. Alle die Erschütterungen, welche die medo-persische Herrschaft weit und breit hervorbrachte, sind hier in nuce per modum unius beschrieben; denn was sich auf Jahre vertheilt, zieht die lebhafte Beschreibung in ein Gesammtbild zusammen. Accesserunt i. e. conventicula egerunt, ut consilium caperent, quomodo resistere possent (Mald.). Zu welchen Schutzmaßregeln sie griffen, erklären V. 6 und 7. Sie ermuthigen sich zu gegenseitiger Unterstützung und suchen Hilfe durch die Götzen.

V. 6: **„Einer leistet Beistand dem andern und zu seinem Bruder sagt er: habe Muth.“** V. 7: **„Es ermuthigt der Erzarbeiter, schlagend mit dem Hammer, den, der gleichzeitig glättet, sprechend: an Löthung ist es trefflich; und er befestigt es mit Nägeln, daß es nicht wackle.“**

Man bringt sich gegenseitig Hilfe und spricht sich Muth ein; jeder sucht natürlich dem andern die Angst auszureden, ihn zum muthigen Vorangehen zu ermuntern. Die Zuflucht, die man zu den Göttern nimmt, wird sarkastisch durchgehechelt durch die lächerliche Scene, wie sich die Werkmeister der Götzenbilder ermuntern, den Götzen gut löthen und ihn fest machen, daß er nicht umfalle. Trefflich wird so die Blindheit der Heiden geschildert, welche in den Weltschicksalen die Hand des Herrn nicht erkennen. Noch drastischer ist das Hebr.: „es ermuthigt der Metallarbeiter den Schmelzer, der Glätter mit dem Hammer den Amboßschläger, von der Löthung sagend: gut ist sie . . .“ d. h. der Metallarbeiter fertigt das Gußbild an und ermuntert den Schmelzer, der das Gold- und Silberblech für die Goldumkleidung des groben Metallbildes liefert; der „Glätter mit dem Hammer“ nimmt nun die Ueberkleidung selbst vor, klopft und glättet sie mit dem Hammer fein säuberlich. Der Amboßschläger (Schmied) belobt die Löthung und macht Nägel und sorgt, daß man das Bild auch sicher aufstellen könne. Mit anderen Worten: die Thorheit des Götzendienstes richtet sich selbst — wie sollen diese Machwerke etwas gegen den lebendigen Gott vermögen? — Gut erklären For., a Lap., Del., Kn. — Hahn vereinfacht den Proceß etwas, indem er den Schmelzer und „Glätter mit dem Hammer“ identifizirt. Die Löthung ist der Anschluß des Goldbleches an das Bild; der Amboßschläger findet das Bildwerk trefflich überzogen und fein mit Gold und Silberplatten beschlagen; er selbst befestigt es mittelst der Kettchen von Silber an Nägeln (Hahn).

Als historische Illustration zum Vorhergehenden beachte man die Ausdehnung des von Cyrus gegründeten Reiches und die Menge der von ihm unterworfenen Völkerschaften. „Alle Gebiete, welche vor ihm die Meder, Lyder und die Babylonier beherrscht hatten, vereinigte er unter seinem Szepter, ja er ging über deren Umfang hinaus, indem er im Westen die Jonier und Lykier wie die Phöniker mit festeren Banden an sein neues Reich knüpfte, indem er im Norden die Kadusier am Kyros, die Saken, die Chorasmier, die Landschaften über Sogdiana bis zum Jaxartes hin unterwarf“ M. Duncker, Geschichte des Alterth. II. 517 (vgl. G. Rawlinson, The five great Monarchies, III 369 u. f.).

Während die Heidenwelt erbebt, ergeht eine Botschaft des Friedens in den zärtlichsten Ausdrücken an Israel. Die folgenden Verse erörtern, wie Israel das Auftreten des Cyrus beurtheilen soll. V. 8: **„Und du, Israel mein Knecht, Jakob, den ich erkoren, Same Abrahams, meines Freundes,“** V. 9: **„in welchem ich dich ergriffen habe von den Enden der Erde her und von ihren Fernen her dich berufen und dir gesagt habe: mein Knecht bist du, ich habe dich erkoren und dich nicht verschmäht“** — V. 10: **„fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir, wanke nicht, denn ich bin dein Gott; ich habe dich gestärkt und dir Hilfe gebracht und die Hand meines Gerechten hat dich aufgenommen!“**

Die beiden Verse 8. 9 enthalten die Titel, welche Israels Ansprüche

auf Rettung begründen; daß der Herr selbst sie aufzählt, ist Ausdruck der innigsten Liebe und hier zugleich liebevoll beruhigende, affektvolle Anrede, welche die volle Anerkennung dieser Titel von Seite Gottes besagt. Diese sind: die Namen der Patriarchen, denen Gott die Verheißung gab; daß das Volk diese Namen trägt, ist ein beständiger Appell an den treuen Gott; sodann die von Gott dem Volke gegebene Bestimmung; als „Knecht Gottes“ gehört es Gott an, soll dessen Werk, Dienst, Ehre befördern; ferner die besondere Wahl Gottes, mit der er es ausgeschieden aus der Masse der übrigen Völker und zu seinem Erbtheile gemacht — schließlich geht die Rede zurück auf Abraham, als dessen Söhne sie Erben der an diesen „Freund Gottes“ ergangenen Verheißungen sind; die Liebe und Treue Abrahams gegen Gott ist für den Herrn in seiner Huld noch ein Grund, die fernen Enkel desselben mit Erbarmung zu umfassen. V. 9 läßt nach dem Hebr. eine doppelte Auffassung zu; erstens die der Vulg., also die Beziehung auf Abraham, bei dessen Berufung aus dem fernen Ur der Chaldäer[1] der Herr schon das künftige Volk in seiner Gesammtheit erwählte, berief, und zu seinem Dienste auserkor und zwar aus reiner Gnade (et non abjeci te) und mit einer Treue, die auch bei der Untreue des Bevorzugten noch Stand hält; so erklären das Hebr. Vitr., Rosenm., Ew., Del. u. a. bei Kn. — ebenso Sanchez, a Lap.; zweitens so, daß der Satz nur auf das Volk zurückbezogen wird, d. i. quem apprehendi, wie schon For., Malv. vorschlagen. Dann sind die Ausdrücke von der Befreiung und Berufung aus Aegypten und der sinaitischen Bundesschließung zu verstehen; Ereignisse, die auch sonst in der heiligen Schrift Berufung und Erwählung genannt werden; vgl. Ez. 16, 6; 20, 5. Osee 11, 1. Deut. 7, 6; 10, 15; 14, 2; 32, 10; so auch unten 44, 1. 2; 45, 4 u. ö. So erklären Ges., Hitz., Kn., Hahn. Die Entscheidung ist zweifelhaft; die Stelle 51, 1. 2 empfiehlt erstere Auffassung, ebenso die Bezeichnung „von den Enden und Winkeln der Erde“, die wohl vom fernen Norden und Osten, nie aber von Aegypten gebraucht wird, während nähere Stellen unseres Abschnittes 44, 1. 2; 45, 4 die letztere nahe legen. — Der dem Abraham beigelegte Titel (vgl. Jakob 2, 23 φίλος τοῦ θεοῦ) hat sich bis auf den heutigen Tag im Orient erhalten; chalil allah der Gottesfreund ist Bezeichnung Abrahams (Del.).

V. 10 legt in der eindringlichsten und liebevollsten Weise die aus diesen Titeln sich ergebenden Folgerungen vor: Israel soll nicht beben, nicht ängstlich scheu um sich blicken (hebr., so schon For., Malv. V), denn der Herr ist mit ihm, ist sein rettender Gott. Die Zusage lautet emphatisch wiederholt, und wird (nach der Vulg.) gleich näher bestimmt durch den Hinweis, daß Cyrus sich freundlich des Volkes annehmen werde. Das Hebr. lautet mehr allgemein: „ich halte dich aufrecht mit der Rechten meiner Gerechtigkeit“, d. h. der mächtige Arm des Herrn, mit dem er seinen Plan auf Erden verwirklicht und jenen Zustand schafft, der vor ihm gilt und zu Recht besteht, hält auch Israel, daß es nicht strauchle, sondern seinem Gnadenziele entgegengeführt werde.

---

[1] Der Ausdruck selbst bekundet alsdann den in Palästina weissagenden Seher und ist für einen in Chaldäa weilenden Exulanten kaum denkbar; vgl. oben S. 452 d und Tüb. Quartalschr. 1878. S. 305.

Die Zusicherung des Schutzes wird noch durch das Versprechen bestätigt und die Zusage gesteigert: V. 11: **„Sieh, beschämt werden und zu Schanden gehen alle, die streiten wider dich; sein werden sie wie ein Nichts, zu Grunde gehen die Männer, die wider dich ankämpfen.“** V. 12: **„Du wirst sie suchen und nicht finden — die Männer, die wider dich empörerisch sind; sie werden sein wie ein Nichts, und wie Vertilgung die Männer, die gegen dich Krieg führen“**, V. 13: **„weil ich der Herr dein Gott es bin, der deine Hand faßt und dir sagt: fürchte nicht, ich helfe dir.“** Den Tiefbetrübten und Zaghaften wird oft und oft derselbe Trostgrund vorgehalten, und die Rede erschöpft sich gleichsam in Wendungen, um den einen Gedanken recht tief einzuprägen. Das Unterpfand für Israels Rettung ist seine Bestimmung; daher müssen alle, die gegen es, d. i. gegen Gottes Plan ankämpfen, zu nichte werden, weil Gottes Plan nicht vereitelt werden kann. Die Begründung für die partielle und politische Rettung wird also dem messianischen Berufe Israels entnommen und Israel selbst auf diesen seinen ewigen Bestand hingewiesen, damit es lerne, im Lichte seiner messianischen Bestimmung die Ereignisse zu betrachten. Wir haben hier das alttestamentliche non praevalebunt adversum te. Dieses Versprechen wird an die in Abraham geschehene Auserwählung angeknüpft (V. 8—10), welche zum Segen für die Welt werden sollte (in semine tuo benedicentur omnes tribus terrae); daher müssen wir hier schon ohne weiteres den messianischen Charakter und Beruf Israels ausgesprochen finden; er wird im Verlaufe dieses und der folgenden Abschnitte noch oft und klar genug betont werden. — Das Hebr. nennt zuerst die Feinde Israels „die gegen dich Entbrannten“, d. h. von Haß und Wuth, dann „die Männer deines Streites . . deiner Fehden . . deines Kampfes“, d. i. die mit dir Streitenden. V. 12 gibt die nähere Ausführung und emphatische Versicherung und V. 13 die Begründung zu V. 11. Gut erklärt Mald. die Redensarten von V. 12: penitus exterminabuntur . . non remanebit ulla eorum memoria. For.: phrasis est usitata Hebraeis, qua absolutam perditionem notant (vgl. Jer. 50, 20. Amos 8, 12. Osee 5, 6; 2, 17) — und zu V. 13: exprimit humano more gestum ejus qui alteri auxilium et operam suam pollicetur; solet hoc fieri apprehensa dextera, quod symbolum erat foederis et amicitiae; ähnl. Mald.

Diese aus Israels Beruf resultirende Erhöhung und die daran sich anschließende Beseligung wird nun noch eingehender V. 14—20 dargelegt. Dieses glorreiche Endziel ist ja der Grund der Rettung und Befreiung durch Cyrus und das beste und umfassendste Trostmittel für die Zeit der Bedrängniß. Daher V. 14: **„Fürchte dich nicht, Wurm Jakob, ihr Gestorbenen aus Israel; ich helfe dir, spricht der Herr, und dein Erlöser ist der Heilige Israels.“** Das unterdrückte und vom Hochmuthe der Heiden zertretene, in seiner politischen Existenz vernichtete Volk heißt Wurm, im gleichen Sinne mortui, d. i. quasi mortui reputati — hebr. nach der masor. Punktation und der älteren Auffassung (daher im griech. ὀλιγοστός) „Häuflein Israel“; so For., Malv. u. a. — Der Herr heißt Erlöser, Goël; als solchem theilt er sich die Pflicht des Loskaufens zu und die Obliegenheit Rache zu nehmen für die Israel zugefügten Unbilden (vgl. Num. 35, 12. 19. Deut. 19, 6); diesen Namen führt Gott als der Befreier aus Aegypten Ex. 6, 6, als der

aus Babel Jf. 43, 1 u. ö.; als „Heiliger Israels" (vgl. zu 6, 3) eifert er für seine Ehre und für den Bestand und Glanz seines ihm geheiligten Volkes (vgl. 10, 17).

Gott wird den Stand der Niedrigkeit wenden; alle feindliche Macht soll an Israel zerschellen.

V. 15: **„Ich mache dich zu einem neuen Dreschschlitten, der schneidige Zähne hat, du wirst Berge dreschen und zermalmen und Hügel dem Staube gleich machen."** V. 16: **„Du wirst sie worfeln, und der Wind wird sie wegführen und der Wirbelsturm sie zerstreuen; du aber wirst jubeln im Herrn, frohlocken im Heiligen Israels."** Hebr.: „ich habe dich zur Dreschwalze gemacht, einer scharfen, neuen, mit Doppelschneiden" (Del. — Hahn „zu einem Dreschwagen von neuer Schärfe"). Mächtige Reiche und kleinere, Könige und Fürsten, wird Israel überwinden leicht und gründlich, das sagt der Vergleich; Israel ist durch die Macht Gottes so gekräftigt, als wenn ein Dreschwagen statt Getreide Berge und Hügel zermalmte; der folgende Vers gibt die Fortsetzung des Bildes; die zu Spreu und Staub zerriebenen Berge, die unterworfenen Völker wird Israel „worfeln", ihre letzte Macht brechen, und sie werden wie Spreu zerstreut. Das Bild des Dreschschlittens kann um so eher dienen, als eine solche Prozedur mit den Besiegten wirklich manchmal vorgenommen wurde; vgl. Jud. 8, 7. 2 Kön. 12, 31. 4 Kön. 13, 7. Prov. 20, 26. Amos 1, 3 und zum Bilde Jf. 21, 10. Mich. 4, 12. Jer. 51, 33. Während Israels Feinde das schimpflichste und schmerzlichste Loos trifft, ist für Israel der „Heilige" Quelle des Frohlockens und der Seligkeit.

Wie in V. 14 dem jetzigen Stande der Erniedrigung die Erhöhung gegenübergestellt wird, so nimmt auch das Folgende nochmal, nur etwas erweiterter, dieselbe Gegenüberstellung auf. V. 17: **„Die Armen und Dürftigen suchen Wasser, und es ist keines da; ihre Zunge ist vor Durst vertrocknet. Ich, der Herr, werde sie erhören, der Gott Israels, werde sie nicht verlassen"**; V. 18: **„öffnen werde ich auf den schrägen Hügeln Ströme und in Mitte der Gefilde Quellen, die Wüste zu Wassertiefen wandeln und das unwegsame Land zu Wasserbächen."**

Das Elend des Volkes ist unter dem Bilde eines vor Durst Hinschmachtenden dargestellt, der vergebens Wasser sucht. Dem entsprechend die Errettung und Erhöhung als ein Reichthum an belebenden, befruchtenden Wassern, die nicht bloß auf kahlen (hebr.) Hügeln und in den Thalgründen sprudeln, sondern selbst in der Wüste und im Lande der Trockniß und Dürre (hebr.) reichlich vorhanden sind, somit die dürre Steppe in herrliches Land umwandeln. Denn wo im Orient Wasser ist, da ist auch üppige Fruchtbarkeit. Dieses schildert das Folgende; aus diesem Landschaftsbilde erhellt zugleich, wie überfließend reichlich und großartig der Herr der Noth seines Volkes steuern will; denn wie sehr ist bei einem solchen Wasserreichthum gegen die Qual des Durstes gesorgt? Das Bild in V. 18 enthält auch eine Anspielung auf Ex. 17, 7; nam ex eo quod jam effecit tacite vult probare quid facturus sit, si res postulet, bemerkt Mald. Der Herr stellt ihnen, sollte es nöthig sein, die Wunder des Auszuges aus Aegypten in Aussicht.

Nach den Bedingungen besonders der orientalischen Vegetation entspricht dem Wasserreichthum eine üppig prangende Landschaft. Daher V. 19: **„Und sprossen mache ich in der Wüste Cedern, Akazie, Myrthe und Olivenbäume, in der Oede pflanze ich Cypressen, Ulme und Buchsbaum zumal"**; V. 20: **„auf daß sie sehen und wissen und beherzigen und verstehen allzumal, daß die Hand des Herrn dieses vollführt und der Heilige Israels es geschaffen habe."** Die Umschaffung der Wüste in einen prangenden Baumgarten sinnbildet die glorreiche Wendung des Geschickes von Israel, gibt also die Gedanken von V. 10. 13. 16 bildlich wieder. Einige, wie Kn., Hitz. beziehen diese Schilderungen als Verheißungen auf die Heimkehr aus Babylon. Das entspricht aber dem Gedankengange des Propheten nicht[1]. Oben V. 17 hat er das Elend des Volkes unter dem Bilde des Verschmachtens vorgestellt, also war für den gegentheiligen Gedanken der Beseligung das Bild des Wasserreichthums gegeben; der sich anschließende V. 19 erwächst mit seiner Ausführung aus der reichlich getränkten Landschaft und sinnbildet seinerseits die Fülle des Segens. Zudem ist der Grundgedanke der ganzen Anrede an Israel von V. 8 an allgemein der, daß Gott Israel helfen, es mächtig und glorreich machen wolle vor allen Völkern und über alle Feinde. Die Zusage ist so allgemein und großartig, daß sie durch die Befreiung aus Babylon nicht gedeckt und erfüllt erscheint. Die messianische Bestimmung Israels, auf die oben bereits hingewiesen wurde, kommt auch hier zur Entfaltung. Der Gedanke ist kurz: Israel hat vor Cyrus nicht zu fürchten, weil es nach Gottes Gnadenwahl einer siegreichen messianischen Zukunft und Beseligung entgegengehen muß. Die Befreiung durch Cyrus wird ihm deßwegen zu Theil; das ist der Gedanke des Propheten, nicht aber, daß diese Befreiung selbst alle diese geschilderte Größe verwirklichen sollte. Es klingt hier der Gedanke von 8, 9 durch: vincimini, quia Emmanuel. Gott weist auf das Endziel hin, zu dem er Israel führen will, um dieses Endzieles willen hat es vor Cyrus nicht zu bangen, wie die Heiden bangen und zittern müssen. Deren Reiche wird Cyrus stürzen; für Israel aber wird der Herr ihm einen andern Befehl geben.

Die in der Vulg. mit ulmus und buxus übersetzten Bäume sind nach dem Hebr. nicht genau bestimmbar. Die alten Uebersetzungen und die Vulg. selbst (vgl. 60, 13) schwanken. Ersterer Name wird Ulme, Platane, Fichte — letzterer Buchsbaum, Scherbin, Fichte erklärt; ausführlicheres darüber bieten For., besonders Malv., Del., Kn., Ges., welch letzterer „eine kurze Revision der älteren exegetischen Zeugen darüber anstellt". — In der Uebersetzung spina folgte Hier. wie er selbst sagt, dem Theodotion: de *Setta* (שטה) Hebraico edisseramus, quam *spinam* Theodotio transtulit; est genus arboris nascentis in eremo, spinae albae habens similitudinem, unde omnia ligna arcae et tabernaculi facta sunt instrumenta, quae appellantur *Settim;* quod lignum imputribile et levissimum, omnium ligno-

[1] Trefflich bemerkt Sanchez z. St.: summae felicitatis descriptio et amplificatio est, et ut credo, in proverbii speciem a prophetis adhiberi solita . . . in quibus omnibus allusum est ad illam benignitatem officiorumque magnitudinem, quibus Deus Jerusalem in solitudine prosecutus est.

rum tam in fortitudine quam in nitore soliditatem superat et pulchritudinem. Cedrus autem et cyparissus et myrtus odoris optimi sunt et imputribiles . . . .

Diese Wandlung des Schicksales von Israel, wie sie zur Zeit des Cyrus angebahnt und vorspielsweise gegeben wird, hat den Zweck, allen die Hand des Herrn in der Leitung der Weltgeschichte kund zu thun und den Herrn als den heiligen Eiferer für seine Ehre und sein Volk aller Welt zu erweisen. Damit ist die Rede zu dem Ausgangspunkte der Gerichtsscene 41, 1 zurückgekehrt. Der Herr hat seine Sache dargelegt und zugleich bewiesen, wie er sich als den lebendigen und erkennbaren Gott vor allen hingestellt habe. Der Herr hat demnach seine Rechtssache vorgetragen. Es ergeht nun die Aufforderung an die versammelten Völker der Heiden (vgl. zu 41, 1), auch ihr Plaidoyer zu beginnen. Was haben sie diesen Machterweisen Gottes gegenüber vorzubringen?

V. 21: **„Bringet herbei eure Rechtssache, spricht der Herr; legt vor, wenn ihr etwas Beweisgiltiges habt, spricht der König Jakobs."** Diese Aufforderung entspricht dem accedant et tunc loquantur 41, 1. Als einen solchen Beweis erachtet der Herr die Verkündigung der Zukunft; wie er also die Siege des Cyrus vorhergesagt und damit sich als den lebendigen Gott und Lenker der Ereignisse bekundet hat, so sollen die Heiden für ihre Götzen etwas ähnliches aufweisen. Daher V. 22: **„Sie sollen herantreten und uns verkündigen, was sich ereignen wird; das Frühere, was war es? zeigt an, und wir wollen den Sinn darauf richten und dessen Ausgang sehen; was eintreten wird, verkündigt uns!"** Offenbar werden die Götzendiener und Götzen zusammengefaßt, wie der Herr sich und seine Propheten als die andere Partei gleichfalls zusammenbegreift. Das Vorauswissen freier zukünftiger Handlungen ist nur Gott eigen und wem Gott dieses Wissen mittheilt. Die Prophetie ist also an sich ein durchschlagender Beweis für Gottes Eingreifen; deßwegen ist sie auch das Kriterium eines gottgesandten Boten (vgl. Deut. 18, 21. Jer. 28, 9); sie ist mehr noch als Wunder, die auch in gewisser Hinsicht Satan nachahmen kann, ein direkt göttlicher Beweis, weil Gott allein der Erforscher der Herzen und Nieren ist und die freien Handlungen vorausweiß, die, bevor sie wirklich gesetzt werden, in keiner natürlichen Ursache ihre volle Causalität und ihren nothwendigen Grund haben, und daher auch nicht von dem durchdringendsten geschaffenen Verstande sicher erkannt werden können.

Daher wird hier eine solche Kraft, ein solcher Nachdruck auf diese Beweisquelle gelegt. Zuerst die einfache Aufforderung, sie sollen in dieser Verkündigung der Zukunft ihre Macht beweisen; sodann die spitze und dringliche Frage: was habt ihr früher geweissagt, worin bestand es, was war es? sagt es uns bestimmt und genau; wir wollen dann darauf achten und novissima eorum, ihr Späteres erkennen, d. i. sehen, wie sie in Erfüllung gehen (successus considerabimus et ex eventu judicabimus, an vera sint locuti, Sanchez). Schließlich „oder das Künftige laßt uns hören" (hebr.) d. i. wenn sie aus früheren Zeiten keine Weissagungen beibringen können, deren Eintreffen man constatiren könnte, so sollen sie wenigstens jetzt durch klare Vorhersagung der Zukunft sich als mit höherem Wissen begabt ausweisen. Die Vorhersagung einer ganzen Periode der Geschichte ist um so

Aber nichts dergleichen leisten die Götzen. V. 28: **„Und ich sah zu, und es war Keiner und Niemand aus ihnen, der Rath ertheilte und befragt Antwort gäbe."** Oder ohne Veränderung des Sinnes: sehe ich mich um, so ist Niemand da; und von diesen, da ist kein Rathender, und ich will sie fragen (d. i. wenn ich sie frage) und sie geben keinen Bescheid (hebr.). Deßwegen folgt, wie V. 24, die abschließende Folgerung und das Resultat der Rechtsverhandlung V. 29: **„Siehe, alle sind im Unrechte und nichtig sind ihre Werke, ein Hauch und ein Nichts sind ihre Bilder."** Vulg. injusti ist das Gegentheil von V. 26 justus es, also im Sinne der gerichtlichen Aburtheilung zu nehmen (Sanchez). Hebr. steht dafür: siehe, sie alle, Nichtigkeit, Nichts sind ihre Werke, Wind und Leere sind ihre Bilder". Das Wesen der Götzen ist keine Realität; sie sind bloß figmenta hominum; daher haben sie auch keine Thaten aufzuweisen; ihr ganzes Selbst und Sein besteht in den Gußbildern, die, was Macht und Wirksamkeit angeht, Hauch und Leere sind, durchaus nicht, wofür man die Bilder hielt, schutzkräftige und segenspendende Palladien.

Wann ist in der Idee des Propheten der Zeitpunkt dieser Verhandlung? Offenbar ist diese Gerichtssitzung Symbol des Gerichtes, das Gott über die Götzen und die ihnen anhangenden Nationen abhält, eines Gerichtes, in welchem Gottes Macht sich den Heiden fühlbar kundgibt. Diese Gerichtsscene ist demnach die poetische Einkleidung der auch im Edikte des Cyrus ausgesprochenen Wahrheit, daß durch die Siege des Cyrus und sein Verhalten gegen die Juden der wahre Gott seine lebendig eingreifende Macht der Heidenwelt in klar erkennbarer Weise kundthut. Diese den Ereignissen zu Grunde liegende höhere Idee, diese göttlich gewollte Teleologie, erfaßt der Seher und stellt sie plastisch in dieser Gerichtsscene, in diesem Rechtsstreite, dar, welcher für Gott so glänzend, so vernichtend für die in gewissem Sinne mit den Götzen identifizirten Nationen endet. Und dabei ist wohl zu beachten, wie das Beweisverfahren darin sein volles Gewicht hat, daß Ereignisse eintreten, die als von Gott vorherverkündigte allen, auch den Heiden, zweifellos bekannt sind oder bekannt sein könnten und sollten. Die Situation ist unbestreitbar diese, daß, während Cyrus in seinem Siegeslaufe Reiche und Völker niedertritt und Asien vor ihm erbebt, der Gott Israels die Nationen auf diese von ihm deutlich und allbekannter Weise vorherverkündigten Ereignisse als die Erfüllung seiner Prophetie hinweist. Daraus erhellt aber gegen die neuere rationalistische Kritik mit zwingender Nothwendigkeit, daß diese Rede gegen das Ende des Exils hin nicht geschrieben sein kann. Denn es hieße einem Schriftsteller den lächerlichsten Wahnsinn andichten, zu behaupten, daß er, als die Ereignisse bereits im vollen Gange waren, nun erst auftrete und mit solchem Nachdruck eben diese Ereignisse als längst von seinem Gotte vorhergesagte den Völkern ankündige. Das war das wirksamste Mittel, für sich Spott und für die Sache seines Gottes, der er dienen wollte, Verachtung einzuernten. Man vgl. noch 44, 8; 45, 21; 46, 10. Der Nerv des Beweises ist überall, daß es der Herr lange, bevor es eintrat, vorherverkündigte. Nun aber existiren keine anderen Weissagungen über Cyrus als die hier niedergelegten, und unsere Rede und die folgenden berufen sich auch nur auf die in ihnen selbst ge-

gebenen, also müssen sie selbst lange vor den geschilderten Ereignissen sowohl abgefaßt, als auch bekannt gegeben worden sein. Nur unter dieser Voraussetzung haben diese Reden Sinn und Kraft. Somit bestätigen innere Gründe die beständige Angabe der Tradition. Vgl. auch Tüb. Quartalschr. 1878. S. 325. 333 und oben die Einl. S. 451.

Anmerkung. Sonderbar ist es, wenn man die Schilderung dieses Helden mit der ganz identischen, 45, 1 von Cyrus gegebenen, zusammenhält, daß so wenige der älteren Exegeten hier das Richtige gesehen haben. Die griech. Väter wurden größtentheils durch ihren griech. Text am richtigen Verständnisse gehindert. Die Uebersetzung τίς ἐξήγειρε .. δικαιοσύνην u. s. f. ließ sie gleich an die Einführung der neutest. Gerechtigkeit und an Christus und dessen Siege denken; so Cyr., Euseb., Theod.; ebenso auch Hier. Richtig erklärt von Cyrus der Herakleote Theodor; und Procopius erwähnt dieser Auffassung mit den Worten: τινὲς δὲ οὕτως εἰρήκασιν · αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ καὶ Κῦρον ἐνισχύσας .. und erläutert dann, wie Cyrus δικαιοσύνη genannt werden könne, theils weil er Israel befreite, theils weil Gott ihn eben als sein Werkzeug der Weissagung gemäß ausgerüstet, und er selbst dem Willen des Herrn seine Kraft gegen die Heiden gewidmet habe. Die Erklärung von Christus wird doch noch den Worten gerecht. Aber schwer begreiflich ist es, wie so viele Exegeten in dieser Schilderung V. 2. 3 den Abraham erkennen konnten. Freilich bietet die chaldäische Paraphrase bereits diese Erklärung; sie geben auch der hl. Thomas, Hugo, Lyranus, Münsterus, Vatablus, Clarius, Sa, Osorius, Mald., Pintus, Mar., Montanus, Sanchez, For., Malv., a Lap., Men., Tir., Gord., Grotius. Einige, wie der hl. Thomas, Hugo, Lyranus, Sa, Pintus, Mar., Malv., Osorius, Gord., Clarius, Grotius, Malv. anerkennen zu V. 25 den Cyrus, während andere, wie For., Sanchez, a Lap., Men., auch da noch die Erklärung von Abraham bevorzugen. Daneben erwähnen zu V. 2 manche noch der Auslegung von Cyrus oder Christus; so Thomas: aliter ad literam exponitur de Cyro, mystice de Christo; Sanchez: quidam Cyrum esse putant; ihm selbst aber scheint die Erkl. von Abraham mehr dem ganzen Kapitel atque etiam sequentibus angemessen, wie auch Malv. die Erkl. von Cyrus abweist: haud satis apte alii Cyrum regem Persarum accipiunt. Pintus schreibt zu V. 3: haec et quae sequuntur possunt convenire Abrahamo, qui de gentibus et regibus triumphavit (Gen. 14). Possunt etiam intelligi de Cyro . . . ego tamen existimo esse ad Christum referenda. Sonderbarer Weise begnügen sich die Meisten dieser Erkl. mit dem Hinweis auf Gen. 14. Aber wann und wo hat Gott Abrahams Auftreten oder Siege vorhergesagt? Sanchez und Gordonus beantworten diese aus der Situation unseres Kapitels nothwendig erstehende Frage doch insofern, als sie unter Abraham zugleich seine Nachkommen begreifen. — Richtig fassen die Stelle von Cyrus: Castalio, Santes Pagninus, Sasbout (aber nicht überall mit Entschiedenheit), Estius, Calmet und die neueren Erkl. Mit Recht; denn schon 45, 1. 6. 13; 46, 11 sprechen deutlich genug. — Ephräm versteht V. 25 von Zorobabel; Tir. erklärt ab aquilone suscitavi von Nabuchodonosor, und veniet ab ortu solis von Cyrus u. dgl. m. — Von den neueren Erkl. läugnet wiederum die Beziehung auf Cyrus Dr. G. K. Mayer (die messian. Prophezieen des Jesaias S. 189. 196).

Dritte Rede.

42, 1—12. Das Gegenbild zu Kap. 41.

Dieser kleine, aber äußerst wichtige und inhaltsreiche Abschnitt[1] bietet der ganzen äußeren und inneren Anlage nach ein Gegenstück zu dem eben geschilderten Helden, zu seinem Auftreten und seiner Wirkungsweise. Ein anderer „Knecht des Herrn“ tritt auf den Plan, der nicht als kriegerischer Held Völker und Könige stürzt und Machthaber wie Lehm zertritt — nein,

[1] Vgl. L. Reinke, Messian. Weiss. II. 44 u. f.

der sanft ist und milde, Recht bringt, dessen Lehre die Inseln ersehnen (V. 1—4). Derselbe Gott, Schöpfer des Alls, ruft und erfaßt auch ihn, wie er jenen erweckt und gerufen hat — aber, wie ganz anders ist seine Wirkungsweise? ut aperires oculos caecorum et educeres de conclusione vinctum (V. 5—7). Auch diese Befreiung ist zur Verherrlichung Gottes und als Prophetie den Völkern vorgestellt (V. 8. 9). Angesichts dieser Befreiung stimmt der Seher ein „neues Lied" an, alle Länder und Völker sollen den Ruhm des Herrn verkünden (V. 10—12). Dieses Lied mag in Parallele zu dem Kap. 41 geschilderten Eindruck des Auftretens jenes Eroberers und Befreiers den Eindruck poetisch wiedergeben, den dieser zweite Befreier hervorruft, und die Umgestaltung kurz zeichnen, die er anbahnt. Hinter der Befreiung durch Cyrus taucht, wie ein ganz anders gearteter Befreier, so auch eine andere Befreiung auf. Beide Befreiungen wirkt Gott durch ein auserlesenes Werkzeug. Dieser äußere und innere Parallelismus legt es schon nahe, daß die erste Befreiung mit ihrem Helden als ein Vorspiel und Typus der zweiten zu betrachten sei. Daraus erhellt, daß im gewissen Sinne jene Erklärung, die Kap. 41 von Christus versteht, nicht gerade fehlgreift. Estius bemerkt daher nicht mit Unrecht: hae duae expositiones de Cyro et Christo non repugnant, sed subordinatae sunt; ita ut alter sensus sit literalis, alter mysticus in litera proprie fundatus.

V. 1: **„Siehe, mein Knecht, ich halte ihn aufrecht; mein Erkorener, an ihm hat meine Seele Wohlgefallen; ich legte meinen Geist auf ihn, Recht wird er den Völkern bringen."**

„Siehe" weist nachdrucksvoll die Aufmerksamkeit erregend auf das Folgende hin. Der Vers besagt, daß der Knecht des Herrn, der Erkorene, von Gottes Macht getragen, von Gottes Liebe umfangen, ein Gegenstand des einzigen göttlichen Wohlgefallens, und von Gottes Geist ganz und gar durchdrungen, den Völkern das Recht, d. i. das Rechte, die objektive und von Gott eingesetzte Norm des Rechtes, also die von Gott gegebene Religion bringen wird, die alle Verhältnisse nach den ewigen Rechtsnormen regelt; V. 3. 4 wird dieses Recht durch Wahrheit und Gesetz näher bestimmt, V. 6 als Licht der Heiden; V. 10. 12 als dessen Folgen Lob und Ehre für Gott bezeichnet. So verstehen *judicium* hier mit Recht die meisten Erklärer; Evangelium (Pintus, Mar.), verum justumque Dei cultum, justas leges, veram justitiam et sanctitatem (a Lap., Sanchez, Osorius, Men., Tir.); so erklärt auch Cyrillus κρίσιν als δικαιοκρισίαν „denn er hat sie gerechtfertigt (δεδικαίωκε), indem er den sie beherrschenden Satan verurtheilte"; Eusebius besteht mehr auf dem Begriffe κρίσις, fügt aber doch bei: „das den Völkern verkündigend, was auf das allgemeine Gericht Bezug hat, um alle hiefür vorzubereiten". Ebenso die Neueren: das durch das Gesetz bestimmte Recht (Hahn) — das Gesetz Gottes, die Religion Jehovahs (Ges., Kn.) — das absolute, göttliche Recht: so heißt hier die wahre Religion, von ihrer praktischen Seite gefaßt, als Richtscheit und Entscheid für das Leben (Del.). Auf dasselbe kommt die von anderen betonte richterliche Erklärung hinaus: jus gentibus dicet; periphrasis regiae et imperatoriae majestatis; per Evangelium autem judicium Christus in omnes gentes exercuit (Malv. und For.); gentes moderabitur, absoluta in illas auctoritate gaudebit (Calm.) und Schegg:

„die ganze messianische Thätigkeit wird von den Propheten und den Evangelisten ein ‚Gericht‘ genannt, Ausscheidung mit ihren Folgen eines innerlich geordneten Zustandes, wo die Macht des Bösen gebrochen ist“; ähnl. Sasbout.

Daß nun hier direkt und unmittelbar vom Messias die Rede sei, erkennt schon die chald. Paraphrase an, indem sie ohne weiteres den Namen Messias einfügt: „Sieh mein Knecht Messias“; die gleiche Beziehung anerkennen die griech. Väter, obgleich die griech. Uebersetzung durch Hinzufügung von Ἰακώβ und Ἰσραήλ die messianische Erklärung verdunkelte; ebenso die lat. Erkl., wie es denn nach Matth. 12, 18 auch gar nicht anders zu erwarten ist, anderer neutest. Beziehungen, z. B. Matth. 3, 17: hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, Joh. 3, 34. 2 Petr. 1, 17 nicht zu gedenken. Aber schon der bloße Text des Isaias selbst nöthigt zu dieser Erklärung. Wenn die rationalistische Kritik hier ein personifizirtes Collektivum finden will (entweder die Propheten, Ges. — oder den theokratischen Kern des Volkes; so mit einigen älteren Kn. und selbst Hahn), so ist das schon in Anbetracht der in Kap. 41 geschilderten konkreten und individuellen Persönlichkeit unzulässig. Warum soll der Seher dem konkreten Cyrus nicht eine ebenso bestimmte Person gegenüberstellen wollen? oder kann ein vorurtheilsfreier, unbefangener Leser hier nach Kap. 41 und bei diesen bestimmten Worten an etwas anderes, als eine individuelle Person denken? Dazu kommt, daß der Ausdruck posui spiritum .. offenbar an 11, 2 erinnert, gerade wie das judicium proferet an 11, 4. Das dort gezeichnete Messiasbild (das zu Kap. 11 auch Kn. anerkennt) wird hier aufgenommen. Die reichste Bestätigung wird der Verlauf der Erklärung bringen.

Die Eigenschaften des Messias sind hier kurz zusammengefaßt: die Sendung von Gott, in Folge derer er und sein Wirken von Gottes Macht getragen ist; Gottes Wohlgefallen und der ihm einwohnende Geist Gottes; schließlich sein Beruf der Rechtsverkündigung und Rechtsvermittlung an alle. Auch diese Grundlinien werden in den folg. Weissagungen weiter ausgeführt. Es folgt nun die Art seines Wirkens, und damit eine fernere Charakterschilderung des Befreiers. V. 2: **„Er wird nicht lärmen, nicht auf die Person sehen, nicht wird man seine Stimme draußen vernehmen.“** Das Siegel der Werke Gottes ist eine majestätische Ruhe; der Geist Gottes ist ein Geist nicht der Hast, Unruhe, sondern des Friedens, wie es das dem Elias gegebene Symbol versinnbildet non in commotione Dominus .. non in igne Dominus .. (3 Reg. 19, 11. 12). Gut Mald.: non veniet cum magno strepitu, ut alii reges venire solent, sed humilis, placidus, mansuetus. Sein Urtheil ist ohne Parteinahme, vgl. 11, 3. Das Hebr. hat dafür den beiden anderen Gliedern entsprechend: non levabit vocem suam, wie auch Hier. im Comm. schreibt: non accipiet personam in judicio sive non levabit, subauditur, in altum vocem suam; mit dem Hebr. stimmt auch das Citat Matth. 12, 19.

Wie sich Milde und Sanftmuth im äußeren Auftreten darstellt, so auch in seiner ganzen Handlungsweise; er heilt, richtet das Schwache auf. V. 3: **„Geknicktes Rohr zerbricht er nicht, glimmenden Docht löscht er nicht aus, der Wahrheit gemäß bringt er das Recht.“** Die Bedrückten und Niedergebeugten, die Ohnmächtigen, deren Leben dem Erlöschen nahe ist, sind der

besondere Gegenstand seiner heilenden, helfenden, lebenspendenden Sorge; vgl. 61, 1 u. f.; 11, 4 judicabit *pauperes* und die Leidvollen; 14, 32 in ipso sperabunt pauperes; 25, 4; 26, 6. Das gilt auch sonst als Emblem des Messias; vgl. Ps. 71, 4; 44, 5. Dasselbe liegt im Bilde des Hirten 40, 11. Ez. 34, 16; und das gleiche strahlt uns aus dem Messiasbilde der Evangelien entgegen: beati pauperes . . beati mites . . venite ad me omnes qui laboratis . . pauperes evangelizantur etc. Gut Hier.: cunctis placabilis erit et veniam dabit peccatoribus . . qui vicini erant exstinctioni, Domini clementia servabantur. Der Gegensatz zur Schilderung des Cyrus und seines Auftretens 41, 2. 3. 25, der, wie der Töpfer den Lehm, die Machthaber zertritt, dessen Schwert und Bogen alles zu Staub zermalmt, liegt sonnenklar vor, so daß man kaum seinen Augen traut, wenn man liest, wie Koppe, Hensler, Döderlein, Bauer u. a. auch hier den Cyrus fanden. In veritate wird verschieden gefaßt; entweder als nachdrückliche Aussage *verum* judicium, *veram* legem et *solidam* proferet (Sanchez), vere (Schegg), oder vere, ita ut non erret (Mald., Sa, Men., ähnl. Hier.: cum veritate judicabit) — oder so, daß veritas als das Ergebniß betrachtet wird, For.: ut veritas elucescat atque vincat, oder pro veritate sententiam dicet; allein judicium ist nicht im eng gerichtlichen Sinne zu nehmen (vgl. zu V. 1); Hahn: im Dienste der Wahrheit stehend, an sie hingegeben; aber das ist eine unnöthige, willkürliche Ergänzung. Am entsprechendsten scheint es der Partikel ל und den sonstigen Stellen (11, 3; 32, 1), die Norm und Regel ausgedrückt zu finden, nach der er handeln wird; ex veritate administrabit omnia, Malv., Mar., ähnl. Del., Kn. „bei seinem Lehren der Wahrheit macht er Redlichkeit und Treue (אמת) zu seiner Norm".

Und in diesem Streben ermüdet er nicht; er ist an Milde und Ausdauer unerschöpflich. V. 4: **„Nicht verzagt wird er, noch entmuthigt, bis er auf Erden gründet das Recht, und auf sein Gesetz harren die Inseln."** Hier gibt Isaias bereits das Vorspiel zu der Kap. 49 u. f. geschilderten Arbeit des Messias und die Andeutung, daß das Reich der Wahrheit zu gründen und zu verbreiten, Mühe, Arbeit und Zeit kostet, aber auch, daß in der Heidenwelt (Inseln) eine Ahnung des vom Himmel kommenden Gesetzes der Wahrheit und Erlösung und eine Sehnsucht darnach nicht erstorben ist; außerdem vgl. zu V. 49, 6; 51, 5. Hier. bemerkt im Com.: splendebit et non conteretur (nach dem griech.), donec ponat . . . pro quo nos interpretati sumus: non erit tristis neque turbulentus, sed aequalitatem vultus omni tempore conservabit. Die hebr. Verba sind wie V. 3 „nicht erlischt er (er wird nicht schwach) noch wird er gebrochen in seinem Muthe", ähnl. Malv., vgl. für ירוץ Eccl. 12, 6. Andere fassen das Wort: non erit praeceps (For.), allein die Rückbeziehung auf V. 3 entscheidet für ersteres. Gut For.: vicit patientia et longanimitate (Christus) non solum ante passionem suam, sed et post mortem . . . Auch hier hebt sich klar ab das Gegenbild des im Sturm alles niedertretenden Cyrus, den die Inseln fürchten, vor dessen Erfolgen es ihnen graut (41, 5).

Als umfassende Bestätigung ergeht nun das Wort des Herrn an den Messias V. 5: **„So spricht der Herr Gott, der die Himmel schuf und sie**

ausspannte, der die Erde festigte und was aus ihr wächst, der Lebenshauch gibt dem Volke auf ihr, und Odem den auf ihr Wandelnden": V. 6: „Ich, der Herr habe dich gerufen in Gerechtigkeit, deine Hand erfaßt und dich gerettet und dich bestellt zum Bunde des Volkes, zum Lichte der Heiden", V. 7: „daß du öffnest die Augen der Blinden, herausführest aus dem Verschlusse die Gefangenen, aus dem Kerkerhause die in Finsterniß Sitzenden."

Die oben 40, 8. 12 u. f. gegebene Idee, daß der Herr als Unterpfand des Werkes der Befreiung seine in der Schöpfung und Erhaltung des Alls (der materiellen und vernünftigen Schöpfung) bekundete Macht einsetze, kehrt hier offenbar wieder; sie soll allen Zweifel an dem Gelingen des herrlichen Werkes im Keime ersticken. Wie oben 41, 4 nach der Charakteristik des Cyrus der Hinweis folgt auf den Schöpfer, der diese Machterweise in's Leben ruft, so auch hier an der gleichen Stelle; beide berief, erfaßte der Herr 40, 2. 25; 45, 1; 46, 11; das Werk beider wird durch justitia bezeichnet 41, 2; sie sollen die von Gott gewollte Ordnung verwirklichen; das ist der gemeinsame Begriff, obgleich der spezielle Inhalt verschieden ist. Hier ist er durch V. 1—4 umschrieben und im Folgenden noch deutlicher klar gestellt. Beide auch behütet, schirmt der Herr in der aufgetragenen Arbeit, vgl. 41, 3; 45, 2 und für den Messias noch 49, 8; man denke zudem an das messianische Gebet Joan. 12, 27 Pater, salvifica me, 17, 1 u. f. — Wichtig ist die Aussage et dedi te in foedus populi; das Volk kann hier nicht „die Völker" (Hahn) bedeuten, schon wegen des folgenden et in lucem gentium (Sanchez), wo wir das Verhältniß zu den Heiden haben, und sodann wegen 49, 8. Es kann der Ausdruck, wie „Licht für die Heiden", nur heißen „Bund für das Volk", d. i. der den Bund für das Volk vermittelt, Bundesmittler ist, somit der angelus testamenti Mal. 3, 1, wie richtig Malv. bemerkt; ähnl. Mald., Mar., Men., Tir., a Lap., Del., Schegg. Damit ist aber gesagt, daß der alte Bund zerrissen ist, daß ein neuer geschlossen werden muß, daß dessen Vermittler und Grund der „Knecht des Herrn" ist. Das Volk Israel tritt so durch dessen Thätigkeit in ein neues Bundesverhältniß mit Gott; mithin ist es offenbar, daß dieser Bundesmittler nicht das Volk selbst ist, auch nicht der „theokratische Kern" desselben; denn wenn etwas klar bei Isaias und den Propheten ausgesprochen ist, so ist es dieses, daß nur der Rest, also der theokratische Kern von Israel gerettet, d. i. in das neue und höhere Bundesverhältniß eintreten soll. Es wird hier der neue Bund präformirt; vgl. 54, 10; 61, 8. Jer. 31, 31. Ez. 16, 60. — Sprachwidrig übersetzt Hitzig „Bundesvolk"; richtig dagegen Ges. „Bundesmittler des Volkes, Bund, hier für das konkrete Mittler, Urheber des Bundes . . . damit ist eine theokratische Mittelsperson, wie einst Abraham, Moses . . gemeint", der nur darin irrt, daß er für diese Mittelsperson „die Propheten" hält. Nein, der zweite Bund hat den König der Propheten, den Messias, zum Mittler (vgl. Osee 2, 18; 3, 5). In lucem gentium geht wieder deutlich auf die messianische Zeit, deren ständiges Merkmal die allgemeine Gotteserkenntniß ist. Da der erste Bund durch Israels Sünde gebrochen wurde, so weist die neue Bundesvermittlung schon auf das sittliche Gebiet hin; die Erleuchtung der Heiden ist gleichfalls nur in religiöser Hinsicht gemeint, damit sind uns für V. 7 schon die Gesichtspunkte

der Erklärung gegeben. Der Zweck der Bundesvermittlung und das Wesen des „Lichtes" besteht darin, daß den geistig Blinden die Augen geöffnet, der Staar gestochen werde; Kerker und Finsterniß werden so von selbst zu Sinnbildern der Gefangenschaft und der Verblendung der Sünde. Das muß zuerst entfernt werden, damit das „Recht" Platz greifen könne. So erscheint das Werk des Messias als Befreiung höherer Art, während Cyrus die Befreiung aus dem Exil gibt. Es ist mit der ganzen von V. 1 an geschilderten Thätigkeit des servus D. unvereinbar, wenn hier Kn., nachdem er doch die „blinden Augen" von den Einsichtslosen, zur Erkenntniß zu Führenden gedeutet, nun doch an die wirklichen Kerker denkt, aus denen die Exulanten zu befreien seien. Hahn, der erst im zweiten Abschnitte den servus D. als Messias anerkennt, muß hier künsteln, damit der Seher nicht das Ungereimte sage, daß das Volk sich selber die Augen öffne; er bezieht V. 7 auf Jehovah: ich mache dich zum Bunde, zum Lichte, dadurch, daß ich selbst Israel die Augen öffne; allein ל ist Bezeichnung der Bestimmung, wie es auch die alten Uebers. und Erkl. sonst einstimmig fassen.

Wie der Siegeslauf des Cyrus, so ist das Werk des Messias Gottes Ehre und Ruhm vor der Welt, der Erweis seiner Macht über die Götzen, vgl. 41, 4. 23.

V. 8: **„Ich der Herr, das ist mein Name; meine Ehre gebe ich einem andern nicht, noch meinen Ruhm den Götzen."**

Jehovah, der Seiende „das ist mein Name", der Name des den Bund Verwirklichenden, dessen, der als der Ewige, als die Fülle des Seins, diesen seinen Namen als Unterpfand einsetzt für die Wirklichkeit des messianischen Heiles, dieser Vollendung des Bundes. Das Werk des Messias soll seine Ehre und Anerkennung überall herstellen, das Götzenreich stürzen; weil er dieses will, sendet er ihn. Der Vers besagt also, daß durch ihn der Seraphimgesang plena est omnis terra gloria ejus (6, 3) volle Wahrheit werden soll. Das ist das höchste und letzte Ziel der Werke Gottes, seine Verherrlichung. Damit ist ein neuer Grund für die Verwirklichung der Verheißungen gegeben. Gut Mald.: modus confirmandi et pene jurandi est, und ähnl. Malv., Sanchez, Osorius.

Wie Kap. 41 auf die Vorhersagung der dort erwähnten Ereignisse Gewicht gelegt wird, so hier V. 9: **„Das Erste — sieh, es ist eingetroffen; Neues auch verkündige ich; bevor es entsteht, lasse ich es euch hören."** Prima ist nicht allgemein (Mald. u. a.), sondern mit Beziehung auf die 41, 2 u. f. verkündeten Ereignisse zu nehmen, wie es auch die offen daliegende Beziehung auf 41, 27 erheischt; das „Neue" ist dann zweifellos der Inhalt unseres Kapitels (Sasbout); so scheidet Isaias selbst hinlänglich deutlich die beiden Befreiungen. Das Eintreten der ersten ist Bürgschaft für die zweite. Daher venerunt; man kann aber ebenso gut mit Hahn übersetzen; „siehe, es kommt"; d. h. sicher, ganz gewiß. Es kann venerunt stehen, weil das erstere Ereigniß in der Anschauung des Propheten den Ausgangspunkt bildet und die Anbahnung für das zweite; wie denn auch in der That die erste Befreiung ein Unterpfand war und eine Vorbereitung der zweiten.

Oben wurde die Wirkung des Auftretens von Cyrus auf die Heidenwelt und Israel geschildert (41, 5 u. f.); hier folgt als Gegenbild die Schil-

derung der durch den zweiten Befreier und sein Werk hervorgebrachten Wirkung. Sie ist in ein Lied gekleidet, mit dem der Seher die ganze Erde auffordert, dem Herrn Preis zu singen; als Antwort auf V. 8 soll zum Beweise, daß das Werk des Messias seine erhabene Frucht gebracht, dem Herrn Lob erschallen aus allen Landen: Pater, clarificavi nomen tuum (Joan. 17, 1); der Seher sehnt die Erfüllung herbei von 6, 3.

V. 10: **„Singet dem Herrn ein neues Lied, sein Lob von den Enden der Erde; ihr Schiffer des Meeres und dessen Fülle, ihr Inseln und deren Bewohner!“** Wie oben V. 1. 4. 6 die Allgemeinheit des Heiles, sodann V. 5 die Allgemeinheit der Macht des Herrn zu dessen Auswirkung betont wurde, so hier entsprechend die von allen Seiten her zu bringende Danksagung. Neu, si enim nova annuntiantur (v. 9), dignum est, ut canticum novum sit, For., Osorius; eigentlich descendentes in mare, die auf das Meer niedersteigen, um es, das tiefer als das Festland liegende, zu befahren; plenitudo = quidquid mare replet; die ganze Schöpfung, die mit Wohl und Wehe des Menschen eng verknüpft erscheint, soll in ihrer Art an dem Gotteslob theilhaben, vgl. Dan. 3, 63 u. f. Ps. 95, 11; 97, 7; 148 u. ö. — Von den weitesten geographischen Umrissen geht die Aufforderung mehr spezialisirend an die dem Seher näher liegenden Orte: V. 11: **„Aufhüpfe die Wüste und ihre Städte, Kedar in seinen Wohnungen; lobsinget, ihr Bewohner der Felsenstadt; vom Bergesgipfel mögen sie jauchzen!“** Hier. liest im Comment., dem Hebr. entsprechend: levet desertum . . . vocem suam; das sublevetur der Vulg. ist mit Mald. u. a. zu fassen laetitia exsultet, oder excitent se et erigant ad Deum laudandum (For.). Die Wüste ist wohl die arabische (kaum ganz allgemein mit Hahn „das wüste Gebiet der Völker der Erde im Westen und Osten, die Heidenwelt“, da diese schon V. 10 genannt ist und sogleich zur Erklärung für Wüste ganz bestimmte Angaben[1] folgen) und das im Osten von Palästina gelegene Gebiet; in welchem Sinne „Wüste“, zeigt der Zusatz „ihre Städte“, wozu als individualisirende Beispiele die Stadt Petra סלע (vgl. 16, 1) und Kedar, hebr. villae (viculi) in quibus habitat Kedar, genannt werden, vgl. 21, 16. Tabernacula Arabum, in quibus habitat Kedar, i. e. niger, „sole perustus Arabs“ Mald. — Hahn verallgemeinert auch hier unnöthiger Weise in mystisch spielender Art „schwarz sein zur Bezeichnung des gesammten Heidenthums hinsichtlich seiner sittlichen Entartung“, wie auch Petra „den harten unfruchtbaren Felsenboden der Heidenwelt, deren Wohner Herzen haben hart wie Felsen“ bedeuten soll. Die Umgebungen von Palästina, theils Wüste im weiteren Sinne, theils bergiges Land, schweben hier offenbar dem Seher vor. Gut Hier.: levet vocem, sive laetetur desertum et vici ejus et Cedar, quae quondam inhabitabilis fuit regio trans Arabiam Saracenorum, et habitatores Petrae, quae et ipsa urbs Palaestinae est. — Den Inhalt des Liedes angebend und zu dem Gedanken in V. 10 zurückkehrend schließt die Aufforderung: V. 12: **„Dem Herrn gebe man die Ehre**

[1] Treffend Sanchez: hoc loco in *Cedar*, *deserto* de provinciis Palaestinae proximis videtur agi, sicut prius in *insulis maris* et *extremis terrae* de illis, quae longe sunt.

und verkünde sein Lob auf den Inseln!" Die Wiederholung des Gedankens von V. 10 soll das immerwährend durch den ganzen Erdkreis hin bis zu den fernsten Inseln erschallende Lob der göttlichen Herrlichkeit, die Frucht des messianischen Werkes, andeuten — die ganze Erde soll wiederklingen vom Echo des Seraphimgesanges, und was der Herr V. 8 sagt und will, soll Wirklichkeit werden.

Hiemit schließt die Aufforderung und zugleich das Gegenbild zu Kap. 41. — Unrichtig wird V. 13 von mehreren noch dazu gerechnet. Allein V. 13 kehrt offenbar an den Anfangs- und Ausgangspunkt der Befreiung zurück, ist also von dem Endpunkte und der vollendeten Frucht dieser abzutrennen; ferner ist V. 13 die nothwendige Grundlage und Voraussetzung für V. 14 u. f., muß also dem Folgenden zufallen.

Vierte Rede.

42, 13—44, 23.

Betrachtung über die zweifache Befreiung.

Ein zweifacher Befreier steht also vor dem Auge des Sehers, eine zweifache Befreiung ist in Aussicht gestellt. Die allgemeinsten Umrisse sind gezeichnet. Von 44, 24 an bis Ende des ersten Abschnittes wird sodann die erste genauer beschrieben. Der zweite und dritte Abschnitt beschäftigen sich nur mit der zweiten. So ist die strenge Einheit und Zusammengehörigkeit dieser Weissagungen gewahrt. — Was jetzt nach den ersten Grundlinien (41—42, 12) bis 44, 24 folgt, ist eine Betrachtung über die zweifache Befreiung, die u. a. besonders hervorhebt, daß der Herr die causa primaria derselben sei. Wegen des Verhältnisses beider Befreiungen zu einander und der Art des prophetischen Schauens, das mit dem Vorspiel und Typus oft auch die Vollendung und den Antitypus ideell verbunden erblickt, werden wir uns nicht wundern, wenn die Linien beider Befreiungen im Folgenden manchmal ununterscheidbar sich in einander verschlingen und beide als ein Akt Gottes ohne die trennenden Zeitschranken sich dargestellt finden. Die Betrachtung zerfällt in zwei der inneren Anlage nach ähnliche Abschnitte 42, 13—43, 13 und 43, 14—44, 8. Als Schluß reiht sich (wie 40, 18 u. f. 41, 23) eine Anwendung auf die Nichtigkeit der Götzen an.

Der Gedankengang ist kurz folgender: Gott erhebt sich als mächtiger Krieger; lange hat er geruht und sein Volk den Feinden preisgegeben; jetzt aber sollen diese seinen Grimm erfahren. Er bricht alle Hindernisse und führt sein Volk heim; beschämt stehen die Götzendiener da (V. 13—17). Dieser Kern der prophetischen Verkündigung wird nun für das Volk nutzbar gemacht; dieses selbst zum Empfang der Befreiung vorbereitet. Daher die Lehre, daß das Exil eine vom Herrn verhängte Strafe sei für die Sünden; aber selbst diese Strafe bringt die Masse nicht zur Einsicht und Umkehr (V. 18—25). Für den Rest, für das wahre Israel war die Bußzeit des Exils läuternd und heiligend. Diese sollen nicht fürchten, wunderbar wird er sie schützen; Israel ist ja werthvoll in seinen Augen; er wird sie sammeln von allen Enden der Erde (43, 1—8). Verkündigung und Erfüllung, deren Zeugen

die Völker sind, bekundet ihn als den einen wahren und lebendigen Gott (V. 9—13).

Soweit der erste Theil.

a) 42, 13—43, 13.

V. 13: **„Der Herr wird ausziehen wie ein Held, wie ein Krieger anfachen seinen Eifer; wird Schlachtruf und Schlachtgeschrei erheben und über seine Feinde sich mächtig erweisen."**

Die narratio prosopopoetica operum Dei (Malv.) ist hier kurz zusammengefaßt. Als Held zieht der Herr aus, kampfgewohnt und kampfesfreudig und zugleich entrüstet über die Feinde regt er selbst sich zum Kampfeseifer an, erhebt mächtig dröhnenden Schlachtruf und wirft als sieggewohnter Held die Feinde nieder. Mald.: excitabit sese ad iram, ut viri bellicosi facere solent, cum proelium committunt. Das anthropomorphistische Kriegsbild bot sich um so passender dar, weil die erste Befreiung als Siegeslauf des Cyrus geschildert wurde 41, 3. Plastisch wird nun der Herr als die oberste Ursache, als der Verleiher jener Siege geschildert. Warum er jetzt seinen Zorneseifer anfacht und wie er sich mächtig erweisen will, erklärt das Folgende:

V. 14: **„Geschwiegen habe ich seither, war still und gelassen — gleich einer Gebärenden will ich nun schreien, will zerstreuen und vernichten zumal.'**, Er hat lange ruhig dem Hohne der Feinde, der Schmach seines Volkes zugesehen, die doch auch für ihn Unehre war, hat seinen Namen lästern lassen, als sei er ein ohnmächtiger Gott, hat seine Liebe und sein Mitleid, die ihn zur Hilfe drängten, zurückgehalten — all dieses, menschlich gesprochen, wallt um so mächtiger auf und entflammt seinen Eifer, deßwegen macht sich dieser Luft im heftigsten Kriegsgeschrei — oder, mit einem anderen Bilde, der Herr will den lange gehegten Plan nun verwirklichen, es drängt ihn dazu; wie nahe den Geburtswehen ruft er deßhalb; die gegen die Feinde gerichtete Seite des Planes ist Zernichtung; V. 16 bringt die positive, die heilspendende für sein Volk. Hebr. silui a saeculo, gleichsam „ewig lang" zum Ausdruck seiner Liebe, der die Zeit so lange vorkam, in welcher die Gerechtigkeit die Strafen verhängte; ebenso „ich hielt an mich", ich nahm mich zusammen; es fiel ihm gewissermaßen schwer, sein Volk der Unterdrückung anheimgegeben zu sehen und dabei für eine Zeitlang unthätig zu bleiben. Er liebt ja sein Volk; vgl. Jer. 31, 20 si filius honorabilis mihi Ephraim... ist mir denn Ephraim wirklich so lieb, daß bei seiner Erwähnung mein Herz bewegt wird? frägt so menschlich schön und rührend der Herr. Aehnlich Hier. Desto stürmischer äußern sich nun die Affekte. Gut Mald.: solent homines qui iram diu compresserunt silentiumque tenuerunt, in magnum tandem clamorem erumpere, sicut et mulier pariens, quae se aliquantisper continens, fortius postea vociferatur. Gut erklärt Malv. das Hebr.: elegans similitudo a feminis parturientibus, quae prae dolore, quo halitum diutius continent, eo majore impetu refundunt et frequentius halitum emittunt ac resorbent, spirant ac respirant; ähnl. Sanchez, For. — Jetzt also ist die Zeit der Rache und daher ergießt sich der Zorn des Herrn als Gluthwind über die Feinde. Daher

V. 15: „Verödet mache ich Berge und Hügel, und all ihr Gras vertrockne ich; Ströme wandle ich zu Inseln und Seen trockne ich aus." Ergeht es so dem Lande der Feinde, so ist es das sicherste Zeichen, daß ihre Kraft gebrochen ist. Der Gedanke ist, wie 40, 4. 8; 41, 15. Das ganze Land, Höhen und wasserreiche Niederungen, alles wird getroffen, von der Gluth des göttlichen Zornes versengt; mit anderen Worten, der Herr entfernt in Macht die Hindernisse der Befreiung. Cui For. exsiccatio . . . ingentem terrae hostium Dei desolationem et calamitatem designat, quam iratus Deus neque sese jam continens immisit. Aber der Kampf des Herrn, so zu sagen seine Geburtswehen (V. 14), bringen Heil für Israel zuwege. Dieses in V. 16: „Und die Blinden führe ich auf einen Weg, den sie nicht kennen, und auf Pfaden, die ihnen unbekannt sind, lasse ich sie einherwandeln; ich wandle die Finsterniß vor ihnen in Licht, und das Rauhe zur Ebene. Diese Thaten vollbringe ich für sie und verlasse sie nicht."

Der Herr ist Wegweiser; er selbst geleitet die bisher Blinden auf Wege, von denen diese nichts wissen; die Art des Heiles, die Mittel und Wege kennt der Herr, auch da, wo menschliche Kurzsichtigkeit keinen Ausweg findet — die Veranstaltungen Gottes entziehen sich den menschlichen Berechnungen, sie gehen hinaus über rein menschliche Ansprüche und Hoffnungen; hat er die Wege angewiesen, so macht er auch, daß sie selbe gehen können, daher hebt er die Blindheit, spendet Licht und entfernt die Hemmnisse und Beschwerden des Weges. — Der Blinde kann den Weg nicht finden, so ist Israel unvermögend sich selbst zu retten; blind ist es auch, weil durch eigenen Unverstand und eigene Sünde in das Elend gerathen (vgl. V. 18. 19). Die *prava* des Weges sind distorta (Sa), anfractuosa et obliqua (Mald., Malv.), das Holperige, Höckerige (hebr.) des Weges. Die Suffixe im letzten Satze können auch auf „Thaten" bezogen werden: haec quae dico, quae polliceor, feci ea, neque latum unguem ab eis recessi For., ähnl. Del., Kn. — Doch ist die Fassung der Vulg. sowohl sprachlich richtig, als auch wegen des Gegensatzes zu V. 17 vorzuziehen. Während nämlich solches der Herr für Israel wirkt, stehen die Götzendiener beschämt da.

V. 17: **Es weichen zurück — beschämt werden mögen sie mit Schande, die auf ein Schnitzbild vertrauen, die zum Gußbilde sagen: ihr seid unsere Götter."** Der Sprechende sieht die Götzendiener beschämt zurückweichen, und ruft ihnen triumphirend den Wunsch der wohlverdienten Beschämung nach. So die Vulg.; das Hebr. ebenso, oder einfach: pudefient; vgl. 41, 11. 24. 29; beides mit Rücksicht auf die 41, 1 geschilderte Verhandlung des Rechtsstreites.

Das also ist V. 13—17 Gottes That; diese hat der Seher zum Troste des wahren Israels zu verkünden. Wie wird aber diese Gottesthat das Volk finden, wird dieses empfänglich sein für das angebotene Heil? Oder ist nicht gerade innerhalb Israels selbst eine beträchtliche Masse, deren Gesinnung und Streben im heidnischen Götzendienste aufgeht? Wenn nun der Herr die gewaltige Sprache der hier angekündigten Thatsachen reden wird, ist da nicht zu befürchten, daß die große Masse, wie sie bisher den Propheten sich unbotmäßig erwies, so auch der Einladung des Herrn zur Heimkehr, zur Beschreitung des Heilsweges, taube Ohren und ein verstocktes Herz entgegenbringen werde?

Aufgabe des Propheten ist es, nicht bloß die Großthaten des Herrn zu verkündigen, sondern für diese auch einen empfänglichen Boden beim Volke zu bereiten. Dieser letzteren wendet sich Jesaias im Folgenden zu. Er sucht durch sein Wort und Gottes Wort, durch Belehrung und Ermahnung auf das Volk zu wirken und so die oben gegebene Verheißung fruchtbar und heilbringend zu machen. Dazu ist aber vor allem nöthig, daß man das hereingebrochene Nationalunglück als das auffasse und erkenne, was es in Gottes Augen ist, als Strafe für die Sünden.

Daher ergeht die Rede an das im Elend schmachtende Volk:

V. 18: „Ihr Taube höret, ihr Blinde blicket auf zu sehen!“ Die scharfe Anrede ist, wie reichlich verdient, so psychologisch gerechtfertigt. Hatte der Blick des Sehers V. 17 die Beschämung der Götzendiener angesichts der Thaten des Herrn geschaut, so findet er nun, auf das Volk sich wendend, das Gegenstand der Wunder sein soll, die Masse innerlich und äußerlich mit den Götzendienern wohlverwandt. Oder hat sie nicht derselbe geistige Stumpfsinn in's Exil gebracht? Daß der Vers im vorwurfsvollen Sinne zu nehmen sei, und nicht als bloße Weiterführung von V. 16, macht schon der Zusammenhang mit V. 17 wahrscheinlich; zur Gewißheit wird es durch die nun folgende Ausführung. Denn es wird zunächst zur Begründung der Anrede in rhetorischen Fragen weiter gefahren: V. 19: „Wer ist blind, wenn nicht mein Knecht? und taub, wenn nicht der, an den ich meine Boten sandte? Wer ist blind, wenn nicht der Verkaufte, und wer blind, wenn nicht der Knecht des Herrn!“ Israel ist dem Berufe nach der Knecht des Herrn, das Eigenthum des Herrn, das Volk, das sich dem Dienste des Herrn eidlich und bundesgemäß verpflichtet hat. Wenn dieses Israel nicht auf die Gesandten Gottes hörte, und ihnen nicht gehorchte, wenn es daher jetzt an fremde Zwingherren verkauft ist, hinausgeworfen als störriger Knecht aus dem Hause des Herrn, so bezeugen eben diese Thatsachen laut genug, daß Israel blind und taub ist, seine Sinne und Geistesorgane abwandte vom Herrn und im Ungehorsam, im Trotz gegen den Herrn sein höheres Gnadenlicht von sich stieß. — Daß hier Israel servus Domini (und nach dem Hebr.: mein Bote, den ich sende) genannt wird, macht man vergebens gegen die messianische Auslegung von 42, 1 geltend. Der Name freilich servus Domini kann an und für sich collektiv und individuell genommen werden; wie er also konkret zu fassen ist, muß aus dem Zusammenhange, den beigefügten Bestimmungen, dem Gegensatze u. s. f. erhoben werden. Hier ist die collektive Fassung ebenso durch V. 18 angebahnt, wie in 42, 1 die individuelle durch die vorausgehende Charakterisirung des einen Cyrus. Wenn nun hier die Blinden servus Domini heißen, und oben V. 7 gesagt ist, daß der servus Domini die Blinden erleuchten soll, so sollte es doch klar sein, daß servus Domini nicht in beiden Fällen das Volk bezeichnen kann: man muthe denn dem Propheten den Unsinn zu, daß die Blinden sich selbst erleuchten, das gefangene Volk sich selbst befreie — gegen alle bisherigen Ausführungen. Dasselbe gilt gegen die Unterscheidung des theokratischen Kernes von der Masse; nicht jener soll, sondern der Herr will sein Volk erleuchten und befreien, und zwar wird dessen, wie die Folge es herausstellen wird, nicht die Masse, sondern eben nur der Kern theilhaftig. Also auch so kann man der sinn=

widrigen Identität des Blinden und des Erleuchtenden nicht entrinnen. Hebr.: „wer taub wie mein Bote, den ich sende? wer blind, wie der Gottvertraute (Del.), der Gottergebene (Ges., Hitz., Ew.), der Befreundete (Kn., ähnl. Malv.), der Vollkommene (Mald., Mar., Stier), der mit Heil Begabte" (For., Hahn) — so verschiedene Auffassungen erfuhr das allerdings mehrdeutige מְשֻׁלָּם. Die Uebersetzung venumdatus geht vom Begriffe vergelten aus „dem vergolten worden ist" und erklärt dieses sachlich nach V. 22: dem wegen seiner Sünden vergolten worden ist, d. h. der in Gefangenschaft verkauft ist, oder wie For. sich ausdrückt: qui ipse fuit redditus, seu traditus, ut fit in venditione. Nach dem Hebr. wird das Volk Israel vermöge seines Berufes selbst der Bote genannt, den der Herr an die Heiden senden will, im gleichen Sinne, wie Mich. 5, 8: et erunt reliquiae Jacob in medio populorum multorum quasi ros a Domino et quasi stillae super herbam; der Gegensatz zwischen dem Zustande Israels und dessen messianischem Beruf (vgl. 2, 2) wird so scharf betont. Aber trotzdem ist der Gedanke, daß Israel als Bote gesendet werden soll, auffallend und ohne weitere Analogie. Der Text der Vulg. hingegen paßt vortrefflich sowohl zu dem Vorwurf *surdus*, als auch insbesondere zu V. 20. 21 zu dem Entgegenhalte von Seite Gottes, daß er für Israels Belehrung so viel gethan. Es ist also wohl, wie Schegg bemerkt, כמלאכי אשלח als ein Nominalbegriff (wie solche im Hebr. öfter vorkommen) zu fassen und לו zu ergänzen; also surdus, sicut (cui) mitto nuntium meum (ähnl. For.), falls man nicht eine Corruption des hebr. Textes annehmen will. Das Targum hat, wie Vulg. ad quos misi prophetas meos. Aus dem griech. ἀλλ' ἢ οἱ κυριεύοντες αὐτῶν läßt sich hier für unsere Frage nichts erschließen.

Den Vorwurf der Blindheit u. s. f. kann Israel nicht abwehren. Seine ganze Geschichte nebst allen Veranstaltungen Gottes zeugt von der Berechtigung der Anklage. Daher V. 20: **„Der du vieles siehst, wirst du es nicht bewahren? der du offene Ohren hast, wirst du nicht hören?"**

Hebr. „du hast vieles gesehen und du beachtest es nicht — die Ohren öffnend hört er doch nicht". Israel hat so viele Beweise der Macht und Güte Gottes gesehen, und ist doch abgefallen und bewahrte sie nicht in dankbarer Erinnerung; es hat so oft den gottgesandten Propheten und in ihnen der Stimme des Herrn gelauscht — und doch nicht Gehorsam geleistet; der Vorwurf ist also unabweisbar (ähnl. Sanchez, Malv., For., a Lap., Men., Tir., Kn. u. a.). Der Sinn bleibt derselbe, wenn man auch den infin. absol. mit Hahn und Stier auf Gottes Thätigkeit, den Israeliten die Ohren zu öffnen, bezieht; hören ist hier wie oft = auf etwas hören, es befolgen und beachten, gehorchen. Unter diesen vielen Beweisen und Wohlthaten nimmt die Erwählung des Volkes und die Verkündigung des Gesetzes die grundlegende Stelle und Bedeutung ein; daher sie noch speziell hervorgehoben wird.

V. 21: **„Und dem Herrn gefiel es, ihn zu heiligen und das Gesetz groß zu machen und herrlich."** So die Vulg. Das sanctificare ist auf die Ausscheidung des Volkes von den übrigen und dessen Annahme zum peculium, zum Erbe und Heiligthum Gottes, also auf dessen Erwählung zu beziehen. Dem so ausgezeichneten Volke gab der Herr noch ein herrliches Gesetz, einen Unterricht, eine Offenbarung, so daß Israel gewiß sehend und verständig sein konnte: lex Domini immaculata, lucerna pedibus meis (Ps. 18, 118 u. a.).

Hebr. „Jehovah gefiel es um seiner Gerechtigkeit willen; er machte das Gesetz groß und herrlich" d. h. er beliebte das Gesetz groß und herrlich zu machen; ut ostenderet justitiam qua promissa sua servat (Mald). תּוֹרָה kann im weitesten Sinne genommen werden, sowohl von der eigentlichen Thora, dem mosaischen Gesetze, als von der durch die Propheten fortgesetzten Unterweisung; ersteres auszuschließen (Kn.) ist willkürlich und beruht nur auf dem Vorurtheil, als wäre das pentateuchische Gesetz als auktoritatives Ganzes erst eine Frucht der späteren Zeit.

Trotz dieser Veranstaltungen Gottes ist Israel im Elend. Das kann nur sein, weil es sich selbst blind und taub machte. So zeugt die Trübsal des Volkes gegen dasselbe. V. 22: **„Aber das Volk selbst ist beraubt und geplündert — geknebelt die Gesammtzahl der Jünglinge; in Kerkershaft sind sie eingeschlossen, geworden zum Raube — und es ist kein Retter da — zur Plünderung — und es ist Keiner, der sage: gib heraus."** Laqueus juvenum omnes kann nach dem Sinne des Hebr. und des Parallelgliedes nur erklärt werden mit Sasbout, Sanchez, Malv., For.: omnes juvenes sunt laqueus, i. e. illaqueati, veluti laqueis capti; ähnl. Mald., a Lap., Men., Tir. Die Uebersetzung schließt sich eng an die hebr. Consonanten an, פַּח wird als Substantiv mit dem Art. gefaßt, dann juvenes, universitas eorum; so daß בַּחוּרִים absolut voransteht. Richtiger und klarer nach der Punktation mit dem schildernden infin. absol. illaqueare in foraminibus omnes ipsos (Malv.) d. h. man hat sie geknebelt; Hahn (auch schon bei Malv.) leitet die Form ab von פוח: sie keuchen alle in den Löchern.

Der Vers ist eine treffende und kräftige Schilderung des in's Exil hingegebenen Volkes, das dort hilflos schmachtet, keinen Retter aus sich hat und keinen, der die Zwingherrn zur Herausgabe, zur Restitution des Geraubten nöthigen könnte (beides hat der Herr gewährt, vgl. Esd. 1, 3. 4. 6. 7 u. f. Befreiung des Volkes und Rückgabe der geraubten Tempelschätze).

Aber wie wenige macht selbst dieses äußerste Elend nachdenklich! V. 23: **„Wer unter euch horchet darauf, merkt und achtet auf das Kommende?"** Die Gegenwart (hoc) ist von der Masse unverstanden, — sie geben sich keine Rechenschaft und Antwort, warum sie im fremden Lande fern vom Centrum der Verheißungen weilen müssen; ebenso wenig achten sie auf die Zukunft, d. h. sie kümmern sich auch nicht um die Weissagungen betreffs der Zukunft, tragen also keine Sorge, sich für deren Erfüllung würdig vorzubereiten, und in Harren und Hoffen auf den Herrn die drückende Last der Gegenwart zu tragen. Sie leben also blind in den Tag hinein. Im Hebr.: auscultet in posterum (Mald., Malv.) merkt auf, beachtet es für die Folge, für die Folgezeit, d. h. möchte man doch, was man bisher versäumte, für die Folge beachten. Was zu beachten sei, lehrt die nun folgende Frage. V. 24: **„Wer hat Jakob der Plünderung hingegeben und Israel den Verwüstern? Nicht der Herr selbst, dem wir sündigten? Sie wollten nicht auf seinen Wegen gehen und auf sein Gesetz nicht hören."** V. 25: **„So ergoß er über selbes die Wuth seines Zornes und gewaltigen Krieg, und diese versengte es ringsum, und es kam nicht zur Einsicht — steckte es in Brand, und es kam nicht zum Verständnisse."** Das Exil ist die Strafe der Sünden; weil sie Gott nicht gehorchten, hat er die Schale seines Zorngerichtes ausgegossen;

sie bestand in dem Kriege, der sie der nationalen Selbständigkeit beraubte und in's Exil führte. Das göttliche Zornfeuer brannte da lichterloh auf und zog in den Bereich seiner Flammen das ganze Volk; vergebens, die Züchtigung brachte sie nicht zur Einsicht, zur Besserung. Dieser Brand, den Gott gegen das Volk erregt, ist die Strafe, mit der er sie heimsuchte; daher ist der Brand nicht auf den Krieg allein zu deuten (Del.), sondern er dauert in der Folge des Krieges, im Exil noch fort. Für die große Masse gereicht auch diese Heimsuchung nicht zur Belehrung; überall kommt es zum Vorschein reliquiae salvabuntur. Im Hebr.: effudit super eum aestum, iram suam, oder aestu iram suam (so Malv. gut, indem חמה entweder Objektsakk. ist mit Angabe dessen, woraus die Gluth bestand, als Apposition, oder Akk. der näheren Bestimmung statt eines Adverbiums). Subjekt zu combussit ist nach dem Hebr. aestus (indignatio), wie zu succendit (Malv.).

Aber trotzdem verläßt der treue Bundesgott die Seinen nicht. Möchten sie nur wenigstens fürderhin aufmerken und achten; so die Ermahnung bereits oben V. 23. Dieser wird nun im Folgenden durch den Hinweis auf die herrliche Erlösung und den erhabenen Liebesplan Gottes eine ebenso mächtige, als zu den Herzen sprechende Begründung gegeben. Der tröstende (40, 1) und herzgewinnende Inhalt der Weissagung kommt zu einem entsprechenden Ausdruck. Das Gemälde göttlicher Gnade, Erbarmung und Liebe soll selbst zu den Exilirten sprechen. Daher 43, 1: „Und nun, also spricht der Herr, dein Schöpfer, Jakob, und dein Bildner, Israel: fürchte dich nicht; denn ich habe dich erlöst und dich bei deinem Namen gerufen: mein bist du.“ Gott wird zur Bekundung seiner unwandelbaren Treue, die er auch dem abgefallenen Volke wahrt, der Schöpfer und Bildner Israels genannt — creans, auch insofern dem Abraham die schon erstorbene Zeugungskraft zurückgestellt wurde, und so der historische Anfang des auserwählten Volkes auf einen besonderen Akt Gottes zurückgeht (vgl. 51, 1), dann insbesondere von der Erwählung und Heranbildung zum Volke Gottes; daher auch die Ehrentitel Jakob, Israel. Israels Vergangenheit trägt in sich die Bürgschaft für die Zukunft. Darum auch der Hinweis auf die Befreiung aus Aegypten, auf die Annahme zum Eigenthumsvolk; vgl. Ex. 19, 5. 6; mit dem Namen rufen ist Zeichen besonderer Liebe (Mar.) und besagt hier die Auserwählung zum Volke Gottes (Malv., For.), volui, ut nomen tuum esset: meus es tu (Men.). Passend For.: illam peculiarem electionem in memoriam revocat, quando inito foedere cum toto populo promisit se fore ipsorum Deum u. s. f. — Die Perfekta hier auf die Zukunft zu beziehen: ich erlöse dich, oder werde dich erlösen (so Sasbout, Sanchez, Malb., Mar., Kn.) ist grundlos; die Futura treten erst scharf auf in V. 2, weßwegen mit Recht die meisten Erklärer ersterer Auffassung geben, z. B. For., Malv., a Lap., Men., Tir., Calm., Schegg, Del., Hahn. Sie ist jedenfalls reicher und, wie Schegg sagt, energischer. Auf diesen großen Thaten der Vergangenheit baut sich nun die Verheißung auf: V. 2: „Wirst du Gewässer durchschreiten, bin ich bei dir und die Ströme werden dich nicht überfluthen; gehst du durch Feuer, so wirst du nicht verbrennen und die Flamme wird nicht an dir zünden,“ V. 3: „denn ich, der Herr, bin dein Gott, der Heilige Israels dein Heiland; ich gab als dein Sühngeld Aegypten hin, Aethiopien und

Seba an deiner Statt." Wasser und Feuer sind Bild der größten Gefahren, denen der Mensch ohnmächtig gegenübersteht; vgl. Ps. 65, 12; 41, 8; 31, 6; 17, 17. Damit wird Israel eine unzerstörbare Dauer zugesagt, der die größten Anstrengungen nichts anhaben sollen. Grund dafür ist, weil der „Seiende", der lebendige Gott Schützer Israels ist, und der „Heilige Israels", der sich nach Israel nennt und für dasselbe eifert, sein Retter und Heiland. Den Preis der Erlösung Israels zahlt der Herr gewissermaßen mit Aegypten u. s. f., d. h. dafür, daß Cyrus sie frei gibt, soll er als Lohn und Entschädigung andere Länder erhalten, die bisher nicht zur babylonischen, jetzt also medisch-persischen Monarchie gehörten. Aehnlich gibt Gott dem Nabuchodonosor Aegypten für die betreffs Tyrus' geleistete Arbeit Ez. 29, 18.

Wenn Cyrus nicht selbst Aegypten eroberte — Xenophon freilich schreibt ihm auch diese Waffenthat zu gute Cyrop. 1, 1, 4; 8, 6, 20 — so thut das dem allgemeinen Ausspruch hier keinen Eintrag; der Sinn ist: das persische Reich soll für die den Juden gespendete Wohlthat einen Zuwachs an Macht erhalten; und die den Völkern und Reichen in Aussicht gestellten Belohnungen und Strafen brauchen bekanntlich nicht augenblicklich einzutreten. Nach Herodot (1, 153) hat Cyrus einen Feldzug nach Aegypten beabsichtigt; aber erst Cambyses unterwarf es und drang bis Meroë vor (Herod. 3, 1. Strabo 17 S. 790; vgl. Kn. ad h. l. Duncker, Gesch. d. Alt. II. 527. G. Rawlinson a. a. III. S. 387). Nach Josephus (Antiq. 2, 10. 2) wäre Saba der alte Name von Meroë, der großen und fruchtbaren, von zwei Nilarmen gebildeten Insel Aethiopiens (vgl. Winer, s. v. Seba; und Knobel, Völkertafel S. 258). Es geht also, wie Mald., Sanchez, Tir. bemerken, auch in der Völkergeschichte nach dem Spruche: justus de angustia liberabitur et tradetur impius pro eo, Prov. 11, 8; 21, 18.

So aber handelt Gott, weil er Israel liebt. Daher V. 4: „Deßwegen weil du werthgeachtet bist in meinen Augen und glorreich und ich dich liebgewonnen, gebe ich Menschen hin für dich und Völker für dein Leben."

Nicht Israel hat sich solche Gunst und Liebe verdient; sie ist ein reines Gnadengeschenk der gütigen Liebe Gottes. Die Israeliten sind aber (vgl. 41, 8) secundum electionem carissimi propter patres Rom. 11, 28. Auch hier ist die Zusage der unzerstörbaren Dauer des wahren Israel, des Niederganges all seiner Feinde, und der Lenkung der Völkergeschichte zum Heile für das Volk des Herrn gegeben. Wie der Messias Mittelpunkt der Weltgeschichte ist, so ist es sein Volk mit ihm und durch ihn; alle Veranstaltungen Gottes bezwecken die Anbahnung, Ausbreitung und den Glanz dieses Reiches.

Nach solchen Aussichten und Verheißungen kehrt recht eindringlich, weil überreich begründet, die tröstende Ermunterung wieder: V. 5: „Fürchte dich nicht; denn ich bin mit dir; vom Osten her will ich deinen Samen herbeiführen und vom Westen her dich sammeln"; V. 6: „zum Norden werde ich sprechen: gib her, und zum Süden: halte nicht zurück; bring herbei meine Söhne von der Ferne und meine Töchter von den Enden der Erde!"

Hier geht offenbar von der babylonischen Errettung die Rede über zu der allgemeinen messianischen Befreiung; vgl. 11, 11. 12. Letztere ist ja auch Bürgschaft für erstere, und diese vollzieht sich hinwiederum ihrerseits für jene.

Ueberdieß ist es ganz angemessen, daß der von Gott gespendete Trost sich gründe auf den heiligen Beruf Israels und dem Volke selbst in den einzelnen Perioden seiner Geschichte das herrliche messianische Endziel vorgehalten werde. Dadurch erscheint auch die in V. 3. 4 skizzirte Liebe Gottes erst recht in ihrem Glanze. So aber handelt der Herr, weil der Endzweck und die Krone aller seiner Werke seine Verherrlichung ist. Daher V. 7: **„Und Jeden, der meinen Namen anruft, zu meiner Ehre habe ich ihn geschaffen, ihn gebildet und gemacht.“** Hebr.: „Jeder, der nach meinem Namen genannt ist“, d. i. der Gottes Namen als Angehöriger des Gottesvolkes trägt (vgl. 43, 1). Weil das Volk den Namen Gottes als Siegel und Kennzeichen trägt, und damit Gottes Ehre selbst mit ihm verbunden ist, so kann es nicht im Zustande der Erniedrigung, unter der Fremdherrschaft gelassen werden, denn der Herr gibt seine Ehre keinem anderen, seinen Ruhm nicht den Götzen 42, 8. — Gewöhnlich nimmt man V. 7 noch als Objekt zu V. 6; so Kn., Del., der zweite Theil des Verses wird dann relativ angeschlossen — oder man bezieht wenigstens 7 a auf V. 6 (Schegg); allein die Abtheilung der Vulg. ist ganz passend und auch dem Hebr. gemäß. Ueberdieß gibt sie dem Sinne einen kräftigeren Abschluß und hebt das, was beim Handeln Gottes die Hauptursache ist, auch durch das Satzgefüge nachdrücklicher und selbständiger hervor. Dieselbe Abtheilung bei Hahn.

Der Seher hat also die Thatsache der Erlösung wieder ideell gezeichnet. Es folgt nun in derselben ausführlich betrachtenden Weise der uns schon bekannte Refrain: die Prophetie und Erfüllung bekundet vor allen Völkern den lebendigen Gott V. 8—13; es ist der gleiche Gedankengang wie 41, 22; 42, 9, und markirt, wie dort, einen Ruhepunkt der Rede, oder besser, daß die Entwickelung bis zu ihrem Höhepunkte, d. i. der allgemeinen Anerkennung der Großthaten des Herrn, fortgeschritten sei.

Die Einleitung dazu bildet, die Thatsache der Befreiung kurz rekapitulirend und so den eigentlichen Beweispunkt fixirend, V. 8: **„Führe heraus ein blindes Volk, das doch Augen hat, und ein taubes, das doch Ohren hat!“** d. i. ein Volk, das einsichtslos und ungehorsam war, obgleich es die Wunderwerke Gottes sah und Ohren hatte, seinen fortwährenden Unterricht zu vernehmen; vgl. 42, 20. Indem der Herr ein solches Volk befreit, setzt er sich ein Denkmal seiner Güte und Macht, und kann daher die Völker zusammenrufen, damit sie Zeugen seiner Thaten seien und aus ihnen ihn selbst erkännten. Häufig versteht man den Vers nur von der Herausführung auf den Rechtsverhandlungsplatz (Del., Kn.); allein das wäre eine müßige Veranstaltung; denn Israel ist nicht so fast Zeuge, sondern eher Gegenstand der Verhandlung, wegen dessen diese stattfindet (vgl. 41, 1 u. f.), oder an dessen Geschichte und Erlebnisse sich die Verhandlung anknüpft. Diese selbst wird nun in ähnlicher Weise, wie oben 41, 1 abgehalten. V. 9: **„Alle Völker zumal sind versammelt, und vereinigt sind die Stämme; wer unter euch wird solches verkündigen und uns Früheres hören lassen? Sie mögen doch Zeugen dafür stellen und Recht erhalten; hören mögen sie und sagen: in Wahrheit!“**

In der allgemeinen Völkerversammlung stellt der Herr, auf Israels Prophetie hinweisend, die Frage, ob je einer so etwas habe verkündigen

können, oder wo denn ihre früher gegebenen Weissagungen seien? Haben sie solche, so sollen sie doch **Zeugen** dafür vorführen; dann wird ihnen das Recht zugesprochen, sie werden als Sieger im Rechtsstreit erklärt werden (vgl. 41, 26). Manche erklären nun weiter: „Diese Zeugen mögen hören und dazu sagen Wahrheit" (Del., Kn.), d. h. die Zeugen sollen hören, was ihre Besteller anführen und dazu sagen: Wahrheit — allein man sieht nicht recht ein, was die zur Bezeugung einer Thatsache aufgerufenen Zeugen noch **anzuhören** haben[1], besonders **nach der Fällung des Urtheils**; denn justificentur, das diesen Akt besagt, geht ja voraus. Unpassend und den Gang der Rede verwirrend und durcheinanderwerfend ist auch Hahns Erklärung: „Die Götter sollen solche als ihre Zeugen beibringen, welche ihre Verkündigung kommender Ereignisse hören, und indem sie dieselben in der Folge sich erfüllen sehen, Zeugniß für die Gottheit der Verkünder ablegend, erklären, sie haben der Wahrheit gemäß die Zukunft vorherverkündigt." Man sieht schlechterdings nicht, wie hiefür **nach** dem justificentur noch Platz ist. Einzig passend ist die Annahme eines Subjektswechsels, d. h. „man höre es und spreche" d. i. die ganze Völkerversammlung, alle die Zuschauer des Gerichtsverfahrens mögen den Spruch hören und billigend zustimmen; richtig ergänzt daher omnes Mald.; populi hoc testimonium audiant, Men. — Das Christenthum, das alle Völker der Reihe nach zur Anerkennung Gottes führt, sich als die Erfüllung der Weissagungen und als Gottes Macht ausweisend, hat in der That diesen hier geschilderten Zustimmungsakt der Nationen verwirklicht.

In dieser Völkerversammlung kann der Herr auf Israel und seinen Knecht als solche hinweisen, deren Vorhandensein allein schon zur vollen Beglaubigung und Rechtfertigung Gottes hinreicht. Daher V. 10: „**Ihr seid meine Zeugen, spricht der Herr, und mein Knecht, den ich erkoren, auf daß ihr erkennet und mir glaubet und einsehet, daß ich es bin; vor mir ward kein Gott gebildet, und nach mir wird keiner sein.**" Israel empfing die Weissagungen, bewahrte sie auf, und Israels Geschichte bewahrheitete sie; der servus D. ist, weil vorausverkündet und schließlich in Wirklichkeit erschienen, ebenfalls ein thatsächlicher Beleg für den in Israel waltenden Gott. Was ist daher billiger, als daß Israel selbst die Anerkennung seines Gottes durch die völlige Hingabe an ihn vollziehe, dessen Großthaten verstehe, den Glauben an ihn bekenne und so allen Völkern das Beispiel der wahren Einsicht vorhalte? Das der Sinn des Zwecksatzes ut sciatis . ., den man unmöglich mit Hahn durch Uebergehung des Vorherstehenden auf 8a hinaufbeziehen kann. Servus meus quem elegi verstehen manche nur als Erklärung und Erweiterung zu *vos* testes mei, so Mald., Hahn, Del. Andere denken dabei an den theokratischen Kern des Volkes (Kn.), andere an Isaias selbst (Pintus, Osorius, For., Mar.); andere an die Propheten im Allgemeinen (bei Mald.), andere an Cyrus (bei Sanchez und a Lap.); letzteres kommt gewiß der Wahrheit näher; denn, obgleich auch das Volk servus D. genannt wird, läßt doch die Zusammenstellung vos et servus meus an den besonderen, im

[1] Um dem auszuweichen, nehmen Mald., For. den Satz disjunktiv: vel audiant et dicant me verum dicere.

Vorhergehenden geschilderten servus D. zunächst denken. Die Wahl kann daher nur zwischen Cyrus und dem Messias sein; der Ausdruck quem elegi weist direkt (42, 1) auf den Messias hin; so erklären mit Recht schon der Chaldäer, Cyrillus, Theod., Euf., Hier., Sasbout, Sanchez, Sa, a Lap., Men. — Andere, wie Hitz., Schegg, verstehen unter vos die Heiden und unter servus das Volk Israel; ersteres ist kaum zulässig, da ja die Heiden soeben aufgefordert wurden, Zeugen für die Götzen zu stellen (V. 9). Auch das Folgende (V. 12) beweist, daß die Anrede hier an Israel gerichtet ist.

Emphatisch wird der Kernpunkt, für den der Beweis erbracht ist, wiederholt: V. 11: **„Ich, ich bin der Herr, und außer mir ist kein Heiland."** V. 12: **„Ich habe verkündigt und errettet; ich habe es zu vernehmen gegeben, und es war unter euch kein Fremder; ihr seid meine Zeugen, spricht der Herr, und ich bin Gott."** Hebr. „ich bin Jehovah"; er hat sich als den Seienden, Lebendigen erwiesen durch Verkündigung und Erfüllung; er hat fort und fort sich hören lassen, und zwar so, daß kein fremder Gott (vgl. Deut. 32, 16. Js. 17, 10. Jer. 2, 25; 3, 13. Ps. 43, 21; 80, 10) sich unter ihnen also bethätigte; das müssen sie ihm bezeugen. So richtig Mald., Men., Tir. u. a.

Der bestätigende Schluß appellirt noch an Gottes Unveränderlichkeit und unwiderstehliche Macht, das Beschlossene zu verwirklichen. Daher V. 13: **„Von Anfang bin ich es und es gibt Keinen, der aus meiner Hand errette; ich handle, und wer wird es hindern?** Wie die Vulg. verstehen auch das Hebr. a die der griech. und chald. Text — ein Beweis, daß diese Fassung (wohl mit Ergänzung von מחרית יום vgl. 1 Sam. 15, 23. 26) sprachlich zulässig ist. Die Neueren erklären „auch von heute ab" (Del., Kn., Hahn u. a.), von jetzt ab, in der nächsten Zukunft, indem man dafür die Partikel „auch" geltend macht, die zur ersteren Fassung nicht stimme. Der Einwurf ist nichtig. Der Hinweis auf Gottes Ewigkeit entfaltet eine weitere Bedeutung des Gottesnamens Jehovah, des Seienden (V. 11), und ist im Vergleich zu der in V. 12 ausgedrückten Thätigkeit Gottes eine Steigerung der Rede, kann also zutreffend mit „auch" eingeführt werden. In der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes liegt die Bürgschaft für die Verwirklichung seiner Verheißungen, weßwegen diese Eigenschaften hier passend sich erwähnt finden. —

b) 43, 14—44, 8.

Der zweite Theil (43, 14—44, 8) erklärt und bestimmt das Vorstehende näher. Deutlich wird auf die babylonische Befreiung hingewiesen (V. 14); aber sogleich im Folgenden die Größe der Befreiung und deren Folgen in einem Umfange geschildert, der auch die schließliche Erlösung miteinbegreift (V. 15—21). Wie vorher das Exil als Strafe für die Sünden dem Volke vorgestellt wurde, so soll es jetzt die Befreiung als reine Gnade schätzen lernen. Daher die Ausführung V. 22—28. Das Folgende dient zur Schilderung der Größe dieser Gnade 44, 1—5; der Schluß enthält die gleiche Aufforderung, wie 43, 10.

V. 14: **„So spricht der Herr, euer Erlöser, der Heilige Israels: um**

euretwillen sende ich nach Babel und reiße nieder alle Riegel und die auf ihre Schiffe stolzen Chaldäer." V. 15: **„Ich bin der Herr, euer Heiliger, Israels Schöpfer, euer König."**

Dieser Theil beginnt wie der erste (42, 13) mit dem nachdrücklichen Hinweis, daß der Herr der Erretter ist; die dort im Allgemeinen geschilderte Gottesthat wird hier spezialisirt. Der Herr sendet seinen Beauftragten nach Babel und wirft vor ihm nieder alle Hemmnisse, stürzt und bricht die Festungen und demüthigt die Chaldäer, deren Macht hier durch den Prunk der Schiffe bezeichnet wird. Man befuhr nicht bloß den Euphrat, sondern auch den persischen Golf; auch wurden von Phöniziern gebaute Schiffe zum Kriege benützt (vgl. Del., Rawlinson I 128, II 448). Wen der Herr sendet, ist klar aus 41, 2. 3. 25 (vgl. 13, 14). Hier. las בְּרִיחִים quos Theodotio *fortes* interpretatus est; das harmonirt mit 41, 2. 3. Nach der dem φεύγοντας der LXX zu Grunde liegenden Punktation בָּרִיחִים aber heißt es: „hinab stürze ich sie als Flüchtlinge alle und die Chaldäer in die Schiffe ihres Jubels" d. h. diese werden fliehend auf die Schiffe eilen, um zu entkommen, also Flucht zu Land und Wasser — ähnl. Mald., Malv., Del., Kn., Hahn. Andere Erkl. nehmen Textänderungen vor; vgl. bei Kn., Del. Babels Sturz wirkt der für sein Volk eifernde Gott, dessen Heiligkeit diesen Eifer anflammt (vgl. 42, 13), der Schöpfer und König desselben ist, also sein Volk nicht untergehen lassen kann.

Diese Titel Gottes werden durch die nun folgende Ausführung über Glanz und Folgen der Befreiung recht in ihrer wahren Bedeutung an's Licht gestellt; die Verheißung klingt an 43, 1—4 mehrfach an. V. 16: **„So spricht der Herr, der durch das Meer einen Weg bahnt und durch reißende Wasser einen Pfad,"** V. 17: **„der ausziehen läßt Wagen und Roß, Heer und einen Starken — zusammen entschliefen sie und werden nicht aufstehen; zerrieben sind sie wie ein Docht und ausgelöscht —"** V. 18: **„gedenket nicht des Früheren, und auf das Alte schauet nicht!"** V. 19: **„Sieh, ich schaffe Neues und jetzt wird es aufsprießen; ja wohl, ihr werdet es erfahren."** Der Verheißung wird durch geschichtliche Hinweise Nachdruck und Begründung gegeben. Der Herr kann, wie er es schon gethan, alle Hindernisse der Elemente und der feindlich gesinnten Menschenmacht überwinden. Der Durchgang durch das Schilfmeer, durch den Jordan (so Hier., Cyrill.) beweist jenes, dieses der Untergang der verfolgenden Aegypter; ihr Verderben ist zugleich von anderer Seite her eine neue Beleuchtung für 43, 3, wie V. 16 für 43, 2. — Der Starke (Del. übersetzt Heer und Heros — Hahn: Heer und Stärke) ist entweder collektiv zu fassen, oder individuell von Pharao. Der eingeschobene Satz simul obdormierunt . . schildert lebhaft den plötzlichen Untergang, der rasch und gründlich, und doch wie leicht und spielend gleichsam, mit ihnen aufräumte für immer! Die Größe der Macht Gottes und der erwiesenen Wohlthat wird ihnen auf diese Weise plastisch vor Augen geführt, aber zu dem Zwecke, daß durch die unerwartete Wendung ne memineritis . . (V. 18) die Größe und Herrlichkeit der neuen Rettung um so leuchtender hervorstrahle. Diese alten großen Wunder sollen ja ganz in den Schatten gestellt, der Vergessenheit überantwortet werden, sollen vor dem neuen Glanze erbleichen und verschwinden. So theuer und werthvoll ist also (V. 4)

Israel vor Gott; dieses Neue ist (V. 5. 6) die Heimführung und Errettung aus allen Weltgegenden, während das Frühere nur die Befreiung aus einem Lande zum Gegenstand hatte. Der Hinweis in V. 16. 17 entspricht der Ankündigung des für sein Volk in Kampfeseifer auftretenden Gottes 42, 15. — Dieses Neue sprießt jetzt auf, d. h. die Verwirklichung ist gewiß, sie ist sozusagen schon in der Ausgestaltung begriffen, der Keim dazu ist schon gelegt und wird in der ersten Befreiung, dem nächsten und unmittelbaren Gegenstand der Prophetie, die ersten Sprossen und Blüthen treiben. Dem ideellen Standpunkte des Propheten, sowie überhaupt der prophetischen Anschauung ist eine solche Naherückung entfernter Ereignisse ganz gewöhnlich. Sie gründet auch in der lebendig konkreten Erfassung, daß der Beschluß Gottes als lebendig wirksamer die Verwirklichung schon in sich trägt.

Dieses Neue wird nun mit theilweiser Anlehnung an das Gegenbild der Führung nach der Befreiung aus Aegypten und in einer der obigen Ankündigung (42, 15) entsprechenden Weise weiter entwickelt. V. 19 b: **„Ich gebe in der Wüste einen Weg und in der Oede Ströme."** V. 20: **„Verherrlichen wird mich das Gethier des Feldes, Drachen und Strauße, weil ich in der Wüste Wasser gab, Ströme in der Oede, um zu tränken mein Volk, mein erkorenes."** V. 21: **„Dieses Volk habe ich mir gebildet; mein Lob wird es verkünden."** Die unwegsame Wüste, das dürre Steppenland wird umgewandelt. Die Naturbilder sind wie Symbole, so geschichtliche Erinnerungen, und daher Bürgschaft, daß der Herr das natürlich Unmögliche vollbringen werde. Die Ströme sind so zahlreich und reichlich, daß auch die Thierwelt über die ungeahnte Wohlthat jubelt. Diese Freude der Thierwelt besagt einerseits, daß die Wasserspende eine über das nächste Bedürfniß des Volkes weit hinausgehende, also eine überfließend reichliche sei, andererseits daß auch die Natur in ihrer Weise an dem über das Gottesvolk ausgegossenen Segen Theil haben werde. Wie sie mit dem Menschen gezüchtigt wird und leidet — so von Gen. 3, 17 an — wird sie auch mit ihm gesegnet (vgl. 11, 6 u. f.). So handelt der Herr, weil er sich ein Denkmal seiner Verherrlichung an diesem Volke setzen will; vgl. 42, 8; 43, 7. Die Ausdeutung der Thiernamen auf die Heidenvölker, die bei einigen Aelteren und auch bei Hahn vorgetragen wird, ist überflüssig und willkürliche Allegorese. Die Natur soll und wird in ihrer Weise an der Herrlichkeit der Kinder Gottes theilnehmen (Röm. 8, 19); darum können wir die anderen Auslegungen missen, wie auch aus dem gleichen Grunde solche Umdeutungen ungerechtfertigt sind.

War oben das Exil als Strafe bezeichnet worden, so hier die Erlösung als reine Gnade. Darauf wird nun passend eingegangen. Denn diese Erkenntniß war als Vorbereitung und Würdigung der Befreiung unerläßlich. Daher folgt der Hinweis, daß Israels Mühen und Opfer sie nicht verdient, daß im Gegentheil Israels Sünden in der Vor- und Jetztzeit zahlreich gewesen und deßwegen Israel der Entweihung und dem Hohne von Seiten der Heiden preisgegeben werden mußte V. 22—28.

Israel hat diese Gnade nicht verdient durch seinen Kult der Anbetung und Opfer. V. 22: **„Du hast mich nicht angerufen, Jakob, noch dich um mich abgemüht, Israel."** Die Ausdrucksweise ist etwas sarkastisch: du hast

dir es in meinem Kulte nicht sauer werden lassen, dich nicht geplagt um mich! Das hebr. כי könnte auch gefaßt werden: denn du wurdest meiner müde, sed potius, quin immo fastidisti me et cultum meum (Mar., Mald., Malv. II, Rosenm., Hahn), besser jedoch stimmt zum Folgenden: so daß du dich mit mir abgemüht hättest, ut mei gratia laboris aut molestiae aliquid insumeres Malv. I, Del., Kn. — Noch viel weniger erwarben sie sich die Rettung durch Opferkult, der im Exil von selbst unterbleiben mußte. V. 23: **„Du hast mir nicht Widder deiner Brandopfer gebracht und mit deinen Schlachtopfern mich nicht verherrlicht; ich war dir nicht lästig mit Speiseopfern, noch habe ich dich geplagt um Weihrauch.“** V. 24: **„Du hast mir nicht um Silber Gewürzrohr gekauft, noch mich mit dem Fette deiner Schlachtopfer gelabt; wohl aber warst du mir lästig durch deine Sünden, warst mir zur Plage durch deine Missethaten.“** Der ganze Opferkult wird summarisch aufgezählt, um die Idee durchzuführen, daß kein Opfer jene Gnade erwerben konnte; nicht die (täglichen) Brandopfer, nicht die blutigen Schlachtopfer, nicht die theils mit diesen verbundenen, theils selbständigen Speiseopfer, nicht das Rauchwerk, zu dessen Bereitung auch das Gewürzrohr[1] diente (Ex. 30, 34), nicht die Fetttheile, die auf dem Altare im Opferfeuer verbrannt wurden. Dazu dann der ergreifende Gegensatz: verumtamen . . . Israel that nichts, um jene Huld zu verdienen, es that vielmehr alles, um seinen Gott sich zu entfremden, und ihm Ekel und Ueberdruß an seinem Volke einzuflößen. Um so herrlicher aber und klarer leuchtet Gottes Gnade auf und macht es offenbar, daß der Herr nur um seinetwillen rette. Daher:

V. 25: **„Ich bin es, ich nur, der ich deine Missethaten tilge um meinetwillen und deiner Sünden nicht mehr gedenke.“** Propter me i. e. ex mera mea misericordia et gratia (Malv., Mald., Men.) aber auch um seiner Ehre willen, damit nicht die Heiden ihn ob seines Volkes schmähen vgl. 48, 9. 11. Ez. 36, 22 oder Ps. 113, 14 nequando dicant gentes, ubi est deus eorum? Man beachte, wie das sittliche Moment betont wird; das Exil und die Befreiung soll unter dem moralischen Gesichtspunkt betrachtet werden; so soll das Volk von der Erwartung zeitlicher Wohlthaten zur Sehnsucht und zum Verständniß der geistigen übergeleitet werden, die Sünde als die eigentliche Knechtschaft verstehen lernen u. s. f. und deren gnädige Verzeihung als Befreiung. Daher wird noch recht nachdrücklich das Schuldbewußtsein geweckt, das Gewissen geschärft durch die Aufforderung V. 26: **„Rufe mir es in's Gedächtniß, laß uns miteinander rechten! zähle auf, wenn du etwas hast, damit du Recht erhaltest!“** Glaubt Israel Verdienste zu haben, wohlan, so soll es solche aufzählen, dem Herrn, dessen Gedächtniß nichts dergleichen auffinden kann, dieß doch in Erinnerung bringen! Dann soll in gegenseitiger Prüfung ein Rechtsstreit stattfinden, und stellt es sich heraus,

[1] Man versteht darunter calamus odoratus (Plin.) Acorus calamus L., eine Pflanze, die durch ihre wohlriechende, gewürzhaft schmeckende Wurzel sich auszeichnet; vor allen geschätzt ist der indische und arabische Kalmus (Diod. Sic. 2, 49. Plin. 12, 48); vgl. Winer I 645. — Dazu vgl. Del.: „aber der Kalmus bildet keinen Stengel, geschweige ein Rohr, d. i. hohlen Stengel, קנה aber muß eine gewürzhafte Pflanze mit rohrförmigem Stengel sein, also Cardamom, Ingber oder Curcuma, jedenfalls zur Gattung amomum gehörig.“

daß Israel Verdienste hat, so soll ihm sein Recht werden; es soll ihm der Sieg vor Gericht zugesprochen werden; justificari steht wie 41, 26; 43, 9. Gott wird seine Behauptung zurückziehen, wenn sie Beweise bringen. Ironische und eindringliche Aufforderung! Wie sich der Herr bisher vor den Heiden glänzend gerechtfertigt, so hier auch vor Israel: er allein ist Ursache und Quelle des Heiles; alles ist reine Gnade. Die Sünden Israels bilden den dunklen Hintergrund, von dem sich seine Liebe und Huld in ihrer freien Güte um so hervorstechender abhebt. Das eigene Unvermögen und die eigene Unwürdigkeit bildet die Grundlage zur Empfänglichkeit für die göttliche Erlösung. Deßwegen wird Israels Sündhaftigkeit und Elend noch zusammenfassend in der Wurzel und schließlichen Ausgestaltung, d. i. im gesammten geschichtlichen Entwickelungsproceß dargestellt:

V. 27: **„Dein erster Vater hat gesündigt und deine Verkündiger haben gegen mich gefrevelt"**; V. 28: **„und ich entweihte heilige Fürsten, gab hin zum Untergange Jakob und Israel zur Lästerung."**

So viel ist auf den ersten Blick klar: die Sünde herrschte von Anbeginn in Israel: die Väter und die interpretes, die Lehrer, die Dolmetscher des göttlichen Willens, also die leiblichen und geistlichen Väter des Volkes (die physischen und moralischen Quellen des Volkes) waren mit Sünde infizirt; und die Sünde wucherte so üppig fort, daß Gott sich genöthigt sah, sowohl die theokratischen Fürsten, die Häupter seines ihm geweihten Volkes, welche als solche heilig, ihm geweiht und mit heiliger Würde (dii estis vos!) ausgerüstet waren, der profanirenden Behandlung durch die Heiden preiszugeben und sie der theokratischen Würde zu entkleiden, als auch das gesammte Volk dem Hohne und der Lästerung der Feinde zu überlassen. Diese geschichtliche Reflexion ist Beweis für das reine Gnadengeschenk. Im Einzelnen ist manches zweifelhaft. Soll pater tuus primus individuell oder collektiv verstanden werden? Ersteres scheint der Ausdruck selbst und der folgende Plural zu empfehlen. Wer ist dann gemeint? Adam, antworten viele (Osorius, Pintus, Mald., Sa, Mar., Hitzig, Umbreit, Kn.), und man kann hiefür auf die emphatische Benennung erster Vater hinweisen. Aber Adam wird doch sonst nirgends Vater Israels genannt. So heißt nur Abraham 51, 2; 63, 17 und ihn verstehen hier Hier., a Lap. (Men., Tir. Adam und Abraham), Del., Hahn — aber wegen welcher Sünden kann er hier aufgeführt werden? Hier. meint: auctor generis tui Abraham peccasse convincitur, quando Domino terram repromissionis semini illius pollicente respondit: in quo sciam quia possidebo eam (Gen. 15, 8) — allein diese Frage kann keine Frage eines sündhaften Zweifels sein, da gerade bei dieser Gelegenheit Abrahams Glaube als Grund seiner Rechtfertigung angeführt wird: credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad justitiam (Gen. 15, 6), ein Glaube, der nach der Beschreibung des hl. Paulus (Röm. 4, 17—22) ein überaus fester, preiswürdiger und von jedem Schwanken weit entfernter war. Andere denken an Abrahams Jugendjahre, in denen er dem chaldäischen Götzendienste seiner Heimath ergeben gewesen sei, wie es Jos. 24, 2 heißt: trans fluvium habitaverunt patres vestri ab initio, Thare pater Abraham et Nachor servieruntque diis alienis (vgl. Serarius in h. l.), so Sanchez, a Lap., Men., Tir. — Andere erklären den Ausdruck von der

allgemein menschlichen Sündhaftigkeit (Hahn), der auch Abraham unterworfen war; allein das befriedigt offenbar nicht; viel weniger noch die von Del. befürwortete Aufstellung: „auch Abrahams Geschichte ist von Sünde befleckt und strahlt nicht im Lichte des Werkverdienstes, sondern der Gnade"; erstere Behauptung ist rein aus der Luft gegriffen und letztere thut hier nichts zur Sache. Es ist und bleibt all diesen Erklärungsversuchen gegenüber wahr, daß Abraham nirgendwo als Beispiel der Sünde hingestellt wird, am wenigsten von Isaias, der ihn den „Freund Gottes" nennt (41, 8); er erscheint überall im alten und neuen Testament als Tugendheld. Auf Abraham kann also unsere Stelle nicht bezogen werden. Auch nicht, wie For. will, auf Thare, weil er nie als Vater des Volkes Israel bezeichnet wird, somit kein Israelite hier an ihn denken konnte; auch nicht auf Jakob, wie Ewald will, weil auch er nicht als Sünder in besonderer Weise gebrandmarkt wird. Es gibt keinen anderen Ausweg, als mit dem griech. Texte den Ausdruck collektiv zu nehmen (so Malv., auch bei Mald., Ges., Schegg, Loch), ihn aber dann nach Analogie von Ez. 16, 2; 20, 7. 8 von der ersten Generation derer, die aus Aegypten geführt wurden, zu verstehen. Die interpretes beziehen viele Erklärer auf Moses und Aaron; so Hier.: ad aquam contradictionis (Ex. 17), Pintus, Sasbout, Sanchez, Mald., Sa, Malv., a Lap., Men., Tir., For., Calm.; allein dem steht der starke Ausdruck פשע abtrünnig, treulos werden (vgl. Js. 1, 2; 46, 8) entgegen. Besser erklären Cyrill., Theod. von denen, die Amtshalber Wächter des Gesetzes sein sollten, den Priestern und Fürsten, deren Sünden ja oft genug von den Propheten gerügt werden. An die gottgesandten Propheten (Hahn, Del.) zu denken, verbietet gleichfalls der zu starke Ausdruck; wohl sind aber die „Propheten aus eigenem Herzen", denen die Masse oft nachlief, miteinbegriffen. Wenn die Väter und Leiter des Volkes so beschaffen waren, so ist der Schluß auf die Masse selbst nahe gelegt. Das Uebel trieb zum äußersten. Das gottgeweihte Israel wurde von Gott selbst der Profanation durch die Heiden überantwortet. Die Sünde erscheint auch hier als Grund des Exils, vgl. 42, 24.

Auf dieser Unterlage erhebt sich nun um so wirkungsvoller die Größe der von Gott zu spendenden Gnade. Israel muß seine tiefe Schuld eingestehen; ergeht nun das glänzende Wort der Verheißung an dasselbe, so kann diese nur ein Ausfluß der reinsten Güte des Herrn sein. Daher wird fortgefahren: 44, 1: **„Und jetzt höre, Jakob mein Knecht und Israel, den ich erwählt!"** V. 2: **„So spricht der Herr, dein Schöpfer und Bildner, dein Hort vom Mutterschoße an: fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob, Bevorzugter, den ich erkoren!"**

Bezeichnend ist nach dem so intensiv geweckten Schuldbewußtsein das „und jetzt", d. h. trotz dieser Sündhaftigkeit, die Israel über und über bedeckt, in seiner Wurzel gründet und seine Spitze vergiftet, bewahrt ihm der Herr die Treue, tröstet es — so wird der Begriff Gnade, unverdiente Liebe thatsächlich erläutert. Die Gottestitel besagen im Einklang mit der Grundtendenz dieser Betrachtung, daß der Herr die causa primaria der Rettung sei; vgl. 42, 13.

Der Name Jeschurun für Israel findet sich noch Deut. 32, 15; 33, 5. 26. Hier. schreibt darüber: alio nomine Israelem vocat; Isurun (ישרון)

enim verbum hebraicum ceteri εὐθύτατον sive εὐθῆ i. e. rectissimum et rectum interpretati sunt; soli LXX dilectissimum. Deut. 32, 15 übersetzt auch Hier. dilectus. Die Meisten erklären es als Deminutivform (um eine charitative Bedeutung auszudrücken) von ישר, also das fromme Völkchen, das Frommchen (Gef., Hitz., Ew., Umbr., Kn.), das traute Volk (Diestel). Andere, wie Del., Hengstenberg, Hahn, stellen eine solche Deminutivform in Abrede und erklären entweder „Biedermann, Biedersinnige" (Del.), oder als passive Bildung von ישר = אשר (glücklich sein) = der Beglückte, Heilbegabte (Hengstenberg, Hahn). Letztere Erklärung ist etymologisch willkürlich. Wir geben der ersteren den Vorzug, die auch die alten Uebersetzungen auf ihrer Seite hat. — Ab utero wird von LXX, Del., Hahn u. a. auf formans te bezogen; wie V. 24; 49, 5; andere (Gef., Hitzig, Kn.) verbinden wie die Vulg. und der Chaldäer. Der Mutterschoß ist der Anfang der Bildung des Volkes; diese aber hatte statt in der außergewöhnlichen Empfängniß der Sara (ähnl. Sanchez, Osorius); es bloß von dem Auszuge aus Aegypten, als der eigentlichen Geburt des Volkes zu verstehen, ist willkürlich. Isaias liebt es auf Abraham und Sara als die Stammeltern des auserwählten Volkes zurückzugehen; vgl. 41, 8; 51, 2; 63, 16.

Israel soll nicht zagen, denn zur wirksamen Hebung der oben geschilderten Sündhaftigkeit, wird der Herr seinen Geist über das Volk ausgießen. V. 3: **„Denn ausgießen werde ich Wasser auf Durstige und Bäche auf das Trockene; ausgießen meinen Geist auf deinen Samen und meinen Segen auf deinen Stamm,"** V. 4: **„und sprossen werden sie inmitten des Grünes wie Weiden an fließendem Wasser."** Die älteren Erklärer, schon Hier., Euseb., Cyrillus, dann For., Mald. u. a. verstehen 3a als Bild oder Vergleich für die himmlischen Gaben, für den Geist Gottes; allein, da im zweiten Gliede der himmlischen Gaben reichlich Erwähnung geschieht (Geist — Segen), versteht man den ersten Theil wohl besser von dem Natursegen[1]; wie im alten Bunde Fruchtbarkeit des Landes ein Beweis der Liebe Gottes und eine Belohnung der Tugendübung war, so muß in der Idee des Propheten mit der dem Volke neu zugewandten Gotteshuld auch der Natursegen sich steigern; zudem soll ja die Natur auch ihrerseits am messianischen Segen theilnehmen; wie die Sünde zeitliche Strafen bringt, so wird der Umfang der Verzeihung auch die zeitlichen Trübsale heben — lauter Gründe, warum die Erklärung vom Natursegen hier festzuhalten ist, um so mehr, als die erste Befreiung eben eine zeitliche war; erst im zweiten Gliede steigt die Verheißung zum geistigen Gebiet auf. Indem der Herr seinen Geist über Israels Kinder auszugießen verheißt, verspricht er, daß er seine Gesinnungen und Willensentschlüsse in ihnen hervorrufen und sie in ihrem geistigen Leben und Streben zur Aehnlichkeit mit sich selbst (seinem Geiste) umgestalten werde. Diese Mittheilung seines Geistes birgt in sich die Idee der geistigen Wiedergeburt ex Spiritu Sancto, in der der Mensch des Geistes Gottes theilhaftig wird. Der reichlichen Geistesausgießung folgt der Segen: Gottes Auge weilt mit Liebe auf den Begnadigten, ihnen stets neue Huld, neues Wohlwollen, neue

---

[1] Treffend Sanchez: status durus in exilio agro comparatur sterili atque arenti, felicitas quae succedet agro omnium rerum copia et amoenitate vestito.

Segnungen und Gnadenspenden mittheilend. Folge davon ist V. 4 das segensreiche Gedeihen des Volkes; daß letzteres in geistiger Hinsicht gemeint ist, bekundet schon die effusio spiritus Dei, die nach dem oben beschriebenen Sündenzustande (V. 25—28) nur die innere Umwandlung und sittliche Neuschaffung nach Gottes Bild und Willen besagen kann. Die Weiden sind ein passendes Bild (vgl. Ps. 1, 3. Jer. 17, 8) des raschen Wachsthums und der gedeihlichen üppigen Entwickelung. Ausgerüstet mit Gottes Geiste wird das neue Volk des Herrn reichliche Früchte des Heiles bringen, im Gegensatz zu den Sünden der Vorzeit. Die Idee der Heiligkeit des neutestamentlichen Gottesvolkes wird angebahnt.

Lebt so Gottes Geist im Volke, dann zieht es zum wirksamen Anschlusse an sich und zur Kenntniß Gottes die Heidenvölker an, seinen Beruf erfüllend, Gott zur Ehre und zum Lobpreis, den Nationen zum Segen zu sein. Das schildert V. 5: **„Der wird sprechen: des Herrn bin ich. Jener den Namen Jakobs rufen, dieser mit seiner Hand schreiben ‚dem Herrn‘ und dem Namen Israels einverleibt werden.“** Israel hat aufgehört, den Heiden zum Hohn zu sein — alle bemühen sich im Gegentheil, in den geistigen Verband mit ihm einzutreten. Die Idee ist, wie 2, 2. 3; 14, 1. Ps. 86. Der zweifach ausgedrückten Zugehörigkeit zu Gott folgt jedesmal der Anschluß an Jakob, an Israel. Beides ist unzertrennlich, seitdem Gott sich als den Gott Abrahams und seines Volkes proklamirt hat. Mit dem Namen Jakobs rufen (im Hebr.) d. h. ihn preisend ausrufen und damit bekunden, welchem Volke man angehören wolle. Damit ist der Gedanke gegeben (vgl. zu 2, 3), daß man jenem Verbande und jenem Volke angehören müsse, in dem Gott seine Offenbarung niederlegte. Schreiben d. i. schriftlich erklären, daß man Gott angehöre —, eine kräftigere Weise, als das bloße Sprechen; man wird demnach mit Eifer sich herandrängen. Andere verstehen nach dem Vorgange des griech. ἐπιγράψει χειρὶ αὐτοῦ „beschreibt seine Hand dem Herrn“, d. h. inscribet manui suae, ätzt Gottes Namen u. dgl. seiner Hand ein; so Mar., Men., a Lap., Kn. Erstere Auffassung ist einfacher und angemessener [1], diese gesucht.

Das letzte Glied hebr. „und ehrend den Namen Israels nennen“, d. h. gloriabitur nomine Israelitae (Mald.). Das ist also der Weg, auf dem Israel seine messianische Bestimmung, Segen zu sein für alle, erreicht. Das Exil wird das Sündenbewußtsein wecken, der Herr sich seines Volkes erbarmen, es heiligen durch seinen Geist . . . . Wenn je, so gehen hier die Linien beider Befreiungen ineinander über. Der Seher gibt nur die Idee.

---

[1] Passend schließt Sanchez eine lange Ausführung über diese Stelle: verum simplicius videor esse dicturus, si omnibus modis explicari dicam studium, quo aliquis se futurum in alterius potestate significat. Primum id profitetur *ore*, dum libere dicit „Domini ego sum“; dein *opere*, dum cultu ipso religioso illum agnoscit et veneratur Deum et se adjungit veris Dei cultoribus. Et hoc indicat illud „ille vocabit in nomine Jacob“. Tertio quando id ipsum manu seu scriptura confirmat, quasi qui suum nomen militiae aut religioni dat; et hoc ad extremum explicatur „hic scribet . .“ supple: me totum dedico ac consecro; et quod externa profitentur specie, id quoque reipsa vere ac studiose praestabunt. Quare perficient, ut nomen Israel otiosum non habeant i. e. „assimilabitur“.

In welchen Zeiträumen und durch welche Zwischenstufen sie sich verwirklichen wird, kommt nicht in Betracht.

An die Verkündigung schließt sich, wie 41, 26; 42, 9 und oben im ersten Theile dieser Betrachtung 43, 8—13, die für die Gerichtsverhandlung wichtige Folgerung V. 6—8.

V. 6: **„So spricht der Herr, Israels König und dessen Erlöser, der Herr der Heerschaaren: ich bin der Erste und ich der Letzte; außer mir ist kein Gott."** Man beachte die feierliche und durch erhabene Titel getragene Einleitung. Der Satz, den die vorangegangene Prophetie erhärtet, und der den Heiden zum Bewußtsein gebracht werden soll, ist wie 41, 4 in der Anrede an die Heiden. Er wird im Folgenden erläutert, besonders nach der Seite der Einzigkeit Gottes hin.

V. 7: **„Wer ist mir ähnlich? Er rufe und zeige es mir an und lege mir das Verfahren vor, seitdem ich das alte Volk gegründet habe; das Kommende und das Zukünftige mögen sie ihnen ankündigen!"** Der Beweis ist zweifach: Gott hat, seitdem er das alte Volk gegründet, sich als lebendigen Gott durch Geschichte und Prophetie bewiesen (das ist der ordo, das Verfahren, das er eingehalten); die Götter vermögen weder diesem etwas ähnliches aus ihrer Vergangenheit an die Seite zu setzen, noch auch von jetzt an für die Zukunft etwas vorauszusagen; beides aber vollbringt der Herr. Hebr.: „wer verkündigt gleich mir, und er zeige es an und lege es mir dar, seit ich gegründet das ewige Volk"; das „ewige Volk", nach einigen Israel (Sanchez, Kn., Hahn), wird passender mit Hier., Sasbout, Pintus, Mald., Mar., For., Men., Tir., Del. u. a. von den Anfängen des Menschengeschlechtes verstanden; so schon der griech. Text: ἀφ' οὗ ἐποίησα ἄνθρωπον; der Herr hat ja auch schon in der Urzeit (Gen. 3. 6 u. s. f.) prophetische Verkündigungen gegeben. Das Volk Israel pflegt Isaias anders zu bezeichnen.

Auf diesen Gott gestützt kann daher das Volk des Herrn sich einer vollen Zuversicht hingeben. Wenn die ganze Heidenwelt wankt und zittert, mögen sie ruhig sein, wissend, daß alles in ihres Gottes Macht beschlossen liegt, gegen dessen Plan Niemand etwas vermag. V. 8: **„Fürchtet nicht und werdet nicht verwirrt! Vorlängst habe ich es dir zu wissen gethan und angekündigt; ihr seid meine Zeugen. Ist denn ein Gott außer mir und ein Bildner, den ich nicht kännte?"**

Der Schluß ist wie oben 43, 10—13; ein Beleg für die Richtigkeit der hier gegebenen Eintheilung. In Israel sind die Prophetien als heiliges Erbgut niedergelegt. So ist Israel der reelle Zeuge Gottes für sich selbst zu eigener Bestärkung und zur Belehrung und Ueberführung der Heiden. Die vertrauensvolle Zuversicht ruht auf der Wahrheit, daß der Herr der einzige Gott sei und daß außer ihm keine Macht bestehe, die er nicht vollständig in seiner Gewalt hätte; so Vulg.; wer könnte etwas bilden, verwirklichen, das nicht völlig seiner Kenntniß und seinem Gutdünken unterstände? Das ist die andere Seite zu dem obigen: operabor et quis avertet illud? Gut Hier.: an forsitan creator est alius, quem ego non noverim? wer soll Gott hinderlich sein, gibt es etwa einen anderen Bildner, den er nicht kännte? Das Hebr. kommt auf den gleichen Sinn hinaus: „es ist kein Fels, ich weiß keinen". Fels ist Bezeichnung Gottes als des sicheren Hortes und der

unentwegten Sicherheit seines Volkes; vgl. Deut. 32, 4. Gott ist der nie wankende Felsengrund für das theokratische Gebäude; einen anderen Grund kann Niemand legen oder suchen, weil es eben keinen gibt. So endet die Betrachtung, daß wie Gott die oberste Ursache der Befreiung, so auch er allein die Quelle und der Grund alles Heiles ist.

c) V. 9—23. Epilog.

An diese Erwägung schließt sich enge, wie oben 40, 18; 41, 24. 29 die praktische Anwendung auf die Nichtigkeit der Götzen. In der Betrachtung selbst ward dieser Hinweis wie im Vorübergehen gegeben 42, 17, ebenso ist er folgerungsweise in dem jeweiligen Schluß der beiden Abtheilungen enthalten; er entfaltet sich nun des Weiteren. Die Ausführung ist ein fernerer Beleg, wie der Seher Gottes Offenbarungen für die Bedürfnisse seiner Zeit nutzbar macht und gegen den grassirenden Götzendienst ankämpft. Er steht eben, obgleich Prophet der Zukunft, doch voll und ganz in seiner Zeit.

Ein allgemeiner Satz V. 9 wird vorausgeschickt, der, wie Malv. bemerkt, in den folgenden Versen des Näheren dargelegt wird. V. 9: **„Die Götzenverfertiger sind alle nichtig und ihre Theuersten nützen ihnen nichts; sie selbst sind Zeugen gegen jene, daß sie nicht sehen und nicht verstehen, auf daß sie zu Schanden werden.“** Israel hat einen festen Felsengrund; eitel, ohne Halt, hebr. Leere oder Oede, ohne Gehalt und Heilshoffnung sind die Götzenbildner; der Prophet hat schon die folgende Ausführung im Sinne, die zeigt, wie sie sich ihre Götter bilden; diese, auf die sie soviel Liebe und Sorge in der Anfertigung, Ausschmückung, Aufstellung und Verehrung verwenden (daher ihre Lieblinge, amantissima eorum, ihre Schoßkinder [Del.] genannt), gewähren ihnen keine Hilfe.

Das folgende Glied kann heißen, entweder: die Götter selbst sind Zeugen wider sich, denn sie haben keine Sinnes- und keine Verstandesthätigkeit, so Mar., Malv. I — oder: die Götzenanbeter selbst müssen zeugen, Zeuge sein, wider die Götter; so fassen es die Vulg., der griech. Text und die meisten Erkl. Das quia non vident . . . mag dann als Gegenstand des Zeugnisses genommen oder nach dem griech. auf die Zeugen selbst, die blind und sinnlos sind, bezogen werden. Erstere Auffassung ist kräftiger, indem sie besagt, daß die Götzenanbeter selbst eingestehen müssen, wie ihre Götter eben leblose Klötze seien; ut confundantur geht in jedem Falle auf die Anbeter. Beschämung und Schande ist die Folge der Götzenanbetung, diese Folge wird sie treffen und muß sie nach dem Laufe der Dinge und nach der objektiven Ordnung (daher die Absicht) treffen, und sie ziehen selbe überdieß selbstbewußt herbei, weil sie gegen die bessere Einsicht, die sie haben könnten, die Götzen verehren. Letzteres stimmt gut zu der Auffassung der Vulg., daß die Götzenanbeter Zeugen sind für die Nutzlosigkeit der Götter, indem sie nun trotzdem an den Götzen festhalten, wollen sie (interpretative oder einschlußweise) ihre eigene Beschämung.

Das wird nun plastisch aus der Entstehungsgeschichte eines solchen Götzen gezeigt. Dazu die einleitende Frage: V. 10: **„Wer hat den Gott gebildet und das unnütze Bild gegossen?“** Hebr. noch bezeichnender: „das Bild ge-

gossen zum Nichtnützen", d. h. zu dem Ende und der Bestimmung, daß es nichts nütze. Letzteres wird gesteigert im folgenden V. 11: **„Alle seine Anhänger werden zu Schanden. Denn die Werkmeister sind aus den Menschen. Sie versammeln sich alle, stehen da und erbeben und werden beschämt zumal."** Participes ejus sind nicht die Genossen des Künstlers (Malv., Ges.), sondern des Götzen, entweder omnes qui manum admoverunt, ut idolum fabricarent (Mald., Men.) oder besser cultores idoli (Mar., Del., Kn., Hahn) vgl. Osee 4, 17. Bezeichnend wird als Grund angegeben (formell in dem enim der Vulgata; gleichbedeutend in dem hebr. „und"), daß diejenigen, denen die Götter Dasein verdanken, Menschen sind, d. h. schwache, hinfällige Wesen (40, 17; 41, 24). Dieses Widersinnige soll recht grell hervortreten; quare per hypotyposim rem prout gerebatur, exponit (For., ähnlich Sanchez, Pintus).

V. 12: **„Der Schmied arbeitet mit der Feile; in Kohlengluth und unter Hämmern bildet er es und arbeitet mit kräftigem Arme, er hungert und ermattet; trinkt er nicht Wasser, so wird er schwach."** Es kostet Mühe, bis so ein unnützer Götze fertig wird; der Künstler muß sich mit Nahrung stärken, sonst verschmachtet er über der Arbeit — so lang dauert es; zugleich ein feiner Spott über den hastigen Eifer (vgl. 41, 7). Das et ist hier am besten als das et des Nachsatzes zu nehmen, wie im Hebr. (vgl. Kaulen, Handb. z. V. S. 250). In der Erklärung des hebr. מעצד weichen ältere und neuere Erkl. ziemlich von einander ab: Beil (Mald., Mar., Hitz.), Axt (Ges.), Malv. gibt zur Auswahl: dolabra, securis, forceps .. Die Bedeutung Axt paßt allerdings zu Jer. 10, 3; allein hier? wenn man die Axt versteht, die der Schmied dem Zimmermann (V. 13) liefere, damit er einen Stamm zum Götzen ab- und zuhaue, so steht davon leider nichts im Texte. Kn. übersetzt: „den Schneidenschmied anlangend, so arbeitet er ..." dagegen bemerkt gut Del.: „diese Schmiedezunft der Schneidenschmiede ist aus Utopien". Sonderbar gezwungen Hahn: „der Meister in Eisen der Axt", was dann heißen soll: der Meister, welcher das mit der Axt aus den Bergen gehauene, also noch rohe Eisen bearbeitet; — das Einfachste ist diesem Wirrwarr gegenüber an der Uebersetzung der Vulg., die so passend ist, festzuhalten. Der griech. Text hat hier das Verbum ὤξυνε. For. und Malv. VI nehmen ein sonst unbelegbares Verbum an: faber ferrum polit; allein wie soll das Poliren an den Anfang kommen? Del. endlich übersetzt: „der Eisenschmied hat einen Schrotmeißel und arbeitet ..." — Das Folgende führt uns in eine andere Götzenfabrik. V. 13: **„Der Holzschnitzer spannt die Schnur, gestaltet es mit dem Hobel, fertigt es nach dem Winkelmaß und rundet es mit dem Zirkel und macht eines Mannes Bild, einen hübschen Menschen, der in einem Hause wohnt."**

Trefflich Schegg: „zuerst mißt der Zimmermann mit der Schnur die Länge und Breite des Götzenbildes ab, das er sich aus einem Baume haut. Dann hobelt er das Stück zu und bildet es nach dem Winkelmaß und Zirkel — ein Götzenbild, in einem Haus aufgestellt zu werden". Das Hebr. „.. spannt die Schnur, zeichnet ihn ab mit dem Röthel (so Mald., Mar., Malv., Del. — andere mit dem Griffel, Stifte, Ges., Kn., Hahn) — führt ihn aus mit Hobeln (Del.; mit den Werkzeugen Kn., an den Abschnitten, Hahn) und mit dem Zirkel zeichnet er ihn" (so allgemein; Hahn: gestaltet

ihn in der Umkreisung). Das Verfahren ist leichtverständlich. Die Länge und Breite wird am Holzblock mit der Schnur abgemessen, sodann mit dem Röthel die Körperumrisse des Götzen auf dem Holze gezeichnet; nach dieser Vorlage hobelt man das Holz zu und mißt alles ab mit dem Zirkel, damit überall das rechte Ebenmaß erzielt werde. Ist alles vollbracht, dann wird der Götze zur Verehrung aufgestellt und bekommt zur Wohnung ein Haus, eine Nische in einem Tempel u. s. f.

Daran reiht sich die Betrachtung, was mit dem Holze vorgeht, bis es zur Bearbeitung kommt, und was mit den verschiedenen Stücken eines und desselben Stammes, dessen Theil zum Götzen gewählt wird. V. 14: „**Er fällt Cedern, nimmt Steineiche und Eiche, die unter den Waldbäumen gestanden. Er hat eine Fichte gepflanzt, die der Regen nährte,**“ V. 15: „**und die den Menschen zur Feuerung dient; er nimmt davon und wärmt sich und heizt ein und bäckt Brod; vom Reste aber macht er einen Gott und betet an, macht ein Bild und fällt vor ihm nieder.**“ V. 16: „**Die Hälfte davon hat er im Feuer verbrannt; und durch diese Hälfte ißt er Fleisch, kocht sich Fleisch, sättigt und wärmt sich und spricht: ha, es wird mir warm; ich spüre das Feuer!**“ V. 17: „**Den Rest aber macht er sich zu einem Gotte und zu einem Götzenbilde; er fällt davor nieder, betet an und fleht, sprechend: errette mich, denn mein Gott bist du.**“ Die eine Hälfte V. 16 ist Brennholz und Holz zum Kochen; daher de medio ejus carnes comedit, entweder am Feuer, beim lodernden Heerde ißt er, oder die am Feuer gekochten und so aus dem Feuer kommenden Stücke Fleisch verzehrt er. Im Hebr. V. 14 nicht quae steterat, sondern delegit sibi inter ligna silvae (Mald., Mar., Malv. IV, Del. u. a.). Gut For.: haec etiam confirmant et hominis industria et naturae beneficio indigere arbores illas, ex quibus sint fabricandi dii. Daraus erhellt nun klar die unentschuldbare Thorheit und Sünde des Götzendienstes. Daher V. 18: „**Sie wissen nicht und verstehen nicht; verklebt sind, damit sie nicht sehen, ihre Augen, und damit sie nicht einsehen in ihrem Herzen.**“ Das ist das Schlußergebniß der schuldbaren Vernachlässigung der in V. 19. 20 geschilderten Verstandesthätigkeit. Dadurch nämlich sind sie zu dem nescierunt u. s. f. gekommen, gerade wie es Röm. 1, 21 heißt: evanuerunt in cogitationibus suis, obscuratum est insipiens cor eorum. Sie haben sich freiwillig der besseren Einsicht verschlossen, daher ne videant; und der geistige Stumpfsinn ist Folge jener Vernachlässigung; daher ne videant, wie oben V. 9. — Das Folgende beschreibt den Weg zu dieser geistigen Verstockung und Versumpfung: V. 19: „**Sie bedenken nicht in ihrem Sinne und erkennen nicht und fühlen nicht, daß sie sagten: seine Hälfte habe ich im Feuer verbrannt und ich habe Brod gebacken über seinen Kohlen, Fleisch gekocht und gegessen und von seinem Ueberreste sollt' ich einen Götzen machen, vor einem Stück Holz niederfallen?**“ V. 20: „**Ein Theil von ihm ist Asche; ein thörichtes Herz betet es an und man rettet seine Seele nicht und denkt nicht: vielleicht ist Lüge in meiner Rechten!**“ Ein Theil des Götzen ist Asche, weil ein Theil desselben Holzstückes, aus dem er geformt wurde, zu Asche verbrannt wurde. Der so handelt, ist unentschuldbar; daher rettet er seine Seele nicht vor dem Verderben, sondern wirft sie in selbes hinein, weil er nicht denkt und bedenkt,

ob denn nicht der von Menschenhand geformte Götze in sich ein Unding, und der Glaube an ihn u. s. f. nur Lüge und plumpe Selbsttäuschung sei; ähnl. Mald.: non considerat, an frustra laboraverit dextera sua, quodque nullum fructum attulerit labor dexterae suae, quo idolum fecit, u. a. Zu künstlich ist es, mit Mar. unter Beziehung auf Job 31, 27 das mendacium in dextera von dem den Göttern zugeworfenen Kußhändchen erklären zu wollen. — Hebr. V. 20 „er jagt der Asche nach" d. i. frustra laborat, For.; oder „wer um Asche sich bestrebt, den hat ein bethörtes Herz irre geführt", d. h. wer um den Götzen sich bemüht, dessen Wesen Holz und Asche ist. Asche ist zugleich, wie sonst Stoppel u. dgl. ein Bild des Zerstiebenden, Nichtigen, Inhaltsleeren.

Uebrigens gilt über diese ganze Stelle, was Hier. schreibt: super irrisione idolorum propheticus sermo contexitur, quae facilis intelligentiae sunt, nec laciniosam, immo superfluam expositionem desiderant. Super quo et Flaccus scribit in satira, deridens simulacra gentium:

> olim truncus eram ficulnus, inutile lignum,
> cum faber incertus scamnum faceretne Priapum
> maluit esse deum: deus inde ego, furum aviumve
> maxima formido . .

Diese so ausführliche Polemik gegen den Götzendienst mit der speziell auf Jakob und Israel gehenden Anwendung (V. 21) zeigt offenbar, daß der Prophet sein eigenes Volk warnen will. Das paßt vortrefflich zu den Zeiten Isaias', aber nicht für das Volk am Ende des Exils; denn die aus dem Exile Heimkehrenden waren von dem Hang nach dem Götzendienste gründlich geheilt, also war das auf die Erlösung harrende Volk, an das die Rede des Propheten und Gottes Auftrag consolamini zunächst ergeht, schon von jeder Hinneigung zum heidnischen Götzendienst weit entfernt; das war eine Frucht des Exils, an dessen Ende eine solche Polemik, wie wir sie hier lesen, überflüssig war, weil gegenstandslos. Sie schließt mit dem Hinweise:

V. 21: **„Daran denke, Jakob und Israel, denn du bist mein Knecht; ich habe dich gebildet, mein Knecht bist du Israel; vergiß meiner nicht!"** Der Sinn ist: Israel soll sich, dessen eingedenk, vor dem Götzendienste hüten, treu und fest an Gott halten, weil er das Volk geschaffen und erwählt hat; „daher soll es keine anderen Götter, sondern allein Jahve verehren" Kn. und ähnlich die anderen Erkl. — Hebr. im letzten Gliede: du bleibst mir unvergessen: non traderis a me oblivioni (Mald., Vat., Malv.). Diese Zusage bildet so die Ueberleitung zu der folgenden rekapitulirenden Verheißung, die sich hier am Schlusse der Erwägung ganz passend einstellt. Israel soll sich seines ewig treuen Bundesgottes recht bewußt werden, dessen liebende Treue sich eben am meisten im Verzeihen offenbart. Daher V. 22: **„Ich tilge wie eine Wolke deine Vergehungen, wie Nebel deine Sünden — kehre zurück zu mir, denn ich erlöse dich."** Wie das Gewölk sich auflöst und verschwindet, wie der Nebel zergeht vor dem klaren Sonnenblick, so gänzlich will der Herr die Sünden tilgen, nicht bloß zudecken! Der Vergleichungspunkt ist klärlich das gänzliche Verschwinden, völlige Wegtilgung. Das Wort Erlösung gibt den Gesammtinhalt der vorhergehenden Be-

trachtung nochmals und zwar als Gottesthat, wie sie Eingangs derselben beschrieben wurde. Die Erwähnung der Sündentilgung weist hin auf 42, 19 u. f. und 43, 22 u. f. —

So vergegenwärtigt sich der Seher kurz den reichen Inhalt von 42, 13 an und beschließt den Ausblick auf die Erlösung mit dem Jubelrufe aus freudig dankbarem Herzen: V. 23: **„Lobet, ihr Himmel, denn der Herr wirkt Barmherzigkeit; jubelt, ihr Enden der Erde, hallet wieder, ihr Berge, von Lob, du Wald und alles Gehölz darin, denn der Herr erlöset Jakob und Israel wird herrlich!"**

Das Preislied markirt, wie 42, 10 den Schluß des Abschnittes. Der Inhalt gibt den Seraphimgesang wieder: plena est omnis terra . . . Die Anrede an die Kreatur ist nicht bloße poetische Einkleidung für den lebhaften Wunsch, der alles in Lobeszungen für den Herrn umwandeln und ein unendliches Lobesrauschen zum Preise Gottes von überallher vernehmen möchte; weil die Kreatur selbst an der Erlösung Theil haben soll, wird sie auch zum Danke für dieselbe aufgefordert. Wie Grund, so auch Gegenstand des Preises ist Gottes erbarmende Gnade, die Erlösung, und (nach dem Hebr. et in Israel gloriam suam declarabit, gloriosum sese exhibebit, Mald., Malv.) Gott, wie er sich an Israel verherrlicht (vgl. 43, 7). Das Lied klingt aus wie 12, 6: exulta et lauda, habitatio Sion, quia magnus in medio tui Sanctus Israel. — Hebr. „jubelt, Tiefen der Erde", im kräftigeren Gegensatze zu den Himmeln. Das kann heißen entweder infimae terrae partes, das Erdinnere mit allen Abgründen und Schluchten (Del.), oder die Unterwelt selbst, der Aufenthaltsort der Todten vgl. 14, 12; so Sanchez, a Lap., Kn., Hahn; im letzteren Falle ist nicht bloß der Gegensatz ein mehr emphatischer, sondern auch der Inhalt ein großartigerer: der Ausblick auf die Erlösung streift bis an die äußerste Grenze, bis an die Auferstehung der Todten; wir haben dann dieselbe Idee, wie oben 24, 23; 26, 19. Daher ziehen wir letzteres vor. Die Erklärung: terra, quae infima es (Mar.) schwächt jedenfalls den Ausdruck ungebührlich ab.

Anmerkung. Wenn man diese und ähnliche in der heiligen Schrift öfter wiederkehrende Vorwürfe gegen die Heiden liest (vgl. Jer. 10, 3. Ps. 95, 5; 113, 3; 134, 15. Weish. 13, 10; 14, 1. Baruch 6), so entsteht von selbst die Frage: haben denn die Heiden wirklich Holz und Stein angebetet; ist eine solche unbegreifliche Thorheit anzunehmen?

Darauf ist zu antworten 1) daß die christlichen Apologeten in ihrer Polemik gegen die Heiden gerade so sprechen: „ihr betet die Bilder, Holz und Stein, als Götter an" (vgl. ep. ad Diognet. cp. 2; Tertull. Apolog. 12; Theoph. ad Autol. II. 2), es muß also diesem Ausspruche Wahrheit zu Grunde liegen.

2) Richtig ist allerdings, daß die Heiden solcher Polemik auch entgegneten: deos per simulacra veneramur (vgl. Arnobius adv. gentes 6, 9). Allein wir sehen aus dem Zeugnisse des Arnobius, das er von seiner früheren heidnischen Anschauung ablegt, wie berechtigt trotzdem jener Vorwurf war. Er sagt: si quando conspexeram lubricatum lapidem, et ex olivi unguine sordidum, tamquam inesset vis praesens, adulabar, affabar, et beneficia poscebam nihil sentiente de trunco, et eos ipsos divos, quos esse mihi persuaseram, afficiebam contumeliis gravibus, cum eos esse credebam ligna, lapides, atque ossa aut in hujusmodi rerum habitare materia (1, 39). Die Götter wohnten also in den Bildern, und es war mit diesen, sobald sie geweiht, in den Tempel gebracht wurden (vgl. Tertull., ep. ad Diogn. l. c.), eine vis divina verbunden. Bezeichnend für diese Anschauung ist auch, wie die Sicilier gegen Verres nach Cicero sich beklagen: sese jam ne deos quidem in suis urbibus, ad quos confugerent, habere,

quod eorum simulacra sanctissima C. Verres ex delubris sustulisset (orat. 4 in Verr.). Eine ähnliche vor dem römischen Senate vorgebrachte Klage erwähnt Livius: templa spoliata, simulacra deûm, deos immo ipsos convulsos ex sedibus suis; quos adorarent, ad quos precentur et supplicent, Ambraciensibus non superesse (lib. 38 cp. 43) — man vgl. dissertatio praevia in Arnob. auct. Dom le Nourry cp. 22 art. 4. Migne, Patr. lat. t. 5 col. 624 et seq.

In ganz gleicher Weise, wie Isaias, schreibt auch M. Minucius Felix: deus enim ligneus, rogi fortasse vel infelicis stipitis portio, suspenditur, caeditur, dolatur, runcinatur, et deus aureus vel argenteus de immundo vasculo ... tunditur malleis et incudibus figuratur, nec sentit suae nativitatis injuriam, nisi forte nondum deus saxum est, vel lignum, vel argentum. Quando igitur hic nascitur? ecce funditur, fabricatur, sculpitur: nondum deus est: ecce plumbatur, construitur, erigitur: nec adhuc deus est: ecce ornatur, consecratur, oratur: tunc postremo deus est, cum homo illum voluit et dedicavit (Octavius cp. 13; Migne, Patr. lat. t. 3 col. 311) — eine Stelle, die zugleich über die Weihe des Götzenbildes und die an dieselbe geknüpfte göttliche Einwohnung Aufschluß gibt. Es wurde also das im Bilde vorhandene und gewissermaßen eins mit dem Bilde gewordene numen divinum angebetet. Damit stimmt vollkommen überein, was Paulus an die Römer (1, 23) schreibt. Man vgl. u. a. Juvenal: o sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis Numina!

Ausführlichere Nachweise und Stellen aus den Apologeten hat in Betreff dieses Punktes Nourry in seiner Dissertatio de Minutii Octavio cap. 21; Migne, Patr. l. t. 3 col. 626, ebenso in der zum Apologet. des Tertullian, Migne t. 1 col. 1128; außerdem v. Haneberg, relig. Alterth. d. Bibel S. 76.

Die erste Befreiung und ihre Folgen.

44, 24 bis Kap. 48 incl.

Wie oben bereits angemerkt ist, kehrt der Prophet nach der mehr allgemein gehaltenen Betrachtung zur spezielleren Schilderung der ersten Befreiung, die er 41, 2 u. f. bereits in kurzen Umrissen skizzirt hatte, zurück. Von 44, 24 an wird die Beschreibung des ersten Befreiers in ganz ähnlichen Ausdrücken aufgenommen; nur wird alles konkreter und bestimmter. Der Siegeslauf des Cyrus und die von ihm zu vollbringende theokratische Aufgabe wird dargelegt; die Situation ist die gleiche, wie bisher, indem der Herr wiederholt an diese Thaten, als von ihm vorhergesagt, sich beruft, um seine Macht und Gottheit allen handgreiflich zu zeigen. Kap. 46 und 47 beschäftigen sich speziell mit Babylons Sturz, indem die Niederlage dieser Stadt als eine Besiegung der Götzen und des heidnischen Wesens gefeiert wird. Kap. 48 zieht aus diesen Ereignissen die für Juda ersprießlichen Folgerungen.

Soviel zur einleitenden und vorbereitenden Orientirung.

Fünfte Rede.

44, 24 bis Kap. 45 incl. Die erste Befreiung.

Die Verkündigung der ersten Befreiung wird eingeleitet mit dem Hinweis auf Gottes Macht in der physischen und intellektuellen Welt, sie ist zugleich das Unterpfand der Wahrheit der Prophezeiungen; der Gedanke von 40, 8. 26; 43, 13 u. ä. wird neu angeregt.

V. 24: **„So spricht der Herr, dein Erlöser und dein Bildner vom Mutterschoße her: ich bin der Herr, der alles vollbringt, der ausspannt die**

Himmel allein und die Erde festigt und Niemand hilft mir;" V. 25: „der die Zeichen der Wahrsager vereitelt und die Lügenpropheten verwirrt, der die Weisen rückwärts drängt und ihre Weisheit zur Thorheit macht;" V. 26: „der das Wort seines Knechtes aufrichtet und den Bescheid seiner Boten verwirklicht, der zu Jerusalem spricht: werde bewohnt, und zu Juda's Städten: werdet erbaut, und der ihre Trümmer wiederherstellt."

Die großartige Schilderung der Macht des Herrn ist ganz geeignet, die folgenden speziellen Verheißungen zu begründen. Der allgemeinen Aussage faciens omnia folgt die spezielle Durchführung in der physischen Welt, dem Himmel und der Erde, sodann in der intellektuellen Welt; hier werden diejenigen namhaft gemacht, die sich einer besonderen göttlichen oder sonstigen menschlichen Weisheit rühmen — deren Weisheit, mag sie entstammen welcher Quelle sie will, der Herr vereitelt. Ist so alles Menschen- und Götzenwerk in Trümmer gesunken, dann richtet der Herr auf diesem Untergrunde seine Verheißung auf: die Verheißung der Wiederherstellung Jerusalems und der Städte Juda's. Die Reihenfolge der Ankündigung selbst verräth es schon, daß die Restitution auf Grund eines Sieges über die Götzen und ihre Wahrsager und die menschliche Weisheit erfolge — ein Gedanke, der dann später in Kap. 46 und 47 weiter entfaltet wird. Babylon und die Chaldäer waren ja durch den Reichthum einer allseitigen Mantik berühmt.

Ex utero vgl. 43, 1. Statt des nullus mecum der Vulg. ist das Qeri des Hebr. „von mir" d. h. ausschließlich von ihm, ohne Mitwirkung eines anderen. Mit Recht ziehen manche das mehr rhetorische Ketib vor quis mecum? d. i. wer half mir? so Malv. IV, Kn., Hahn —. Wie oben, so wird auch hier Gott als lebendig und thatkräftig geschildert in der Schöpfung und Erhaltung der Welt, sowie in deren Regierung und in der Leitung der Menschengeschichte; was die Lügenpropheten und Zauberer vorbringen, entlarvt er als Gaukeleien; die LXX denken an Bauchredner. Gut versteht schon Malv. unsere Stelle als den kurzen Inbegriff dessen, was im Folgenden genauer dargelegt wird. Die Beschämung der Wahrsager u. s. f. besagt auch, daß geschichtliche Ereignisse eintreten werden, die gegen die menschliche Voraussicht und Berechnung sind. Der Herr aber erfüllt das an seinen Knecht, an Israel, ergangene Wort; servus ist hier, wie 42, 19 Israel; so am besten, schon wegen des anderen Gliedes. Man könnte aber auch wegen V. 28 hier bereits an Cyrus denken. Andere denken speziell an Isaias (Mar., För., Men., Tir., Hahn) oder überhaupt an die Propheten (Pintus, Malv.) — ersteres ist an sich schon unwahrscheinlich, da Isaias nie so bezeichnet wird (20, 3 lautet bestimmter), letzteres wäre Tautologie. Die Anrede (im Hebr. habitetur, aedificentur, ähnl. Malv.) gibt recht anschaulich und energisch, wie ein Siegesruf, die unwiderstehliche Verwirklichung. Damit aber das geschehe, muß Babylon stürzen, müssen die sich aufthürmenden Schwierigkeiten niedergeworfen werden. Dieses im Folgenden; es handelt, wie richtig Malv. bemerkt, de modo et instrumento, quod Deus erat adhibiturus ad judicia sua. Und zwar zuerst de modo: V. 27: **„Der ich zur Tiefe spreche: versiege, und deine Ströme trockne ich aus."** Der Ausdruck besagt zunächst wie 11, 15; 37, 25 die Macht zur Ueberwindung aller Hemmnisse: solo jussu profundissimas aquas arefacio i. e. qui facio quaecunque videntur

fieri non posse (Mald.), oder wie Hier. sagt: arefaciam omnem regum potentiam. Aber hier ist unverkennbar eine Beziehung auf Babylon selbst enthalten und auf die Art der Eroberung durch Cyrus; wie Gott einst das Schilfmeer trocken legte (vgl. 43, 16; 51, 10) und so Israel befreite, so nahm Cyrus zur Eroberung von Babylon eine theilweise Trockenlegung des Euphrat vor (Herod. 1, 191), den er in das erweiterte Bassin von Sepharvaim ableitete; und diese Eroberung bahnte den Exulanten den Weg in die Heimath. So mit Recht die meisten Erkl.

Diese Auffassung empfiehlt sich auch durch den engen Zusammenhang mit dem folgenden V. 28: **„Der ich spreche zu Cyrus: mein Hirt bist du und all mein Wohlgefallen wirst du thun. Der ich zu Jerusalem sage: werde erbaut! und zum Tempel: werde gegründet!“** Der erste Befreier wird hier mit seinem Namen eingeführt. Nach Josephus (Ant. 11, 1, 2) hat diese Stelle den Cyrus bewogen, den Exilirten die Heimkehr zu gestatten: ταῦτ᾽ οὖν ἀναγνόντα καὶ θαυμάσαντα τὸ θεῖον ὁρμή τις ἔλαβε καὶ φιλοτιμία ποιῆσαι τὰ γεγραμμένα. Diese Angabe steht im Einklang mit dem im Buche Esdras mitgetheilten Dekret des Cyrus: omnia regna terrae dedit mihi Dominus Deus coeli et *ipse praecepit mihi* ut aedificarem ei domum in Jerusalem (Esdr. 1, 2. 2 Par. 36, 23). Die Fassung ipse praecepit mihi scheint die thatsächliche Nennung des Namens vorauszusetzen. Wir nehmen daher an, daß auch der Name des Cyrus von Isaias vorausgenannt worden sei. Dafür spricht auch ein äußerer Grund: nur wenn der Name Koresch belassen wird, kann V. 28a als siebensilbiger Vers gelesen werden; ein Grund, der um so mehr in's Gewicht fällt, als der ganze zweite Theil des Isaias metrisch gehalten ist und speziell 40—45, 14 ganz leicht als siebensilbige Verse sich darstellen (vgl. Gietmann, de re metrica Hebr. pg. 60. 61). Die Annahme, daß Koresch eine Glosse sei (so Schegg, Loch) ist abzuweisen[1]. Der Name lautet in den altpersischen Keilinschriften Kuru, Khuru; die von Ktesias gegebene Deutung Sonne wird aber von

[1] Die Gründe, mit denen Schegg den Namen als spätere Glosse erweisen will, sind nicht stichhaltig. Er sagt 1) „die Nennung eines (fremden) Namens ist in den Weissagungen ohne alle Analogie“ — daß Namen vorhergesagt werden, ist nicht ohne alle Analogie, vgl. 3 Kön. 13, 2, worauf schon Malv. aufmerksam macht; ebenso die Namen Johannes, Jesus, u. a. — sodann erklärt die Bedeutsamkeit des Ereignisses hier die so spezielle Vorhersagung. 2) „Wir haben zu Kap. 42 gezeigt, daß der Prophet nur von einem Knechte Gottes wisse . .“ Das ist oben schon hinlänglich widerlegt. 3) „Unser V. gehört gar nicht mehr in den Zusammenhang, er enthält nur eine Wiederholung von V. 26 mit einer speziellen historischen Beziehung.“ Darauf ist oben schon aus Malv. die Antwort gegeben. Der Ankündigung V. 26 folgt die spezielle Bezeichnung des von Gott gewählten Vollstreckers, der nun 45, 1 u. f. ganz auf Grundlage von 41, 2 geschildert wird.

Auch die von Loch gewählte Fassung „es ist immerhin, zumal die Nennung von Namen sonst nie (?) in den Weissagungen vorkömmt, auch möglich, daß an dieser wie an der folgenden Stelle (45, 1), nachmals erst von der Synagoge, der berechtigten Auslegerin der heiligen Schriften, der Name als Erklärung (Glosse) dem so inhaltvollen und trostreichen Texte des Propheten beigesetzt worden“, befriedigt nicht; außerdem wäre die Beifügung des Namens zum Text der Prophetie wohl mehr als eine Glosse, da nothwendig der Schein erweckt würde, der Name selbst sei von Gott vorherverkündigt worden; vgl. außerdem die so bestimmte Aussage 45, 3. 4, welche die Nennung des Namens besagt und deßwegen ein triftiges kritisches Moment für Cyrus h. l. abgibt.

den neueren Forschern Westergaard, Lassen, Spiegel als unhaltbar bezeichnet (vgl. Kn.-Diestel). Cyrus soll Hirte des Volkes Gottes sein, d. h. das seiner eigenen Weide entrissene und im fernen Lande wie in der Wüste schmachtende in seine Heimathsgefilde zurückführen (Sanchez). Bereits 40, 11 ist die Heimkehr unter dem Hirtenbilde geschildert und Gott selbst, die causa principalis, als Hirte dargestellt; um so passender wird nun der erste Befreier unter dem gleichen Namen und Bilde eingeführt; er trägt auch hiedurch den Hinweis einerseits auf den Herrn als die oberste Ursache, andererseits auf den zweiten messianischen Befreier, der vorzugsweise der „gute Hirte" ist und dessen Typus Cyrus in der Bewerkstelligung der ersten, auf die messianische vorbereitenden Befreiung ist. Zudem ist das Bild des Hirten sehr gewöhnlich. David erhält den Auftrag tu pasces populum meum Israel (2 Reg. 5, 7; vgl. 7, 7. 1 Par. 11, 2); dasselbe wurde den Richtern gesagt (1 Par. 17, 6) und nach der prophetischen Darstellung haben „die Hirten des Volkes" das Volk zerstreut, geschädigt (vgl. Jer. 10, 11; 12, 10; 23, 1. Ez. 34, 2 u. f. Zach. 11, 5 u. ö.), und wird die Wiederherstellung durch einen guten Hirten, durch Hirten nach Gottes Willen erfolgen (vgl. Jer. 3, 15; 23, 4. Ez. 34, 23; 37, 24. Mich. 5, 5).

Von Gott zum Hirten bestellt wird Cyrus den Willen Gottes erfüllen, d. h. Gottes Plan betreffs seines Volkes ausführen, einen Plan, der durch den Zusatz über Jerusalem und den Tempel konkrete Gestalt gewinnt. Für den Aufbau des letzteren gab Cyrus unmittelbar die Erlaubniß; mittelbar war damit auch die Vergünstigung zu irgend welcher Wiederherstellung der heiligen Stadt gewährt, obgleich der förmliche Aufbau der Stadt als eines befestigten Mittelpunktes des Volkes einer späteren Periode angehört. Jedenfalls gab das Edikt des Cyrus den ersten Anstoß zu der Bewegung, deren Ziel und Vollendung eben diese Wiederherstellung ist. Passend wird daher gleich das Schlußresultat, zu dem der Herr durch Cyrus die Initiative ergreifen läßt, beigefügt: qui dico Jerusalem u. s. f. Hebr. ולאמר „und zu sagen" nämlich spricht, oder befiehlt ihm der Herr (Malv. II und die meisten Erkl.), während andere mit den LXX und der Vulg. Jehovah als Subjekt fassen, so daß durch לאמר das vorhergehende Participium wieder aufgenommen würde.

So ist also V. 27 der modus, die Anbahnung der Befreiung, V. 28 das hiezu auserlesene Werkzeug und der Höhepunkt kurz skizzirt. In echt isaianischer Art folgt nun die weitere Ausführung, welche zunächst auf V. 27, auf die Anbahnung der Befreiung zurückgreift. 45, 1: **„So spricht der Herr zu meinem Gesalbten, Cyrus, dessen Rechte ich erfasse, um Völker vor ihm niederzuwerfen und die Rücken der Könige zu beugen und Thüren vor ihm zu öffnen (und die Thore sollen nicht geschlossen werden):"** V. 2: **„ich werde vor dir hergehen und die Ruhmreichen der Erde demüthigen; eherne Thore werde ich sprengen und eiserne Riegel brechen; geben werde ich dir verborgene Schätze und die Geheimnisse der Verstecke, auf daß du wissest, daß ich der Herr bin, der deinen Namen rief, der Gott Israels."**

Die Schilderung ist so gehalten, daß sie mehrfach an 41, 2. 25 anklingt, und auch so die Identität des dort geschilderten Helden mit Cyrus, dem ersten Befreier, verbürgt. Cyrus ist der einzige Heidenkönig, der den theokratischen Namen Christus, Gesalbter, trägt. Er heißt so, weil sein Beruf und seine

Aufgabe recht wohl theokratischen Charakter hat; er ist berufen und von Gottes wegen eingesetzt zum König, um Gottes Willen an den Heiden und an Israel zu vollbringen (ähnl. Cyrillus, Theod., Procop., Malv.), Israel zu befreien, und mag daher, wie die Befreiung aus Babylon Vorspiel und Typus des Messiaswerkes ist, so auch im Namen selbst (**Maschiach**, Christus) seine typische Bedeutung und seine gottgewollte Stellung zu Israel kundgeben (so Mald., For., Sanchez, a Lap., Men. imago sortitur nomen ejus, cujus est imago).

Die Hand erfassen, halten (41, 13; 42, 6) ist helfen, stärken, wirksam befähigen (vgl. Ps. 72, 24), hier zum siegreichen Niederwerfen von Nationen u. s. f. Statt dorsa regum vertam eig. Könige in die Flucht jagen, so daß sie den Rücken wenden, steht im Hebr. lumbos regum aperiam, d. h. dissolvam (scil. prae metu, Mald., Mar., so daß sie aller Kraft entbehren, Malv.) eig. die Hüften entgürten, also das Gegentheil von „die Hüften gürten“ lumbos accingere, robur et agilitatem dare (For.), sie ohnmächtig und wehrlos machen. Thüren, Thore der Festungen und Städte öffnet der Herr vor ihm, und was er öffnet, soll und kann Niemand schließen — eine energische Versicherung der Unwiderstehlichkeit des Cyrus (vgl. zur Redeweise Is. 22, 22. Job 12, 14. Apoc. 3, 7). Kann man den Angaben der Cyropädie des Xenophon, auf die freilich schon Hier. verweist, Glauben schenken, so eroberte Cyrus die Festungen des assyrischen Landes mit Leichtigkeit, und die zu ihm abgefallenen babylonischen Unterkönige Gobryas und Gadatas gaben ihm ihre Burgen nebst deren Schätzen (Cyrop. 5, 4, 39. 51 u. a., Kn.). Gut Tir.: ante te ibo quasi dux et antisignanus, ut praeivi olim castra Hebraeorum in deserto; im Hebr. folgt et tortuosa recta faciam (Mald., Mar., Malv.) „Unebenes (Hügeliges, Aufgethürmtes) werde ich ebnen“ (vgl. 42, 16), d. h. der Herr wird selbst die Schwierigkeiten entfernen, welche die Natur (und im Folgenden, welche Kunst und List der Menschen) ihm entgegensetzt. Die „ehernen Thore“ und „eisernen Riegel“ gemahnen hauptsächlich an Babylon mit seinen hundert Thoren aus Erz, deren Pfosten und Ueberschwellen gleichfalls aus Erz waren (Herod. 1, 179; vgl. Del.), obgleich selbstverständlich die Allgemeinheit des Gedankens von der Ueberwindung der stärksten Hindernisse nicht ausgeschlossen ist. Die Eroberungszüge werden auch gewinnbringend sein. Hebr. „Schätze der Finsterniß und Kostbarkeiten der Verstecke“, d. h. Schätze, Kleinodien, die im Dunkel unterirdischer Gewölbe und in ganz geheimen Verstecken aufbewahrt werden. Mit Recht denkt man hiebei an Babylons (Jer. 50, 37; 51, 13., Mald.) und des lydischen Sardes' Schätze (vgl. Plin. 33, 3., Malv.[1] — Brerewood berechnet die dort angegebenen Summen des erbeuteten Goldes und Silbers auf 126 224 000 Pfund Sterling — bei Del.). Und diese Erfolge sollen so überraschend und außerordentlich sich gestalten, daß Cyrus eine höhere Fügung und Gunst der Gottheit nicht verkennen könne. Zeugniß hiefür bietet dessen Edikt Esdr. 1, 2. Vocare nomen i. e. ad hoc munus

[1] Jam Cyrus devicta Asia pondo triginta quatuor millia invenerat, praeter vasa aurea aurumque factum et in eo folia ac platanum vitemque. Qua victoria argenti 50 millia talentorum reportavit et craterem Semiramidis, cujus pondus 15 talenta colligebat.

vocare, Mald.; hier wohl besser im eigentlichen Sinne wegen 45, 1 (Sanchez). Das alles aber wirkt der Herr wegen Israel (vgl. 44, 28) und um seiner eigenen Ehre und Verherrlichung willen, die in den Großthaten an Israel beschlossen liegt (vgl. 41, 20; 43, 21). Daher V. 4: **„Wegen meines Knechtes Jakob und Israel meines Erwählten habe ich dich bei deinem Namen gerufen und dich erhöht, und du kanntest mich nicht.“** Sinn: ehe du mich kanntest; bei dem lat. assimilavi te ist mit Hier. an den Namen Maschiach und das Amt des Befreiers zu denken, zwei Beziehungen, durch welche Cyrus ein Vorbild des Messias wurde und somit weit über die heidnischen Herrscher erhöht war; diese Züge der Aehnlichkeit hat der Herr von vornherein ihm aufgeprägt (vgl. bei Estius, Men., Tir., a Lap.). Hebr. cognominavi te, ich benenne dich (Mald., Mar., Malv., For.), d. h. habe deinen Namen vorherverkündigt, nenne dich Hirten u. s. f. Der Zusatz et non cognovisti me besagt in nachdrücklicher Weise, daß die Wahl Gottes für Cyrus ein reiner Gnadenakt war. In dieser Bestimmung des Heiden zu Gunsten Israels offenbart sich Gottes Selbstherrlichkeit und Allgewalt. So V. 5: **„Ich bin der Herr und es ist kein anderer; außer mir ist kein Gott. Ich habe dich ausgerüstet und du kanntest mich nicht,“** V. 6: **„damit erkennen die vom Sonnenaufgange und die vom Niedergange, daß außer mir Keiner ist. Ich bin der Herr und es ist kein anderer,“** V. 7: **„der Licht bildet und Finsterniß schafft, Frieden bringt und Uebles wirkt; ich bin der Herr, der all dieses vollbringt.“** Ein erneuter und kräftiger Hinweis auf Gottes Walten in der Weltgeschichte, das gerade durch die Prophetie über Cyrus und Israels Geschicke so klar aufgezeigt wird. Die Erkenntniß Gottes soll eine allgemeine werden; die Anbahnung derselben gehört mit zu den Zwecken der durch Cyrus zu vollbringenden Thaten. Somit bekundet sich auch hier zugleich mit Israels Befreiung die universale Tendenz der Veranstaltungen Gottes. Dem bunten Gewirre des Heidenthums und dem Dualismus der zoroastrischen Lehre tritt der Herr als der Eine entgegen, der in der natürlichen Ordnung Licht und Finsterniß, den Wechsel der Zeit, Entstehen und Vergehen, Leben und Tod beherrscht und in der moralischen Ordnung Belohnung und Strafe, Segen und Fluch, Glück und Unglück mit gleicher Weisheit und Gerechtigkeit austheilt, der somit in Wahrheit als der ausschließlich eine Herrscher über Natur- und Menschenwelt thront. Es gibt also — das lehrt uns der Absichtssatz V. 6 — Momente in der Weltgeschichte, in denen die Erkenntniß des allwaltenden Gottes sichtbarer und mächtiger, als sonst, sich den Völkern aufdrängt; und eine solche Stunde der Gnade schlug mit dem Auftreten des Cyrus als Befreier Israels. Mit Recht weist Hier. auf das im ganzen Reiche verkündigte Edikt des Cyrus hin (Esdr. 1, 1—4) und fügt noch bei: sive ita intelligendum, quod captivorum laxatio et Dei in populum suum clementia cunctis gentibus Deum fecerit notiorem; ähnl. Cyrill., Eus.

Dieser Heilszweck, der an Israel (V. 4) und der ganzen Erde (V. 6) sichtbar werden soll und mit dem Auftreten des Cyrus so innig verknüpft erscheint, ist in sich großartig genug, um das Herz des Sehers zu dem innigsten Wunsche der baldigen Verwirklichung zu erheben. Während nämlich die Prophetie vor seinem Geiste das wiederhergestellte Israel und die von

dieser That Gottes aus sich über den Erdkreis ergießende Gotteserkenntniß entrollt, entringt sich mit psychologischer Nothwendigkeit seinem Herzen, das eben den geschauten Dingen nicht fern bleibt, sondern lebhaften Interesses in dieselben eintritt, der Wunsch, es möchte jener fruchtbare Keim gelegt, jener Anstoß zu der weltumgestaltenden Bewegung gegeben werden. Und indem der Seher dieses Sehnen seines Herzens in die Gebetsworte glühenden Verlangens faßt, will er, wie eine Lehre, so auch eine inhaltsreiche Gebetsformel seinem Volke geben, die ihm in den Tagen des Harrens zum Leitstern dienen solle. Das ist Stellung und Bedeutung von V. 8: **„Thauet hernieder, ihr Himmel, und die Wolken mögen regnen den Gerechten; es öffne sich die Erde und sprosse hervor den Heiland, und Gerechtigkeit erstehe zumal! — Ich, der Herr, schaffe ihn.“** Das Hebr. hat, womit auch der griech. Text übereinstimmt, nicht die Konkreta, sondern die Abstrakta: Gerechtigkeit, Heil. Der Prophet fleht um die Verwirklichung des göttlichen Planes, nach welchem Gerechtigkeit, Heil, d. i. der von Gott gewollte, segenbringende Zustand, allen zu Theil werden soll. Die Innigkeit der Bitte spricht sich ebenso tief als ergreifend aus in der flehentlichen Hinwendung zum Himmel und zu den Wolken, die wie sie sonst erquickenden Thau und befruchtenden Regen spenden, nun endlich auch den Thau und Segen für die geistige Natur uns möchten zukommen lassen — und in der Bitte an die Erde, neben ihren anderen Früchten diese kostbarste Frucht des Heiles uns zu bringen. Aengstlich flehend sucht das Verlangen bei Himmel und Erde um das ersehnte Gut an und beschwört Himmel und Erde um dasselbe. Die poetische Einkleidung ist auch insofern passend, als das Gut in der That vom Himmel niederträufeln und auf dem Schauplatz der Erde sich einwurzeln und Frucht tragen muß. Möchte also der Himmel es bald spenden und die Erde es bereitwillig aufnehmen und zu reichen Früchten zeitigen!

Obgleich also dem Zusammenhange und dem hebr. Wortlaute nach die Stelle nicht direkt und geradezu die Person des Messias erfleht, so ist sie doch der unmittelbare Ausdruck der Sehnsucht nach dem Werke und dem Heile des Messias und zwar der vollgiltige. Denn obgleich der Wunsch zunächst durch die Schilderung der Bedeutung und ideellen Tragweite des Werkes des Cyrus angeregt wird, so ist es doch auch ebenso klar und unbestreitbar, daß nicht das Werk des Cyrus an sich, sondern der durch dasselbe anzubahnende ideelle Zweck (V. 4. 6), nicht in seinen Anfängen, sondern in seiner großartigen Vollendung Inhalt und Gegenstand der Bitte ausmacht; in seiner Vollendung — weil Thau und Regen des Himmels, Oeffnen und Sprossen der Erde, also das Zusammenwirken der reichlichen Thätigkeit von Himmel und Erde, nicht ein irgendwie beschaffenes Heil, sondern die Fülle des Heiles, die Fülle der Gerechtigkeit besagt. Diese Fülle spendet aber nur der Messias; vgl. 42, 1—12.

Diese Bitte um das Messiasheil, die sich an die Erwähnung der Bedeutung des Cyrus so eng anschließt und auch sein (des Cyrus) Auftreten insofern miterfleht, als die Bitte um die Vollendung naturnothwendig die Anfänge und allmähliche Anbahnung miteinbegreift, — diese Bitte an dieser Stelle ist zugleich, wie oben der Name Maschiach ein Fingerzeig, daß dem Seher das Werk des Cyrus als Typus und Symbol des messianischen

vorschwebt, daß in seiner Anschauung ein ideeller Grund beide eint, daß ihm beide als auf ein Ziel hin gerichtet erscheinen.

Das Erörterte zeigt auch, daß die Vulg. mit der konkreten Fassung von dem Sinne des Originals thatsächlich nicht abweicht. Am besten hat von den Alten der hl. Cyrillus die Gedankenvermittlung dargelegt, welche von Cyrus und seinem Berufe hinüberführt zum messianischen Heile.

Die Auslegung der Stelle betreffend, so erwähnt bereits Hier. eine zweifache, eine nur von Cyrus, die andere nur vom Messias: quidam enim putant haerere superioribus ... alii a superioribus separant et proprium capituli hujus volunt esse principium. Andere verstehen die Stelle im Literalsinne von Cyrus und im mystischen Sinne von Christus (so der hl. Thomas, Lyranus); For. in anderer Fassung haec tamquam de typo de Cyro intelligenda esse, de Christo autem tamquam de veritate, während er zu dem Schlußsatz creavi eum bemerkt: neque dubium quin ad Cyrum referri debeat, ut vel ex hoc loco intelligere possimus, in hoc versu octavo ortum Cyri hac periphrasi et verborum ambage significari. Die meisten lat. Erkl. beziehen den Vers direkt und ausschließlich auf Christum (Mald., Sa, Mar., Sasbout u. s. f.), wobei auch meistens richtig hervorgehoben wird, daß der Seher vom schwachen Abbilde angeregt zum Urbilde sich hinwende oder wie Sanchez sagt: ex ejus libertatis cogitatione ad majoris libertatis desiderium assurgit, oratque Deum etc. Mit vollem Rechte ist der Ruf das Adventsgebet geworden.

Hebr. eigentlich aperiat terra, wobei Hahn ergänzt: lasse zum Vorschein kommen Wasser, Quellen, Ströme als Bild des Segens und Heils; vgl. 41, 18. Allein mit Rücksicht auf Ps. 106, 17 (hebr.) ist die reflexive Fassung „die Erde öffne sich" ganz gut auch sprachlich begründet. Das letzte Glied lautet: et justitiam germinare faciat, scil. terra (Mar., For.); dunkler ist das mittlere Glied, wobei besonders die Pluralform יפרו Schwierigkeiten bietet. Man erklärt: „es erblühe Heil," indem man salus wegen der beschlossenen Heilsfülle als nomen collectivum faßt, wie ähnlich vgl. Ps. 119, 103 (hebr.). Agg. 2, 7. Jer. 48, 36. Prov. 1, 11. 12 und bei Js. 16, 4 (so Ges., Kn. u. a.). Künstlicher ist es, den Plural auf salus und auf justitia zu beziehen und letzteres Nomen sofort doch wieder zum Objekte eines neuen V. zu machen; so Del. und ähnlich bereits bei Malv. crescant, proveniant salus et justitia (quas germinare faciat terra simul). Noch andere erläutern: germinent salutem, scil. coeli, aether, omnia effundant et producant salutem (Mar., Malv., u. ähnl. Hahn „es bringe Heil, es, nämlich das Wasser, die Quellen, die Ströme, welche die Erde aufthun soll, lasse als Frucht hervorgehen, indem es die Erde befruchtet, so daß dieselbe sprossen läßt, Frucht bringt"). Die Auffassung von Mar. scheint die beste, sie entspricht dem vorhergehenden und nachfolgenden Gliede, in dem Gerechtigkeit Objekt ist und der Himmel, die Aetherhöhen, die Erde als die hervorbringenden angefleht werden.

Der Zusatz: „ich, Jehovah, schaffe es" ist mit For., a Lap., Tir. als Antwort Gottes auf den Sehnsuchtsruf des Sehers zu verstehen. Die Gewißheit der göttlichen Zusage und der Glaube an Gottes Macht zur Verwirklichung sollen vorläufig dem erwartungsvollen Harren genügen; Zeit und

Stunde behält sich der Herr vor. Die Antwort Gottes wird im Folgenden fortgesetzt; der positiven Aussage folgt die Wendung: wer könnte denn Gott hindern? wehe dem, der so etwas versuchte! Der Gedankengang ist somit wie 43, 13 operabor et quis avertet illud? und ähnlich wie 40, 6—8. 12 u. f.

V. 9: „**Wehe dem, der seinem Bildner widerspricht! — eine Scherbe von den Scherben der Erde! Spricht etwa der Thon zu seinem Bildner: was thust du? und dein Werk: er ist ohne Hände?**" Die Ohnmacht des Menschen Gott gegenüber wurde oben durch den Vergleich omnis caro foenum 40, 6 u. f. klargestellt; hier prägt sich die Winzigkeit und Bedeutungslosigkeit des Einzelnen und seines Machtvermögens im Ausrufe ab, daß der Mensch seinem Schöpfer gegenüber nur ist, wie eine Scherbe von den Tausend und Millionen Scherben oder Erdgefäßen; wie soll eine solche sich wichtig machen? Vulg. de samiis terrae; gut Mald.: Samia vasa fictilia apud veteres auctores celebrata sunt; posuit interpres nomen proprium pro communi (vgl. Plin. 35, 12. 16 Malv.). Das Widersinnige eines solchen Widerstandes wird noch eindringlicher durch die weitere Entwickelung des Vergleiches gemacht; der Thon stellt seinen Bildner nicht zur Rede, tadelt oder hindert ihn nicht. Die Rede wird durch den Uebergang in die zweite Person belebter; dein Werk, d. h. das von dir, o Mensch, gefertigte Gefäß, d. h. wäre es nicht des Unsinnes und der Vermessenheit Gipfel, sagte ein solches von seinem Verfertiger: er hat keine Hände, d. i. keine Macht, Fertigkeit, Geschicklichkeit? Aehnlich, wollte Jemand glauben, Gott stände keine Macht zu Gebote, das großartige Versprechen einzulösen. Es wird also auch die mattgläubige Zweifelsucht mitverurtheilt.

Eine mehrfache Auffassung läßt der folgende Vers zu: V. 10: „**Wehe dem, der zu seinem Vater spricht: was zeugest du? und zum Weibe: was gebierst du?**" Es kann heißen: ut indignum est queri de parentibus quod genuerint, ita de Deo quod fecerit aut tali loco, tempore (Men.; ähnl. Hier., Sa) oder bestimmter: wie Niemand über seine Eltern sich beklagen darf, daß er so und nicht anders geboren sei, so darf Niemand Gott über seine Pläne zur Rede stellen (Sanchez, a Lap., For.); andere sehen nur den allgemeinen Gedanken ausgedrückt, daß, wie man mit den Eltern nicht streitet, so auch gegen Gott nicht anzukämpfen sei (Osorius, Sasbout, Mar.); oder: der Sohn darf die Eltern nicht zur Rede stellen, daß sie ihn zeugten (Pintus); ebenso wenig darf Jemand sein Dasein verwünschen und damit den Herrn tadeln; so Kn. Andere erklären einfach von der Unmöglichkeit Gott zu widerstehen, indem sie den Vergleich von dem noch nicht Geborenen verstehen, dem es unmöglich sei, eine derartige Frage an die Eltern zu richten (Cyrillus); ähnlich Hahn: „wenn Israel mit Jehovah streitend behaupten wollte, er werde es nicht wieder zu neuem Leben verjüngt aus dem Gerichte hervorgehen lassen können, so wäre das nichts anderes, als wenn ein Kind noch ungezeugt und ungeboren bezweifeln wollte, daß Vater und Mutter es dereinst wirklich zeugend und kreisend zum Leben zu bringen im Stande sein würden"; allein, wie sollte ein noch nicht Geborener eine solche Frage stellen, oder genauer, der Seher dazu kommen, eine solche unnatürliche Situation zu fingiren? Das Kind, das eine solche Frage stellt, muß doch als geboren und erwachsen vorausgesetzt werden. Daher ist die einzig natur-

gemäße Erklärung die, welche For. andeutet: quidnam tibi est quod rursum generas? Der Sohn kann und darf die ehelichen Rechte der Eltern nicht einschränken wollen; ebenso wenig kann und darf der schwache Mensch den Plänen und der Erbarmung des Herrn eine nach menschlichem Gutdünken gezogene Grenze anweisen (ähnl. Sanchez). Mit anderen Worten: er darf sich der Ausgestaltung der göttlichen Pläne in keiner Hinsicht widersetzen. Speziell aber dürfte hier im Anschlusse an V. 6 der Gedanke des Herakleoten Theodor im vollen Rechte sein: „er räth, daß sie gutwilligen Herzens aufnehmen möchten, was immer der Herr zum Heile der Heiden beschließen mag; denn die Söhne dürfen nicht die Erzeugung anderer Kinder durch den Vater hindern . . . .“ Es ist somit die scharfe Verurtheilung jener ausgesprochen, welche in einseitigem Nationalismus befangen die Ausdehnung der erbarmenden und erhebenden Vaterliebe Gottes auf die Heiden hemmen, oder ihm einen eingeschränkten Erlösungsplan aufoktroyiren wollen. Auch diese fallen in Eine Kategorie mit jenen, die sich der Ausführung der Pläne Gottes widersetzen. Gottes Macht soll gleich wie seine freie, an keine Nationalität gebundene Güte anerkannt werden. Es ist somit in V. 10 einschlußweise die Verdammung jener Juden als Gottes Widersacher grundgelegt, die zwar eine Erlösung wollen, aber nur eine nach den jüdisch nationalen Gesichtspunkten, Vorurtheilen und Voreingenommenheiten beschränkte oder eingerichtete. Unbedingt freies Walten muß dem Herrn ungeschmälert bleiben. Wer dem widerstrebt, muß ebenso zu Grunde gehen, wie die in V. 9 charakterisirten Gegner. Ein belehrendes Beispiel dafür ist eben das Judenvolk, dessen immense Majorität wegen des engherzigen Nationalismus das Messiasreich von sich wies. Den Gläubigen geben diese Verse die sichere Zuversicht; gut faßt der hl. Thomas deren Tragweite zusammen: excludit infidelium contradictiones.

Der Sehnsuchtsruf des Propheten (V. 8) und die ihm entsprechende Antwort des Herrn (V. 9. 10) schließt sich, wie bemerkt, an die Verse an (45, 1—7), welche die Anbahnung der Rettung (vgl. 44, 27) und deren Ziel behandeln. Das Folgende bezieht sich näher auf 44, 28 und erläutert gewissermaßen diesen zweiten an die Spitze des Abschnittes gestellten Kernvers in V. 11—13, indem daran, wie oben V. 4—7, die Schilderung des Zieles gereiht wird. Beide Abschnitte haben daher in 44, 27. 28 ihre Wurzel, erläutern diese grundlegenden Verse und fügen das Ziel der Werke Gottes bei.

Die Einkleidung erinnert an 44, 24. Israel soll nur bei allen Vorkommnissen vertrauensvoll alles dem Herrn befehlen; er legt vor den Seinen die Zukunft klar auseinander und läßt die Sorge um sie nicht fahren. So V. 11: **„So spricht der Herr, der Heilige Israels, sein Bildner: das Künftige fraget mich; wegen meiner Söhne und des Werkes meiner Hände lasset es mir befohlen sein!“** Die Titel, die der Herr sich selber gibt und mit denen er sein Volk nennt, enthalten zugleich die vollgiltige Begründung, warum er helfend eingreifen werde, die Seinen also im vollen Vertrauen ihm Alles anheimstellen sollen. Israel soll ruhig in die Zukunft schauen. Die Zeichen der Zeit kann es verstehen, wenn es auf seine Propheten lauscht und bei ihnen sich nach Gottes Absichten erkundigt; es mag unnützer Sorgen sich entheben, denn der Herr läßt seine Söhne (vgl. Js. 1, 2) und das Werk seiner Hände, das Volk, das er sich gebildet, so wunderbar erhöht und ge-

leitet hat, nicht aus den Augen. Es soll und wird das vorgesteckte Ziel erreichen. So lautet der Trost für die Stunde der Bedrängniß; und der so spricht, hat auch die Macht, also alles Recht, Vertrauen und zuversichtliche Hingabe zu fordern. Beweis dafür ist V. 12: **„Ich habe die Erde gebildet und den Menschen auf ihr geschaffen; meine Hände haben die Himmel ausgedehnt und all ihr Heer habe ich entboten.“** Die Erde und ihre Bewohner, die Himmel und alle ihre Sternenheere kann Gott als vollgiltige Zeugen und Beweise seiner Macht aufführen; vgl. 40, 15. 26; 42, 5; 44, 24. Derselbe Gott ruft und leitet auch den Cyrus; daher mag Israel, wenn bei dessen Auftreten eine unheilschwangere Erschütterung über die Völker hereinzubrechen droht, in ruhigem Vertrauen zuwarten. Denn

V. 13: **„Ich habe ihn erweckt zur Gerechtigkeit und alle seine Wege lenke ich; er wird meine Stadt erbauen und meine Gefangenen freigeben, nicht um Geldpreis, nicht um Geschenke — spricht der Herr, der Gott der Heerschaaren.“**

Gut Mald.: Cyrum faciam in hac re ministrum justitiae meae, ut populum in libertatem dimittat. Der zu verwirklichende Plan Gottes heißt „Gerechtigkeit“, jener Zustand, den Gott haben will, der seinen Gnadenabsichten, Verheißungen und der Bestimmung seines Volkes entspricht. So gibt suscitavi eum ad justitiam denselben Gedanken wie 44, 28 und die Benennung „Gesalbter“ 45, 1. Diesem Berufe des Cyrus entspricht die äußere providentielle Leitung, die 45, 1—3 beschrieben hier prägnant zusammengefaßt wird, entspricht dessen Handlungsweise, durch welche er seinem theokratischen Berufe gerecht wird. In der Unentgeltlichkeit der Loslassung liegt ein steigerndes Moment für die Erkennbarkeit des göttlichen Waltens. Die asiatischen Weltreiche waren in der Zerstörung der Nationalitäten thätig; Völker und Stämme dem heimathlichen Boden zu entreißen und ihnen mit ihrem nationalen Leben auch die Möglichkeit des Widerstandes gegen die herrschende Macht zu benehmen, war die ganz gewöhnliche Politik. Eine Thatsache also, die im ausgesprochenen Gegensatz dazu eine nach so vielen Kämpfen bezwungene Nationalität wiederherstellte, mußte schon an und für sich als etwas außerordentliches die Aufmerksamkeit auf sich lenken; sie mußte es um so mehr, wenn sie in so ungewöhnlicher Weise in's Werk gesetzt wurde. Selbst nach dem Grundsatze der heidnischen Anschauung bewährte sich dadurch der Nationalgott Israels als ein lebendiger, mächtig waltender. Das Ereigniß von Juda's Befreiung und Heimkehr war ein den Völkern gegebener Erweis der Macht des einen Gottes, wie es auch Cyrus öffentlich und feierlich bekannte (vgl. 2 Par. 36, 23. Esdr. 1, 2).

An die grundlegende Thatsache, die den ersten Anstoß zur Verwirklichung des Heilsplanes gibt, reiht sich, wie oben, in der prophetischen Anschauung das große herrliche Ziel, zu dem jene Thatsache ideell hinstrebt, für das sie ein erster Schritt, eine erste Stufe, ist. Gut Malv.: Deus ostendit consilium suum, se non alium ad finem ista effecturum esse, quam ut promoveat hoc pacto et instauret regnum suum tempore suo per Christum, qui fundamentum est et finis omnium prophetiarum. Die Völker erkennen und bekennen den in Israel waltenden Gott und schließen sich in demüthiger Verehrung an das Gottesvolk an. Das wiedererbaute

Jerusalem erscheint somit dem Seher in der messianischen Bestimmung als Mittel- und Anziehungspunkt für die Völker (vgl. zu 2, 2 u. f.), die ihre besten Kräfte dem Dienste des Gottes Israels weihen. Und so schließt sich das Folgende gut an. V. 14: **„So spricht der Herr: der Erwerb Aegyptens und Aethiopiens Handelsgewinn und die Sabäer, Männer hohen Wuchses, werden zu dir übergehen und dir gehören; hinter dir werden sie einhergehen, in Fesseln daherschreiten, vor dir sich beugen und dich anflehen: nur in dir ist Gott und nicht ist außer dir Gott."**

Angeredet ist die captivitas, die Gemeinde Israel; labor Aegypti i. e. opes, quas Aegyptii labore pepererunt (Mald.); so gewöhnlich. Man könnte auch verstehen „das sich mühende, abmühende Aegypten", so Hahn, und von älteren Pintus und For. laboribus dediti Aegyptii, und dem entsprechend das „handeltreibende Aethiopien". Allein die gewöhnliche Fassung ist den Worten angemessener, gibt den passenden Gedanken, daß die Schätze der Heidenwelt dem Herrn dienen sollen (vgl. 23, 18; 60, 6. Agg. 2, 8 hebr.), und wird auch nicht (gegen Hahn) durch die folgenden Verba ausgeschlossen, indem die Beziehung auf die Personen sich von selbst ergibt, da eben selbstverständlich nicht die Schätze allein, sondern die Aegypter und Aethiopier mit ihren Schätzen sich an das Volk Gottes anschließen. Saba ist nach Josephus der alte Name für das berühmte Meroë, das von Alters her der Stapelplatz des afrikanisch-arabischen Karawanenhandels war (vgl. Winer s. v. Seba und oben zu 43, 3). Diese drei Länder werden auch sonst genannt zur Bezeichnung des messianischen Weltreiches (vgl. Ps. 67, 32; 71, 10 und oben zu 18, 7; 19, 23). Hier aber treten sie in dieser Eigenschaft um so passender in den Gesichtskreis des Propheten, als Aegypten und Aethiopien von der persischen Monarchie unterworfen wurde, also die von Cyrus angeregte Völkererschütterung thatsächlich an sich erfuhr. — Die Häufung der Ausdrücke besagt die Innigkeit des Anschlusses; vincti manicis . . . die Fesseln symbolisiren das Dienstverhältniß, dem sie sich voll und ganz hingeben; in den an Israel kund gewordenen Wirkungen und Großthaten erkennen sie den Herrn und ersehen aus ihnen, erstens, daß er als Sphäre seiner Bethätigung sich Israel erwählt, zweitens, daß außer Israel eine derartige Gottesoffenbarung nicht stattfindet, oder nach dem Hebr., daß der Gott Israels der einzige sei. Die Summe und der Gipfelpunkt dieser so gewonnenen Kenntniß spricht sich aus in der Formel, die wie der Wahlspruch der mit Israel in heilige Gemeinschaft tretenden Nationen klingt: V. 15: **„Wahrhaft, du bist ein verborgener Gott, Gott Israels, Heiland!"** Verborgener, geheimnißvoller Gott, der auf eine den Menschen ungeahnte Weise die Pläne seiner ihnen verborgenen Weisheit in's Werk setzt. Still, unscheinbar, dem Menschenblick verborgen sind Gottes Wege, aber erscheinen dann um so wunderbarer und weisheitsvoller, wenn man ihr stilles Walten und ihre allmählige Anbahnung von ferne her betrachtet. Der Vers schließt sich von selbst an das in V. 14 bereits begonnene Bekenntniß an und gibt der bei den Nationen erzielten Gotteserkenntniß Ausdruck (vgl. V. 6); ihn als Zwischenruf des Propheten ansehen (Kn.) oder als „Antiphonie der Gemeinde" Israel (Del.), heißt die Tragweite und Stellung desselben verkennen. Der so kräftig geschilderten Unterwürfigkeit der Heiden muß eine ausreichende

Begründung gegeben werden; sie ist in dieser Erkenntniß Gottes, wie sie hier als bewundernder Ausruf sich ausprägt, ausgesprochen; weil in den Völkern diese Ueberzeugung Leben gewonnen, hängen sie mit solch tiefer Verehrung am Volke Gottes. Reißt man den Vers aus diesem Zusammenhange, so wundert man sich billig über die überschwänglichen Ausdrücke in V. 14. Die beiden folgenden Verse 16. 17 zeigen zusammenfassend das durch Gottes Thaten erreichte Resultat: die Vernichtung der Götzen und Götzendiener, das ewige Heil und die Herrlichkeit Israels. Sie sind zugleich eine Erläuterung zu V. 15 und mittelbar für die in V. 14 geschilderte Anhänglichkeit der Völker an das Gottes-Volk eine neue Begründung. V. 16: **„Es werden beschämt und erröthen alle; in Schmach weichen zurück die Schmiede der Irrthümer allzumal."** V. 17: **„Israel ist gerettet im Herrn durch ewiges Heil; ihr werdet nicht beschämt werden, noch erröthen in alle Ewigkeit."**

Das ist das große Gesetz der Weltordnung: Schmach und Vernichtung den Anhängern des Irrthums (hebr. den „Schmieden der Götzenbilder"), Heil im Herrn allein. Ein Unterpfand dafür sind auch die durch Cyrus angebahnten Ereignisse. Kap. 46 und 47 bringt die spezielle Anwendung des in V. 16 gegebenen Grundsatzes auf Babylon, während der zweite und dritte Abschnitt (Kap. 49 u. f.) sich eingehender mit dem Heile Gottes beschäftigt.

Die Beschreibung des Befreiers, seines Siegeslaufes und der von ihm zu lösenden theokratischen Aufgabe wird nun durch den Abschnitt V. 18—26 abgeschlossen, der an den Gedanken der Gerichtsscene (41, 1) anknüpfend und auf die längst vor der Erfüllung ergangene Weissagung hinweisend, ähnlich wie oben bereits mehrmals (41, 23. 26; 42, 9; 43, 9. 10; 44, 7) den thatsächlichen Erweis der göttlichen Macht und Herrlichkeit einschärft. Dabei reiht sich V. 18 eng an das Vorhergehende an. Ewiges Heil ist im Herrn, weil er allein der allmächtige Gott ist. Dieser Gedanke bildet den Uebergang zum eigentlichen Thema des neuen Absatzes.

V. 18: **„Denn dieses spricht der Herr, der die Himmel schuf, er, der Gott, der die Erde bildete und formte, ihr Bildner; — nicht zur Einöde schuf er sie; damit sie bewohnt würde, bildete er sie —: ich bin der Herr und es gibt keinen anderen."** In der Schöpferthätigkeit Gottes ist die Zusage gegeben, daß Gott die Dinge zu der ihrem Wesen entsprechenden Bestimmung führen wolle. Dieser allgemeine Satz wird hier speziell auf das Land, offenbar Palästina, angewandt; es war nicht zur Wüste vom Herrn gebildet, es hatte seine besondere Bedeutung für die gedeihliche Entwickelung des israelitischen Volkes[1] und diese soll ihm wieder zurückgestellt werden — das ist in neuer Weise die Zusage der Rückkehr aus Babylon und des Wiederaufbaues der Theokratie als der Vorbereitung für Israels Weltaufgabe. Sie wird passend als Begründung zu V. 17 gegeben, indem sie eben die Anfänge in sich begreift, aus denen geschichtlich das Heil erwachsen soll. Hat sich Gottes Absicht im Schöpferwillen kundgegeben und ist dieser in sich schon eine Bürgschaft für die Verwirklichung, weil der Herr der einzige, lebendige Gott ist, dessen Wille somit Allmacht ist, so kommt eine fernere, glänzendere Bestätigung noch aus der ausdrücklichen und klaren Zusage, die von Gott

[1] Vgl. hierüber die Ausführung von Dr. Jos. Grimm, Leben Jesu, II. S. 94 u. f.

aus an Israel erging. Diese Zusage enthüllt für uns zugleich deutlich die im Schöpferwillen eingeschlossene Absicht Gottes, die wir freilich aus der Thatsache der Schöpfung allein ohne andere Offenbarung nicht hätten erkennen können.

V. 19: „**Nicht im Verborgenen habe ich geredet, an dunkler Stätte der Erde; nicht sprach ich zum Samen Jakobs: ohne Erfolg suchet mich. Ich bin der Herr, Gerechtigkeit redend, Rechtes verkündigend.**“ Das erste Glied enthält offenbar eine Anspielung auf das im Dunkeln schleichende, oft in Höhlen und schauerlichen Orten getriebene Unwesen heidnischer Mantik, besonders der Nekromantie. Der Herr dagegen kann auf das Offenkundige seiner Weissagungen und auf die Menge der Zeugen hinweisen. Er hat sich stets als den lebendigen Gott erwiesen, der nicht, wie die Heidengötzen, ohne Aussicht auf lohnenden Erfolg, oder ohne dem Anfragenden Bescheid zu geben, sich verehren läßt. Nie hat er eine Forderung an sein Volk gestellt, die diesem nicht zugleich ersprießlich gewesen, nie auch eine Huldigung entgegengenommen, deren Lohn und Vortheil nicht dem Anbetenden zu gute gekommen wäre; wenn er für sich Anbetung und Dienst verlangt, so hat er auch Mittel und Willen, reichlich zu vergelten. Sucht man ihn aufrichtigen Herzens, so sind große Verheißungen daran geknüpft, denn sein Wesen ist Gerechtigkeit und Recht und seine Offenbarung und sein Wille zielt auf deren Verwirklichung. Solch ein Zeugniß, wie es V. 19 ablegt, müssen alle Geretteten ihm ausstellen; er kann mit aller Zuversicht diese Appellation der ganzen Welt entgegenhalten. Daher

V. 20: „**Versammelt euch und kommt und tretet heran insgesammt, die ihr gerettet seid aus den Heiden: thöricht sind, die das Holz ihres Schnitzbildes schleppen und einen Gott anflehen, der nicht hilft.**“ Soviele dem Völkergerichte entronnen sind, das zugleich ein Gericht über die Götzen war, müssen laut dieses Bekenntniß ablegen. Die Götzendiener, weit entfernt Hilfe von den todten Götzen zu erhalten, müssen sich selbst mit diesen, mit dem Fortbringen und Schützen ihrer Bilder, müde schleppen; vgl. 46, 1. Baruch 6, 3. Dieses die negative Seite; die positive folgt in V. 21: „**Verkündiget und kommt und berathet euch zumal: Wer hat das von Anfang an kund gethan, vorlängst es vorhergesagt? nicht ich, der Herr? Und es ist weiterhin kein Gott außer mir; ein gerechter und helfender Gott ist nicht außer mir.**“ Die Thatsache der Prophetie, die längst bekannt war und jetzt sich erfüllt, ist wiederum der siegreiche Gottesbeweis. Die wiederholte Aufforderung verleiht dem Gedanken Ausdruck, daß man sich ernstlich und eingehend die Thatsache der Vorhersagung und ihre Bedeutung und Tragweite vorhalten solle.

Durch diesen Gottesbeweis ist zugleich erhärtet, was V. 17 besagte, daß allein in Gott Heil sei. Daran schließt sich nun von selbst die Aufforderung des Gottes, der seiner innersten Natur nach zugleich Heiland sein will: V. 22: „**Bekehret euch zu mir und ihr werdet gerettet, alle Enden der Erde; denn ich bin Gott und es gibt keinen anderen.**“ Es ist der Gnadenruf, der die Gerichtsscene (41, 1) begleitet und in neuer Weise das Ziel des Völkergerichtes und der bisher geschilderten Veranstaltungen Gottes ausspricht. „Durch Gericht zum Heil“ gilt auch hier. Dem einladenden Rufe, den Herrn als alleinigen Gott anzuerkennen, folgt als weitere Bekräftigung

die energische Versicherung, daß diese Anerkennung dereinst Platz greifen werde. Der Allmächtige setzt zum Pfand dafür ein seinen Eid, das Wort seiner Macht, das nicht wirkungslos gemacht werden kann: V. 23: **„Bei mir selbst habe ich geschworen, ausgeht aus meinem Munde das Gerechtigkeitswort und wird nicht rückgängig:“** V. 24: **„daß sich mir beugen soll jedes Knie und schwören jede Zunge.“** Anstatt das Hebr. zu übersetzen „aus dem Munde der Gerechtigkeit“ kann man erklären: egredietur ex ore meo justitia, verbum (Mar., Malv., For. verbum quod verissima est justitia) und ähnlich schon LXX, so daß das letztere Wort eine Erklärung zum ersteren ist, was in der Vulg. durch justitiae verbum als Ein Begriff gegeben ist. Doch kann der erste Begriff auch, wie schon Mar., Malv. anmerken, adverbial gefaßt werden in justitia, juste. Worin nun diese Gerechtigkeitssatzung, dieses unfehlbar wirksame Wort besteht, besagt quia mihi curvabitur . . die äußere Huldigung der Anbetung, mit der sich das Bekenntniß der Zunge, als das Zeugniß der innersten Herzensgesinnung, verbindet; schwören als Akt der Gottesverehrung vgl. 19, 18; ähnlich 44, 5. Men. merkt an: synecdochice species una cultus divini ponitur pro quovis Dei cultu in genere (ähnl. Sasbout, Sanchez). Und daß diese Huldigung wirklich aus innerer Herzensüberzeugung hervorquillt, besagt die Gesinnung der Huldigenden, die uns das Folgende näher beschreibt.

V. 25: **„Also beim Herrn, wird man sprechen, ist Gerechtigkeit für mich und Macht, zu ihm kommt man und beschämt werden alle, die sich ihm widersetzen.“** V. 26: **„Im Herrn wird gerechtfertigt und verherrlicht werden aller Same Israels.“**

Hebr. „nur in Jehovah, spricht man zu mir (in Beziehung auf mich) ist Heil . . .“ Der Herr ist lebendig anerkannt als Quelle und Born der „Gerechtigkeiten“, die dem Einzelnen nur durch ihn zukommen, als Hort und Inbegriff aller Macht und Stärke, bei dem also ewiges, unverlierbares Heil zu finden ist. Bei wem diese Erkenntniß dämmert, der „kommt zu ihm“, d. h. der schließt sich an den Herrn an. Die Widerstrebenden ereilt Beschämung und Untergang. Der Schlußvers faßt den positiven Gedanken, der zugleich das Ziel der Befreiung und somit der treibende geistige Grund des ganzen Kapitels ist, nochmal kurz und bündig zusammen. Gott, die Quelle des Heiles, ist ebenso allein der wahre und einzige Ruhm Israels. Israel ist nichts ohne seinen Gott; es hat alles, was man nur anstreben oder wünschen mag, in ihm. Das justificabitur besagt dasselbe wie zuvor: in Domino sunt meae justitiae. Hebr. „und wird sich rühmen“ seinen Ruhm in die Gemeinschaft mit dem Herrn setzen. Es ist der gleiche Schluß, wie 46, 13 dabo in Sion salutem et in Israel gloriam meam.

Die erste Befreiung hat zur Voraussetzung den Sturz Babels. Dieser wird nun in den folgenden zwei Kapiteln in sofern Gegenstand der prophetischen Rede, daß er zuerst als eine Besiegung der babylonischen Götter (Kap. 46), sodann als tiefe Demüthigung und verdiente Züchtigung des stolzen Babels geschildert wird.

Sechste Rede.

Kap. 46. Sturz der Götter Babels.

Den Kleinmüthigen und Zagenden, die an der Größe des angekündigten Werkes glorreicher Befreiung irre werden und zweifeln möchten, wurde oben zugerufen: omnis caro foenum. Im Siegesgesang über Babels Götzen ist hiefür eine Illustration enthalten, ebenso für den Satz sculptile ad nil utile 44, 10, den dann Isaias auch hier für seine götzendienerischen Zeitgenossen nutzbar macht. So wird auch am besten das wiederholt vom Seher angedrohte confundentur erläutert. Die Schilderung geht gleich in medias res und hebt drastisch jene Momente hervor, die geeignet sind, auch den Stumpfsinnigen die Götzen in all ihrer Erbärmlichkeit zu zeigen. Um das Treffende der Ausführung zu würdigen, müssen wir uns gegenwärtig halten, daß nach heidnischer Ansicht Sieg und Niederlage eines Volkes eben dem Nationalgotte auf die Rechnung zu schreiben ist — eine Ansicht, die in gewisser Hinsicht die Billigung der heiligen Schrift hat, indem Gott öfter ausspricht, daß er über die Götzen Gericht halten wolle (Ex. 12, 12 vgl. Jer. 46, 25 hebr.; 48, 7; 49, 3; 50, 1. Amos 1, 15. Nah. 1, 14).

46, 1. **„Zerbrochen ist Bel, zertrümmert Nabo, ihre Standbilder sind den Thieren und Lastthieren geworden; eure Lasten schwer an Bürde bis zur Ermüdung."**

Hebr.: „es sinkt zusammen Bel, es fällt (krümmt sich) Nebo; ... eure Getragenen werden aufgeladen, eine Last dem Müden", d. h. die Bildsäulen der Götter werden Lastthieren, Kameelen und Eseln zum Transport aufgeladen, als Siegestrophäen werden sie von den Persern fortgeführt. „Eure Getragenen" die man früher in festlichen Umzügen herumtrug und verehrte (vgl. V. 7; 45, 20. Jer. 10, 5), werden jetzt dem Lastvieh aufgeladen, das unter der verächtlichen Bürde keucht. So werden die „Schutzgötter" schimpflicher Weise in die Gefangenschaft transportirt, und der Metallwerth ihrer Bilder ist Beute des Siegers. Das ist also die Herrlichkeit der Götzen!

Bel (assyrisch-babylonisch Bil) ist in den altbabylonischen Inschriften und auch in den späteren aus Babylonien und Assyrien oft erwähnt. Er führt die Titel „der Erhabene, der Vater des Gottes, der Schöpfer, Leuchte der Götter, Vater der Götter, Herr der Länder, Fürst des Alls" u. dgl. (vgl. Schrader, Keilinschr. u. A. T. S. 80. 81; Studien u. Kritik. 1874. S. 335; Fr. Lenormant, la Magie chez les Chaldéens p. 16. 105).

Nebo, Nabo „der Verkündiger" wird auch als intelligence sublime des Bel in Zauberformeln angerufen (vgl. Lenormant l. c. 16. 127). Er muß als besonderer Schutzgott des spätern chaldäischen Reiches und Königshauses gegolten haben, wie die vielen Zusammensetzungen von Königsnamen (Nabopolassar, Nebukadnezar, Nabonid) beweisen; „Nebukadnezar selber bezeichnet sich in der Borsippa-Inschrift als ‚Verehrer Nebo's', nennt ihn den, der da waltet über die Heere des Himmels und der Erde" (Schrader a. a. O. S. 272)[1].

---

[1] Anders Fürst, der Nebo mit Hilfe des Sanskrit nabha als den „Unsichtbaren,

Jedenfalls sind aus dem babylonischen Pantheon zwei der angesehensten Götter gewählt, deren einer die Macht, der andere die Weisheit und Kunde der Zukunft symbolisirt. In letzterer Hinsicht waren die Chaldäer durch ihr Zauber-, Beschwörungs- und Wahrsagerwesen berühmt. Der Seher schildert demnach Babylons Fall passend, indem er diese beiden Götter als zusammengesunken und der allgemeinen Verspottung anheimgefallen darstellt. Das hebt noch besonders V. 2 hervor.

V. 2: „**Sie sind hingeschwunden und zusammengesunken allzumal; sie vermochten ihren Träger nicht zu retten, und ihr ganzes Wesen wandert in die Gefangenschaft.**" Hebr. „und vermochten nicht zu retten die Last", die Götter vermochten ihre Standbilder nicht dem Loose des schimpflichen Transportes zu entwinden. Anima eorum, d. h. sie selbst; ihr ganzes Sein und Wesen besteht eben nur im Metalle, und dieses wird von den Siegern als Beute fortgeführt. Ein höheres Geistwesen (an das daemonium idolum inhabitans als die anima hier mit Sasbout zu denken, geht nicht an) wohnt ihnen nicht bei und darum wird mit dem Gold und Silber der Bilder ihr ganzes Selbst fortgeschleppt. Gut Hier.: cum captivitas venerit, pro pretio metallorum, de quibus facta sunt, ducuntur captiva. Die Ansicht Hahns, es handle sich hier gar nicht um Babels Götzen, sondern um solche, welche in Israel verehrt wurden, bedarf nach obigen Ausführungen über die Götzen und nach den Erörterungen über den Zusammenhang dieses und des folgenden Kapitels mit der ersten Befreiung keiner weiteren Widerlegung mehr. Freilich ist richtig, daß von V. 3 an bis Ende des Kapitels der Seher nur mit Israel sich beschäftigt; allein das ist kein Zeugniß gegen obige Auffassung. Die Polemik gegen die Götzen muß wegen der götzendienerischen Zeitgenossen energisch geführt werden — schon die Glossa ordinaria bemerkt ganz richtig zu V. 5: in eos praecipue invehitur qui tempore Achaz et Ezechiae idola coluerunt — ähnlich wie 44, 9 u. f. Der Seher ist, auch wenn er über die Ereignisse der Zukunft Aufschlüsse ertheilt, der Aufgabe, für seine Zeit zu wirken, treu. Gerade an dem mächtigen Weltreich Babels wird die Ohnmacht der Götzen recht offenkundig! Wenn ein solcher Koloß zusammenbricht und in seinem Sturz die Götter begräbt, während Israel durch seines Gottes Macht und Gnade Rettung findet, wie wäre diese Scene für den Seher nicht Einladung genug, ein Wort mächtiger Aufrüttelung an sein Volk zu richten? oder mochte er nicht hoffen, daß die Großartigkeit der Situation seiner Ermahnung den überwältigenden Eindruck und einen siegreichen Erfolg sichern mußte?

V. 1 und 2 zeigen, was die Götzen nicht vermögen, wie eitel und thöricht daher aller Dienst und alle Verehrung ist, die an sie verschwendet wird. Im wirkungsvollen Gegensatz hiezu entrollt nun der Prophet, was Israels Gott für sein Volk thut und Willens ist zu thun mit unwiderstehlicher Macht. V. 3: „**Höret mich, Haus Jakob und aller Rest des Hauses Israel, die ihr getragen werdet von meinem Schoße, getragen von meinem Mutterleibe!**" V. 4: „**Bis in's Greisenalter bin ich es und bis zu grauen Haaren**

Nichterscheinenden" erklärt. Die Zabier schildern Nebo als größten der Götter, in Feuer gehüllt und alles wissend; vgl. Fürst, Hebr. Handwörterbuch s. v.

werde ich tragen; ich habe es gethan und ich werde tragen und hegen und retten." Israel wird an seine Geschichte erinnert. Sein Anfang entstammt dem besonderen Wirken des Herrn, sein Fortbestand bis zur Zeit der Rede ist ein ununterbrochener Beweis der göttlichen Huld, Liebe und Macht und die gleiche tragende und stützende Gnade verspricht der Herr für die unabsehbare Zukunft; er, der Ewige und Unwandelbare (ego ipse) will das Volk hegen und pflegen bis an dessen Lebensabend, bis zur Vollendung seiner Lebenszeit.

Die Form der Rede ist theilweise durch den Gegensatz zu V. 1 und 2 bestimmt. Babels Götter müssen von ihren Verehrern getragen werden; aber der Herr trägt sein Volk; und zwar so, daß er ihm Dasein gibt und dieses mit aller Zärtlichkeit einer Mutter schützt und umgibt. Wie im Mutterschoße ist es in seiner Liebe geborgen. Das ganze Volk wird als eine Person gedacht, der also Geburt, Jugend, Mannes- und Greisenalter zukommt (vgl. Sanchez). Mit anderen Worten, bis das Volk seine Aufgabe erfüllt und so an seinem Lebensende angekommen, wird die stets neu gebärende und erhaltende Kraft des Herrn es tragen; zum Beweise dafür beruft er sich auf die Jahrhunderte von Israels Anfang bis hieher: ego feci; so will er fortfahren und das Ziel ist eben salvatio. „Aller Rest des Hauses Israel" ist hier dem Ausdrucke und der Gegenüberstellung zum „Hause Jakob" zufolge von den zehn Stämmen zu verstehen, deren größte Masse bereits im assyrischen Exil dem Heimathlande und dem heimischen Gotte und der theokratischen Bestimmung entfremdet war. Hebr.: qui portamini ex utero . . . vom Mutterschoße an, seit eurer Geburt (Mald., Mar. u. s. f.), also seit dem Bestande des Volkes und seinen ersten Anfängen. Die Fassung der Vulg. betont mehr die Mutterliebe des Herrn. Die Anfänge des Volkes gehen auf Abraham zurück; und auch hier ist Gottes Sorge in der Patriarchenzeit gemeint, nicht erst die Ausführung aus Aegypten (letzteres Hier., Kn. — ersteres For., Sanchez, a Lap.). Die Sorge für die Einzelnen von ihrer Geburt an bis zum Lebensende ist natürlich mit eingeschlossen; aber Bild und Ausdruck geht nicht direkt, wie z. B. Cyrillus erklärt, auf die Einzelnen. Das Bild des Tragens vgl. Ex. 19, 4. Deut. 1, 31; 32, 11. Gut bemerkt Men.: matres paucis mensibus foetum gestant in utero et paucis annis in ulnis infantes suos; ego vero fideles meos usque ad senectam (ähnl. Mald., Sasbout, Sanchez).

Wie absurd, einer solchen Gottessorge ungeachtet, auf todte Götzen zu bauen und zu vertrauen! V. 5: **„Wem vergleicht ihr mich und wem stellt ihr mich gleich; wem setzt ihr mich gegenüber und machet mich ähnlich?"** V. 6: **„ihr, die ihr Gold aus dem Beutel zusammensammelt und Silber auf der Wage darwäget, dingend einen Goldschmied, auf daß er einen Gott mache! Und sie fallen nieder und beten an;"** V. 7: **„sie tragen ihn, auf die Schultern nehmend und an seinen Ort stellend; da steht er nun und bewegt sich nicht von seiner Stelle; aber auch wenn sie zu ihm schreien, hört er nicht und aus der Bedrängniß errettet er sie nicht."**

Die gehäuften Fragen in V. 5 dienen dazu, die Aufmerksamkeit auf den Inhalt besonders hinzulenken; sie sind der Nachdruck und die spezielle Hinweisung auf das punctum saliens, Dinge, die wir in der Rede durch den

Ton der Stimme und die begleitenden Gesten und Mienen ausdrücken, die aber in der geschriebenen Rede theils durch Wiederholung, theils durch die Stellung der Worte angedeutet zu werden pflegen. Das Hebr. hat im letzten Gliede von V. 5: ut similes essemus (puta ego et imago — Malv.), oder: „und sollen wir ähnlich sein" mit Uebergang aus der ersten Person Singular in den Plural (For., Mar., Hahn), wobei die Frage gleichmäßig voranschreitet und auch der Parallelismus besser gewahrt wird. Trotzdem aber bleibt dieser Uebergang in den Plural immer etwas sonderbar und deshalb ist die erstere Erklärung vorzuziehen.

Der wirksamen Sorge Gottes für sein Volk wird das Todte, Ohnmächtige, Nichtige des Götzen in drastischen Zügen gegenübergestellt, und zwar V. 6 in dessen Entstehung. Dazu ist mehrfache menschliche Thätigkeit nothwendig; ohne den guten Willen der Beisteuernden und die Kunst des „Schmelzers" gäbe es keinen Götzen! V. 7 zeigt des Götzen Ohnmacht und Hilflosigkeit auch nach seiner Entstehung und Einweihung, und zwar in doppelter Hinsicht; wie er ohne alle Bewegung, ein todter Klotz ist, so auch ohne alle geistige Wahrnehmung und ohne Bethätigung einer helfenden Macht. Das simulacrum und numen gleichen sich also, sind identisch; das numen ist ebenso todt, wie das simulacrum; vgl. 44, 9—20 nebst der dortigen Anmerkung.

Das sollen sie erwägen und jeglichen Götzenkultus sich schämen! V. 8: **„Gedenket dessen und schämet euch; ihr Abtrünnige, nehmt es zu Herzen!"** Das confundamini der Vulg. scheint nur eine unglückliche Correktur des richtigen, aber unverstandenen fundamini[1] der hier. Uebersetzung zu sein. Richtig Hier. nach dem Hebr.: immo fundamini, ne rursum subitus idololatriae vos turbo subvertat; also: begründet euch, stärket, ermannet euch, werdet fest — die Rede richtet sich an die irgendwie mit dem Götzendienst Liebäugelnden und ermahnt sie, an dem vorgestellten Kanon der Wahrheit sich Entschiedenheit und Festigkeit zu holen. Mar.: roborate vos, i. e. vos viros esse ostendite contra hanc vanitatem; ähnl. Malv., For. Das zweite Glied gilt dann speziell den Abgefallenen. Jenen wird die Befestigung und diesen die Umkehr durch weitere Erwägungen und Beweise der Macht Gottes nahe gelegt V. 9—11. V. 9: **„Gedenket der vergangenen Zeit, daß ich Gott bin und sonst kein Gott ist und Keiner mir gleich,"** V. 10: **„der von Anfang an das Späteste verkündet und vom Beginn, was noch nicht geschehen, der spricht: mein Rathschluß wird bestehen und all mein Wille wird geschehen."**

Hebr. eigentlich mementote priorum rerum a saeculo. Gott hat sich in Israels Geschichte schon oft als lebendigen Gott bewiesen, der Weissagungen gab auf lange Zeit hin, die endlich nach Jahrhunderten sich verwirklichten. Man denke an die dem Abraham gegebenen Zusagen über den Besitz des Landes, die unermeßliche Zahl der Nachkommen, über die Könige, die aus seinen Lenden hervorgehen sollten u. dgl. Er ist ein Gott, dessen Wille

---

[1] Pintus kennt nur fundamini. Sasbout schreibt: Dionysius quoque Carthusianus legit fundamini; similiter et glossa; etiam Hebraei legunt ita, ut pene certum sit alteram lectionem nempe confundamini mendosam esse.

Allmacht ist, dessen Thaten Bestand haben und von Niemanden hintertrieben werden können. Hebr. „und all mein Wohlgefallen vollführe ich". Einen näher liegenden Beweis haben sie im Auftreten des Cyrus, einer Thatsache, die gleichfalls lange, bevor sie eintrat, geweissagt war. Daher V. 11: „**Der vom Osten her den Aar ruft und aus fernem Lande den Mann meines Rathschlusses. Ich habe es gesprochen und führe es herbei; ich habe es entworfen und vollbringe es.**" Ab oriente vgl. 41, 2. 25. Aar, ein Bild des schnellen, rüstigen, beutelustigen und siegreichen Kriegers, der weite Länderstrecken wie im Siegesfluge durcheilen soll; vgl. 41, 2. 3; 45, 1. 2 — ähnliche Benennung für Nabuchodonosor Jer. 49, 22. Ez. 17, 3 — für Cyrus um so passender auch deßhalb, weil nach Xenophons Angabe (Cyrop. 7, 1, 4) sein Feldzeichen ein goldener Adler mit ausgebreiteten Flügeln war (so Sanchez, a Lap., Tir.). Cyrus wird Gottes Rathschluß in's Werk setzen und heißt daher vir voluntatis meae. Der Schlußsatz klingt als eine Bestätigung und wiederholte Versicherung für die, welche diese Weissagung in ihrer Erfüllung nicht sehen werden. Ihnen muß es vor der Hand genügen, daß Gott eine solche Aussicht für die Zukunft durch seinen schon anderweitig beglaubigten Propheten eröffnet; indem das Wort der Weissagung in altgewohnter Weise ergeht und eine so bestimmte Ankündigung im Namen dessen gegeben wird, der sich in Israels Geschichte schon oft als Gott bewährt hat, und gegeben wird durch einen schon bewährten Seher, haben sie die triftigsten Gründe für den Glauben und mögen es wie mit Händen greifen, daß Gottes Sorge um sein Volk die gleiche ist, wie früher. Indem aber der Prophet in V. 11 die Weissagung über Cyrus in Parallele setzt mit V. 10 und sie in unmittelbaren Anschluß bringt an die „von Anfang an und von Alters her" ergangenen, bekundet er wieder so deutlich als möglich, daß die Weissagung über Cyrus eben dasselbe Merkmal des lang vorher Prophezeiten an sich trägt; vgl. 41, 26; 45, 21. Die bei Kn. beliebte Auslegung, die diesen Stein des Anstoßes entfernen soll, „Jehovah verkündigte von Anfang an das Ende, d. h. vom Auftreten des Cyrus an den Erfolg, den seine Waffen gegen die Babylonier haben würden", diese Erklärung scheitert an dem Parallelgliede מִקֶּדֶם . . . und zwar schon an dem Worte קֶדֶם selbst, das immer die Vorzeit und zwar die lang vergangene, die Urzeit, die Uranfänglichkeit, ja selbst Ewigkeit heißt; vgl. Ps. 44, 2 hebr. Mich. 5. 1 hebr.; 7, 20. Deut. 33, 27. Prov. 8, 33 und speziell bei Isaias 19, 11; 23, 7; 37, 26; auch an den Stellen, an denen es meistens als Adverb ehemals u. dgl. übersetzt wird, bedeutet es eine lange Vergangenheit, Ps. 74, 2 (hebr.). Jer. 30, 20. Klagel. 5, 21; wie denn auch Gesenius im Thes. ling. hebr. nur die Erklärung a prisco tempore, antiquitus, olim kennt. Jene Auffassung scheitert sodann an dem Zusatz quae non facta sunt, der die Auslegung, als wären die Dinge bereits in ihrer Entwickelung begriffen, ausschließt.

Die Weissagung hat ihre Bedeutung in der angegebenen Weise schon für Isaias' Zeitgenossen. In voller Kraft mag sie ihre Wirkung äußern, wenn Cyrus wirklich das Edikt der Rückkehr erläßt. Dann wird sie eben der mächtigste Appell und Mahnruf an die Säumigen, Indifferenten, an jene, denen das Leben unter den Heiden anfängt zu behagen. Letztere besonders

hat der Seher im Auge, wenn er seine Darlegung mit dem Warnungsrufe schließt: V. 12: „**Höret mich, ihr Hartherzigen, die ihr fern seid von der Gerechtigkeit!**" V. 13: „**Ich habe nahegebracht meine Gerechtigkeit, sie wird nicht zurückweichen und mein Heil zögert nicht; in Sion gebe ich Heil und in Israel meine Herrlichkeit!**" Es ist die Mahnung, auf die Zeichen der Zeit zu achten. Fern von der „Gerechtigkeit", d. i. von dem durch Gott zu verwirklichenden Zustande, sind sie in eben dem Maße, als sie an heidnischem Wesen und Leben Gefallen finden und gegen die Theokratie und ihre Herstellung sich gleichgiltig verhalten. Und doch ist die Zeit der Verwirklichung des göttlichen Planes da; dieser Plan, Gerechtigkeit, Heil, Herrlichkeit in sich begreifend, ist an Sion geknüpft; daher ist indirekt für die Exulanten die Weisung enthalten, dorthin zurückzukehren, wie es später noch öfter und ausdrücklich eingeschärft wird; vgl. 48, 20; 52, 11; 57, 14. — Das Hebr. „ihr Starkherzigen" besagt das gleiche, wie duro corde; ihr Herz ist für göttliche Einflüsse unzugänglich, läßt sich nicht unterwerfen; qui habetis cor indomitum (For.). Hebr. „und an Israel meine Pracht," wie auch Hier. im Comm. schreibt dedit .. Israeli gloriam suam; Gott verspricht seinem Volke die ganze Herrlichkeit und den Glanz zu geben, den er allein geben kann; Israel soll von der Herrlichkeit Gottes umkleidet werden; vgl. zu 60, 2. 3; 61, 10, an welchen Stellen diese Theilnahme an Gottes Glanz näher bestimmt wird.

Siebente Rede.

Kap. 47. Babels Demüthigung.

An den Sturz der Götter Babylons (46, 1. 2) reiht sich naturgemäß bei der Schilderung der ersten Befreiung in ihren Ursachen und Folgen die Schilderung des tiefen Falles, der Züchtigung und Demüthigung der babylonischen Welthauptstadt, als des Mittelpunktes der Monarchie. Die Vernichtung der Götter ist so zu sagen die innere, der Fall Babylons die äußere Seite der Katastrophe; jene Darstellung gibt die Idee, diese mehr den äußeren, geschichtlichen Ausdruck. So hängen beide Kapitel innerlich zusammen, ergänzen sich gegenseitig und beleuchten die frühere, gedrungene Aussage qui dico profundo: desolare u. s. f. 44, 27. — Babylons Sturz ist eine gerechte Strafe, denn sie hat das Volk des Herrn über Gebühr gedrückt und in stolzer Anmaßung und Vermessenheit auf eigene Kraft gefrevelt und auf ihre Zauberkünste vertraut. Mithin ist der Inhalt des Kap. 47 in den zwei Gedanken enthalten: Babels Fall und die Motivirung des Falles.

Als Gottesgesandter ruft der Seher der stolzen Stadt zu: 47, 1: „**Steig herunter, setze dich in den Staub, Jungfrau Tochter Babylon, setze dich hin zur Erde; kein Thron ist mehr für die Tochter der Chaldäer, denn fernerhin wird man dich nicht mehr nennen: Weichliche und Zarte!**"

Babel ist als stolze und üppige Herrin der Völker gedacht. „Tochter" die bekannte Personifikation der Bewohnerschaft, des Volkes — „Jungfrau" als die bisher unbezwungene, siegreiche Herrscherin (vgl. 23, 12; Pintus, Sanchez). Nicht ohne Nachdruck „Tochter der Chaldäer", indem der Name

an den uralten, mächtigen, durch Wissenschaft und allerlei Zauberkunst berühmten Stamm erinnert. Die stolze Gebieterin wird geheißen vom Throne herabzusteigen — die Herrschaft ist ihr entwunden — und in den Staub sich zu setzen, als verächtliches, der Dienstbarkeit überantwortetes Weib. Denn vorbei ist es mit der üppigen und weichlichen Pracht und mit aller Vornehmheit und allen Huldigungen. Ueber Babylons üppige Sitten vgl. Baruch 6, 43. Herod. 1, 196. 199. Curtius, rerum Alex. V, 1. Rawlinson, five Mon. III p. 21.

Statt des weichlichen Müßigganges steht ihr jetzt beschwerliche Sklavenarbeit bevor, statt der bewundernden Huldigung Entehrung und Schmach der empfindlichsten Art. So im Folg.

V. 2: **„Nimm die Mühle und mahle Mehl; decke auf deine Schande; entblöße die Schulter, mache bloß die Füße, durchwate die Ströme!“** V. 3: **„aufgedeckt wird deine Schmach und gesehen deine Schande. Rache will ich nehmen, und Widerstand leisten wird mir Niemand.“**

Die Arbeit an der Mühle war ebenso beschwerlich als entehrend; gut Malv.: abi in pistrinum, ut mancipium turpissimum et abjectissimum; vgl. Ex. 11, 5. Job 31, 10 hebr. Als solche ist sie auch der schmählichsten Behandlung ausgesetzt, der Willkür aller preisgegeben, Gegenstand ihrer rohesten Lust und muß beim Gefangenentransport halbnackt die Ströme durchwaten u. dgl. Schärfster Gegensatz zu tenera et mollis und entsprechende Züchtigung! Hebr.: „schlag zurück deinen Schleier, hebe auf die Schleppe, entblöße den Schenkel, durchwate Ströme“. Der Schleier, das Abzeichen der freien und ehrbaren Frau, wird ihr genommen; anstatt der langen Schleppkleider hat sie jetzt einen kurzen Sklavenrock. So erklären die Neueren. צמה nur hier und Cant. 4, 1. 3; 6, 7 wird von den Alten verschieden erklärt; vgl. Hier. ad h. l. und Malv. zu Cant. 4, 1, For., Sasbout, a Lap. Doch kennen auch letztere schon die Bedeutung velamen. — V. 3 besagt, daß der Schimpf Babylons ebenso allbekannt werden soll, wie deren Größe angestaunt war. In dieser gründlichen Züchtigung äußert sich die unabwendbare Rache des unwiderstehlichen Gottes. Das Hebr. wird im letzten Gliede verschieden verstanden. Der Uebersetzung der Vulg. liegt wohl, wie For. bemerkt, die Auffassung zu Grunde: non obviam habebo hominem; vindictam autem capere sine occurrente est modis omnibus irae atque animo satisfacere. Andere, wie Ges., Rosenm., erklären: non paciscar cum homine — Kn., Del., Fürst u. a.: ich werde mich keines Menschen annehmen, Niemanden schonen; Hahn: ich will nicht Einen Menschen antreffen, so entvölkert soll Babel werden. Aber die an Babylon geübte Strafe ist im innersten Zusammenhange mit der an Israel erwiesenen Gnade; daher wird der freudige Ausruf eingeschaltet: V. 4: **„Unser Erlöser, Herr der Heerschaaren ist sein Name, Heiliger Israels!“** Der Vers paßt als Erguß des Gefühles über Babels Sturz, wie eine solche Aeußerung bei den von Babel Geknechteten so psychologisch nahe liegt, trefflich in den Zusammenhang. Gut For.: apostrophe est piorum, qui non possunt se continere neque spiritum cohibere quin Deum laudent, cum audiant ultionem de Babyloniis. . . . Dieses Zutreffende des Sinnes wird durch die ganz entbehrliche Einschiebung eines ait oder ähnl. (Mald., Malv., Schegg) vernichtet und die Rede nur matt und abgeschwächt.

Da der Herr sich durch die Demüthigung der stolzen Zwingherrin als Erretter zeigt, so fließt die Rede als richterliche Sentenz Gottes in der V. 1 angeschlagenen Weise fort, indem zuerst die Strafe und dann V. 6 u. f. deren Begründung ausgesprochen wird. V. 5: **„Sitze schweigend und verkriech dich in Finsterniß, Tochter der Chaldäer! denn nicht fernerhin nennt man dich Herrin der Königreiche.“** Statt der früheren Erhöhung, Huldigung und Berühmtheit soll ihr zu Theil werden Erniedrigung in den Staub, tiefste, lautlose Trauer und vollständige Vergessenheit; mit Schande bedeckt soll sie die finstersten Winkel aufsuchen und dort sich verkriechen, ausgestoßen aus der Menschen Andenken. Zu domina regnorum vgl. Ez. 26, 7 den Titel der Könige Babylons rex regum und oben 10, 8; 13, 19. Der Herr aber nimmt der Weltstadt ihre Herrschaft und Bedeutung, weil sie an seinem Volke gefrevelt. V. 6: **„Ergrimmt war ich über mein Volk, hatte entweiht mein Erbe und sie in deine Hand gegeben: — du hast ihnen kein Erbarmen angedeihen lassen, auf den Greis legtest du ein überschweres Joch.“** Der Gedanke ist, wie oben 10, 7. Babylon war allerdings Zuchtruthe in Gottes Hand, und der Herr hat ihm sein Volk, sein „Erbe“ zur Züchtigung übergeben und es so durch Preisgebung an die Heiden „entweiht“, profanirt, seines heiligen Charakters zeitweilig für verlustig erklärt; aber Babel überschritt aus Bosheit und grimmiger Lust die gehörigen Schranken; es folgt ein Beispiel statt vieler: selbst altersschwache hilflose Greise, die von selbst menschliches Mitgefühl zum Erbarmen stimmen, wurden unbarmherzig mit überschwerer Sklaverei und hartem Frohndienst bedrückt. So mit Recht Mald., a Lap., Men., Tir., For. und in Uebereinstimmung mit Klagel. 4, 16; 5, 12. Es ist gesucht und verwischt die Steigerung, unter dem senex das ganze Volk als ein gealtertes, mitleiderweckendes, abgelebtes Volk zu verstehen (so Ges. u. a.) — noch ferner liegt die Ausdeutung auf Israels uralte Geschichte.

Zu diesem Vergehen kommt noch die heidnische Selbstüberhebung und Selbstvergötterung; diese war auch der tiefste Grund, warum die anderen Nationen so schonungslos zertreten wurden. V. 7: **„Und du sprachest: in Ewigkeit werde ich Herrin sein. Du nahmst solches nicht zu Herzen und gedachtest nicht deines Endes.“** Im Hebr. ist die Gedankenverbindung auch äußerlich hergestellt: „auf ewig werde ich Herrin sein, so daß du solches dir nicht zu Herzen nahmest“ . . In stolzer Sicherheit einer unzerstörbaren Macht dachte Babel gar nicht an die Möglichkeit, daß solche Strafgerichte, wie sie der Seher vorhersagt, eintreten könnten, oder daß Tyrannei und Grausamkeit, wie alle anderen Verbrechen, schließlich nach der Naturordnung die strafende Gerechtigkeit wirksam herausfordern. Daher hebr. „und nicht bedachtest du dessen Ende“, d. h. den schließlichen Ausgang.

V. 8: **„Und nun höre dieses, du Weichliche, die du in Zuversicht wohnest, in deinem Herzen sprichst: ich bin und Niemand ist außer mir, ich werde nicht als Wittwe dasitzen und Kinderlosigkeit nicht erfahren“;** V. 9: **„kommen werden dir diese zwei plötzlich an einem Tage; Kinderlosigkeit und Wittwenschaft.“** Die Titel der Anrede begründen neuerdings die Strafgerichte. Die Formel ego sum et non est . . . ist nach den ähnlichen Selbstaussagen Gottes über sich 45, 5. 6. 18. 22; 46, 9, die

seine Einzigkeit und unendliche Gottesherrlichkeit bezeugen, auf Seite Babels Ausdruck der heidnischen Selbstvergötterung. Schwierig ist die Erklärung der Form אַפְסִי, die nur noch Soph. 2, 15 sich findet. Ges. nimmt das Wort in der Bedeutung von nur, „ich und nur ich noch"; andere als Präposition „ich und außer mir weiter", wobei der Hauptbegriff „Niemand" ergänzt werden müßte. Hahn faßt י als Bezeichnung des Fem. „ich und Niemand weiter", andere verstehen es als י paragogicum bei gleicher Uebersetzung (vgl. Ges. ad h. l.), was mit den sinngleichen Stellen 45, 5. 6 noch am besten stimmt; LXX haben καὶ οὐκ ἔστιν ἑτέρα. Nach Klagel. 1, 1 heißt Wittwe sein, einsam, verlassen dasitzen; da hier die Kinderlosigkeit offenbar von dem Verluste des eigenen Volkes gesagt ist, so mag die viduitas am besten von der Vereinsamung genommen werden, in der das bisher so besuchte Babel von anderen Völkern gelassen wird. Der Handelsverkehr ist auch 23, 17 als fornicatio bezeichnet (vgl. Nah. 3, 4); Babylon buhlte mit andern Nationen; bei ihrem Sturze ziehen sich alle schleunigst zurück (vgl. 13, 14). Meistens aber versteht man die ihres Königs beraubte Stadt (so Cyrill., Theod., Hier., Sanchez u. a.); aber der König erscheint in keiner Redeweise als Ehegemahl seiner kgl. Hauptstadt; eher könnte man analog nach 50, 1 an die von ihren Göttern verlassene Stadt denken. Der Niedergang der Macht in dieser doppelten Beziehung soll plötzlich und unerwartet eintreten. Und dieser Zusammenbruch muß erfolgen auch deßwegen, weil Babylon auf die magischen Künste und Zaubereien als auf die Grundlage einer wahren Weisheit vertraute und sich dieser Wissenschaften rühmte. Daher fährt V. 9 fort: **„Das insgesammt bricht über dich herein wegen der Menge deiner Zaubereien, wegen der hartnäckigen Verstocktheit deiner Beschwörer."** Hebr. „im vollen Maße" secundum perfectionem suam i. e. plene (Mar., Malv., For.) „kommt es über dich bei (trotz, ungeachtet) der Menge deiner Zaubereien, trotz der gewaltigen Stärke deiner Bannsprüche" (Malv.). Ueber beides gibt reichhaltigen Aufschluß das oben citirte Buch von Lenormant. Babylon vertraute auf die Macht der Zaubereien (vgl. Diodor II 29) und dünkte sich außerhalb des Bereiches menschlicher Wechselfälle; aber gerade deßwegen soll die Züchtigung um so unerwarteter und unabwendbarer hereinbrechen. So im folg. V. 10: **„Du hattest Vertrauen bei deiner Bosheit und sprachst: Niemand sieht mich. Deine Weisheit und dein Wissen haben dich getäuscht und du sprachst in deinem Herzen: ich bin und Niemand ist außer mir."** V. 11: **„Kommen wird Unglück über dich und du kennst sein Herannahen nicht; hereinbrechen wird Unheil über dich, das du nicht sühnen kannst; überfallen wird dich plötzlich Verderben, das du nicht ahnest."**

Warum Babylon bei aller Bosheit, d. i. bei aller Grausamkeit und aller frevlen Ueberhebung (V. 6. 7) sich sicher wähnte, erklärt der Zusatz: non est, qui videat, d. i. keine strafende Gerechtigkeit sehe auf ihr Treiben herab. Gut Men.: fidenter mala perpetrasti Deum et ejus vindictam non timens; ebenso Tir., For., der trefflich anmerkt: hunc sensum probat, quod sequitur: et dixisti. . . Andere fassen: du hast vertraut auf deine Bosheit (Tyrannei, Kn., Del. — falsche Weisheit); allein es ist nicht recht abzusehen, wie Grausamkeit den Grund des Vertrauens abgeben soll, noch weniger ist die malitia einfachhin mit der Wissenschaft und Weisheit Babels

identisch; die malitia ist V. 6. 7 gezeichnet. Der Zusatz et dixisti ... empfiehlt erstere Erklärung. Die Weisheit und Magie hat sodann Babel zum Stolze der Selbstvergötterung (vgl. V. 8) erhoben. Die Strafe ist dem Prunke mit Zauberei und Wahrsagung angemessen; in dreifacher Wendung wird eingeschärft, daß ein Unheil kommt, welches kein Zauber hebt, keine Sühne löst und kein Wahrsager ahnt, an dem also die Kunst gründlich und allseitig zu Schanden wird. V. 11 ortum i. e. originem, nescies qua ex causa proficiscatur (Mald., Malv.); andere: sein Entstehen, den Tag seines Kommens (Men., Mar.), das plötzliche und unvermuthete Hereinbrechen (Sanchez, Pintus), seinen Aufgang; wobei man dann eine Anspielung auf die Astrologie findet (die genannten, For.). Das Hebr. שחרה kann nach dem sonstigen Gebrauch innerhalb des Hebr. nur heißen auroram ejus: also „dessen Morgenröthe du nicht kennst!“; die älteren Erkl. fassen es wie die Vulg.; die neueren entweder: dessen Aufhören (als die Morgenröthe nach der Leidensnacht, als den Anbruch eines neuen Glückstages) du nicht erfahren wirst; ähnlich 8, 20, oder gehen zur Worterklärung auf das Arabische zurück: welches du nicht wegzuzaubern weißt (so die meisten). Ganz vereinzelt Hahn: das du nicht zu entschwärzen wissen wirst (von שׁחר); besser und eher etwa: das nicht zu erspähen (26, 9 שחר) ist (vgl. Del.).

Diese Ohnmacht der Magie wird noch besonders betont, indem die Rede durch Ironie und Sarkasmus eindringlicher wird (For.). V. 12: „Stelle dich auf mit deinen Beschwörern und mit der Menge deiner Zaubereien, mit denen du dich abmühtest von Jugend auf, ob es dir etwa Nutzen bringt, oder du dich kräftigen kannst!“ Ab adolescentia ist zutreffend gesagt, da das alte chaldäische Reich bereits die ausgebreitetste Schwarzkunst übte, wie die meist in akkadischer Sprache vorhandenen Beschwörungsformeln zeigen. Babel soll beharren in seinen Zaubereien (Kn.); besser nach V. 13 es soll auftreten, vortreten, Stand halten mit ..., d. h. dem einbrechenden Unglück kühn entgegentreten und zusehen, ob sie etwas nützen. Das Hebr. bietet im letzten Gliede: „vielleicht wirst du schrecken“ ironisch gesagt, dem nahenden Verderben Schrecken einflößen, daß es sich nicht an dich wagt. Dieser Spott paßt gut zum Folgenden.

V. 13: „Du bist ermattet bei der Menge deiner Berathungen; es mögen doch auftreten und dich retten die Himmelsdeuter, welche die Sterne beschauen und die Monde berechnen, um aus ihnen deine Zukunft zu verkünden.“ Trotz der Menge von Rathschlägen und Auskunftsmitteln, die dir durch Zauberkunst u. dgl. zu Gebote standen, bist du erschöpft, krank, hinfällig geworden; — diese Fassung entspricht den Worten (vgl. V. 10, und für diesen Gebrauch von ב V. 9; 5, 25) und gibt einen besseren Sinn, als die gewöhnliche: Babel habe sich abgemüht mit Berathung von Maßregeln; dieses paßt nicht einmal in den Zusammenhang, der das Unerwartete der Katastrophe hervorhebt und also den Gedanken, Babel habe noch viel mit Berathungen über die zu treffenden Maßnahmen sich abgemüdet, ausschließt. Die Ironie besteht darin, daß Babel so reich sich versehen glaubte mit Auskunftsmitteln gegen alle Vorkommnisse und jetzt plötzlich vor dem nicht geahnten Verderben steht, also die Trüglichkeit der Divination handgreiflich erfährt. Sarkastisch schließt sich jetzt die Aufforderung an, die Himmelsdeuter (Himmels-

kundigen), welche trotz aller Astrologie und Nativitätsstellerei das Unglück nicht vorhergesehen, sollten wenigstens das gegenwärtige zu heilen versuchen. Stent; auch emphatisch: Stand halten, stehen bleiben, Widerstand leisten; ostendant se (Mald.). Die Conjektur im Hebr. חברי statt ה׳ zu lesen, welche Kn. vorschlägt, findet sich schon bei For., Malv. Sonst erklärt man: die Zertheiler des Himmels, d. i. die den Himmel zum Behufe der Beobachtungen sich theilen, in Felder zerlegen (Del.) — was aber matt und nichtssagend ist; — annehmbarer ist, was Bernstein vorschlägt, den Uebergang der Bedeutung abschneiden (arab.) in „entscheiden, bestimmen" anzunehmen und nach dem chald. גזרין Dan. 2, 27; 4, 4; 5, 7. 11 die „Himmelsbestimmer — Wahrsager" zu erklären; vgl. Kn. — Hahn schlägt vor הֵבְרֵי als Hiphil von ברר in der Bedeutung erforschen (vgl. Eccl. 3, 18; 9, 1) zu lesen. Das Hebr. im letzten Gliede: „die zu wissen geben für jeden Neumond (etwas) von dem, was über dich kommen wird"; den Relativsatz ex iis quae veniunt super te beziehen For., Malv. IV und Hahn auf das entfernt stehende salvent te, wozu allerdings die Redeweise V. 9. 11 stimmt. Die Astronomen (Astrologen) verkündigten jeden Neumond wohl auch die Wetterregeln, die glücklichen und unglücklichen Tage, die aus den Constellationen sich ergebenden Wahrsagungen u. dgl. Aber all diese buntscheckige Weisheit wird gründlich zu Schanden. V. 14: **„Siehe, sie sind geworden wie Stoppeln, Feuer verzehrt sie; sie retten ihr Leben nicht aus Feuers Gewalt; das sind nicht Kohlen, an denen man sich wärmt, noch ein Heerdfeuer, an dem man sitzt."** Das unentrinnbare Verderben ist in all seiner Plötzlichkeit und Größe durch den Vergleich dargelegt; wie leicht räumt das Feuer mit Stoppeln auf? Und dieses Feuer ist eigens zur Vernichtung gesandt; es ist nicht die wohlthätige Kraft, die dem Menschen nützt, es ist das Zornfeuer göttlicher Strafe. So das zweite Glied (Pintus, Osorius, Tir.). Weniger passend andere: aus diesem Brande bleiben nicht einmal Kohlen übrig, d. h. die Astrologen und ihre Werke gehen als völlig nutzlos und unbrauchbar unter (Mald., Mar., Malv., a Lap.), und ihr Untergang ist eine gänzliche Vernichtung, so daß keine Spur vom Brande, nicht einmal Kohlen oder Asche übrig bleibe (For., Sasbout, Sanchez, Men., Ges., Hahn). Die erstere Auffassung ist weder überflüssig noch unpassend, wie Hahn einwirft; im Gegentheil ist sie ganz geeignet, das göttliche Zornfeuer in seinen unwiderstehlichen Wirkungen nachdrücklich hervorzuheben; der Zusatz ist die energische Versicherung, daß das Feuer göttlicher Heimsuchung seines Amtes einschneidend walten werde. So ist die Weisheit Babylons vernichtet. Ebenso wenig vermag der ausgebreitete Handel und die ihm entstammende Menge fremder Kaufleute Hilfe zu bringen. V. 15: **„So trifft es sich dir mit dem, womit du dich abgemüht hattest —; deine Kaufleute von deiner Jugend an zerstreuen sich, jeder nach seiner Richtung hin; es gibt keinen der dich rettete."**

Weisheit und Handel waren Babylons Stolz seit dem Bestande des Reiches, d. i. ab adolescentia tua (vgl. V. 12); das ist Gegenstand des Abmühens (vgl. über Babylons Handel Rawlinson a. a. O. III S. 15. Ez. 17, 4). Und die Frucht dieser Mühe? Sic facta sunt, d. h., wie gut Sanchez erläutert: omnia quaecunque magno diuturnoque labore quaesieras, in cineres tibi i. e. in nihilum redibunt; und Osorius: haec est

laboris tui merces, hoc praemium erit tibi pro studiis maleficarum artium persolutum. Die Fremden, die sich Handels halber da aufhalten, fliehen bei Annäherung der Gefahr und lassen Babylon im Stich (vgl. 13, 14). Auch das Hebr. kann nur mercatores, Handelsgenossen, solche bedeuten, die mit Babylon Verkehr trieben; das ist der sonstige Gebrauch von סחר; es ist willkürlich, nach dem Arab. das Wort von Zauberern zu deuten (Ewald) oder von „herumziehenden" Schwarzkünstlern; obendrein hier auch deßwegen unpassend, weil das Loos dieser nicht Flucht, sondern Untergang sein soll. Daher kann man auch nicht mit Mald., Sanchez, For., Men. an die malefici et astrologi denken, qui quaestum faciebant divinando. Es sind eigentliche negotiatores gemeint (Pintus, Sasbout, Osorius, Mar., Malv., Tir., Del., Kn.). Der Schluß non est qui te salvet rekapitulirt kurz den Grundgedanken des ganzen Kapitels. Babylon wird eine Beute des siegreichen Cyrus. Freilich die volle Erniedrigung und Vernichtung ist nicht plötzlich und nicht durch Cyrus eingetreten (vgl. zu Kap. 14). Aber Babylon geht mit seinen Götzen u. s. f. dem Sturze entgegen und wird schließlich ganz verschwinden; und darauf allein kommt es dem Seher an.

Kap. 48. Schlußrede des ersten Abschnittes.

Kap. 48 ist der Epilog dieses Abschnittes, speziell zu dem von 44, 24 an beginnenden Theil. Die geschilderten Ereignisse sollen Israel nicht unvorbereitet treffen. Daher mahnt der Seher nochmals an die Thatsache der lange vor der Erfüllung ergangenen Weissagung, damit Israel das Walten seines Gottes anerkenne. Aber Israel beweist sich hartnäckig, doch um seines Namens willen wird er es nicht vertilgen (V. 1—11). Ist dieser erste Absatz der Mahnung mehr allgemein und für die Zeit des Propheten ebensowohl als auch für das Exil am Platze, so wendet sich der zweite geradezu an die Exulanten; gefällt es ihnen etwa im Lande der Götzen, so will sie der Prophet durch den Hinweis auf Gottes Thaten und sein Heil aufwecken und ihr Verlangen nach ihm erregen. Daher sollen sie, wenn Babel fällt, ausziehen und dem Rufe Gottes folgen. Wohl ihnen; diese führt und schützt der Herr wunderbar — aber wehe den Abtrünnigen und Widerspenstigen! (V. 12—22.)

a) V. 1—11.

Die Rede beginnt mit der Mahnung, die gehörten Weissagungen sich zu Herzen zu nehmen. Israel ist ja durch seinen Namen, seine Abstammung, seine Geschichte und seinen Kultus darauf hingewiesen, dem Worte des Herrn ein williges Ohr zu leihen. V. 1: **„Höret dieses, Haus Jakob, die ihr genannt werdet mit Israels Namen und aus Juda's Quellen geflossen seid, die ihr schwöret beim Namen des Herrn und den Gott Israels bekennet — nicht in Wahrheit und nicht in Gerechtigkeit!"** V. 2: **„Denn von der heiligen Stadt her sind sie genannt und auf Israels Gott gegründet; Herr der Heerschaaren ist sein Name."**

Die Titel und Namen sind zugleich die Begründung der Aufforderung. Als Söhne des glaubenstreuen Jakob, der wegen seiner Ausdauer im Ringen

mit dem Engel und seines Verlangens nach dem himmlischen Segen den Namen Israel (Gotteskämpfer) erhielt (vgl. Gen. 32, 29. Osee 12, 4), als Nachkommen Juda's, dem der Herrscherszepter zugesagt ist (Gen. 49, 10), als ein königliches Geschlecht, das sich der Herr auserwählt hat, sollen sie wohl mit Fug und Recht auf die Stimme der Prophetie hören und den Inhalt und Gehalt des Vorgelegten, das alleinige Heil im Herrn, sich zu eigen machen. Um so mehr, da sie ja den Herrn anerkennen, seiner preisend gedenken — freilich geschieht dieß nur mit den Lippen, nicht in wahrer Herzensgesinnung, nicht in gerechter, dem Bekenntnisse entsprechender und das Leben normirender Handlungsweise. Ex aquis Juda, der Stammvater ist mit einer Quelle verglichen, Deut. 33, 28 (hebr.); Ps. 67, 27; vgl. Prov. 5, 15—18. Die Rede geht also besonders an den herrschenden Stamm Juda, und in ihm an das Reich Juda. Als Juda's Nachkommen sollen sie ein Gegenstand des Lobes sein für ihre Brüder (vgl. Gen. 49, 8); recordari Dei bezeichnet hier wohl jene, die auf den Herrn und seine Thaten und Verheißungen hinweisen, aber um daraus eine Stütze falschen Vertrauens zu gewinnen, als könnte Gott sein Volk nicht den Heiden preisgeben (etwa wie Jer. 7, 4 u. f.). V. 2 faßt man am einfachsten als weitere Begründung zu audite (Sanchez, Hahn); andere beziehen es auf das unmittelbar vorhergehende non in veritate, so daß der V. die Heuchelei weiter darlegte, in dem Sinne: denn sie nennen sich zwar . . ., handeln aber ganz gegentheilig (Mald., Malv.); allein da muß die Hauptsache gerade ergänzt werden und enim kann nicht „obgleich" heißen. Eher könnte man mit Osorius, For., Tir. eine Fortsetzung der im V. 1 angefangenen Charakteristik erkennen, oder eine nähere Begründung und Erläuterung derselben (Kn., Del.). Sie sind nach dem heiligen Wohnorte Gottes genannt und in ihrer ganzen Existenz und Geschichte auf dem Herrn gewissermaßen aufgebaut; er ist ihre Stütze — Grund genug, auf ihn zu hören! Und von solchen erwartet man das auch. Civitas sancta findet sich hier und 52, 1 (hebr.); dann bei Daniel und Nehemias. Daß der Name zufällig früher nicht vorkommt, ist kein Grund für die spätere Abfassung der Stelle. Denn die Sache und der Gedanke ist uralt, schon weil Sion der heilige Berg Gottes heißt und der Tempel das Heiligthum des Herrn.

Das Folgende erörtert nun, was zu beachten ist und welchen Nutzen die Angeredeten aus den Verkündigungen schöpfen sollen (For.). Der Tadel soll ihnen im Hinblicke auf die Titel V. 1. 2 und auf die Glaubensthaten der Patriarchen die Schamröthe in's Gesicht treiben (Cyr.). V. 3: **„Das Frühere habe ich vorlängst verkündet und aus meinem Munde ist es ergangen und ich gab es zu hören; plötzlich habe ich es vollführt und es ist eingetroffen."** Zuerst betont der Herr, daß er sich nach Ausweis der längst ergangenen Weissagungen und ihrer Erfüllung als wahren, lebendigen Gott erwiesen habe; priora vgl. 41, 22; 42, 9; 43, 9. 18; 46, 9. Die dreifache Wendung bezeichnet jene als klar und deutlich und zu aller Kenntnißnahme ergangene; die Erfüllung fand statt ohne Zögerung und vollständig. Mit Recht denken Hier., Sanchez an die Ereignisse der Befreiung aus Aegypten, der Besitznahme des heiligen Landes. Der Satz ist ein Hinweis auf Israels ganze Vergangenheit; man mag noch besonders an die Ereignisse sich erinnern, die zu Isaias' Zeit selbst sich abspielten: der Ausgang des syrisch-

ephraimitischen Krieges, Samaria's Untergang, die Bedrängniß durch Assur, Sennacheribs Niederlage. — Der immerwährenden lebendigen Bezeugung Gottes ging aber auch des Volkes Widerspenstigkeit und Hartnäckigkeit zur Seite; diese durch jene zu überwinden, war Gottes Gnadenwille.

V. 4: „**Denn ich wußte, daß du hart bist, und eine Eisenstange dein Nacken und deine Stirne von Erz;**" V. 5: „**so verkündigte ich es dir vorlängst; bevor es eintraf, zeigte ich es dir an, auf daß du nicht etwa sagtest: meine Götzen haben das gethan und meine Schnitz- und Gußbilder es anbefohlen.**" Nach dem Hebr. gibt V. 4 den Grund an für V. 5 „weil ich wußte ... so verkündigte ich ...". Der Charakter des israelitischen Volkes zeigt sich seit der Ausführung aus Aegypten als hart, d. i. hartherzig, schwer empfänglich für Gottes Lehren und Befehle; der Nacken ist steif, unbeugsam d. h. sie wollen ihn unter das Joch des Herrn nicht beugen, sich nicht lenken und leiten lassen. Das Bild ist entlehnt von Thieren, die steifhalsig und unlenksam sind (vgl. Ex. 32, 9. Deut. 31, 27). Die eherne Stirne bezeichnet die unverwüstliche, unbesiegbare Ausdauer (vgl. Ez. 3, 4) hier im schlimmen Sinn. For.: alludit ad boves qui cervice et fronte jugum trahunt, quae illis est durissima; rigidos ergo eos et pertinaces notat; der Vergleich mag auch auf stoßende Thiere gehen, die den Stoßkampf um so länger aushalten, je härter die Stirne ist. Die Unverschämtheit, die manche Erkl. hier verstehen, ist frons meretricis (Jer. 3, 3). Um diese Hartnäckigkeit u. s. f. zu besiegen, erwies sich Gott in seinen Propheten als lebendigen, eingreifenden Gott. Diese Stelle zeigt die Beweiskraft und Wirksamkeit der Prophetie ebenso, wie den Wettkampf göttlicher Liebe und Gnade mit der menschlichen Verkehrtheit und mit der verhängnißvollen Neigung Israels zum Götzendienst (vgl. Cyr.); letzteren Hang beleuchten u. a. Osee 2, 6. Jer. 44, 18.

Eindringlich schreitet die Ermahnung voran, man solle doch diese aus der Vergangenheit sich ergebende Thatsache beherzigen; dazu gesellen sich neue Erweise Gottes aus der Gegenwart. So V. 6: „**Was du gehört hast, schau nun alles — ihr aber, habt ihr es angekündigt? Zu hören gab ich dir Neues von nun an und verborgene Dinge sind es, die du nicht weißt.**" Die eingestreute Frage vos autem num ... kann nach 41, 22 u. f. von den Götzen verstanden werden; allein einfacher ist es, sie von den bisher Angeredeten zu fassen. Sie hat dann den Zweck, die Aufmerksamkeit auf die Thatsache der Prophezeiung lebhaft hinzulenken. Das „Neue" ist, wie 42, 9; 43, 19 die jetzt gegebene Weissagung der Befreiung und der Großthaten des Befreiers. Gut Hier.: nova quae contra Babylonem facturus sum, nuntio; er liest auch dem Hebr. gemäß et conservata, quae nescis, d. i. verschlossene, verborgene Dinge. Im Hebr. geht die Frage auf Gegenwart oder Zukunft: et vos annon annuntiabitis (Malv., Mald.) und ihr, sollt und wollt ihr es nicht anerkennen, eingestehen und so dem Zeugnisse Gottes beistimmen? Diese Form ist für den Zweck der Mahnung eindringlicher. Im lat. Texte nova ex tunc ist tunc wie das gleich folgende nunc zu übersetzen; beiden entspricht hebr. עתה im Gegensatz zu אז V. 5, 7.

Dieses „Neue und Verborgene" tritt durch die Prophetie eben jetzt vor das Volk und eröffnet ihnen eine neue Kenntniß der Zukunft; daher sollen

sie diesem neuen Erweise Gottes Beachtung schenken. V. 7: „**Nun wird es geschaffen und nicht vorlängst, und vor heute da hörtest du es nicht, damit du nicht etwa sagtest: sieh, ich habe es gewußt.**“ Der Satz betont die jetzt ergehende Weissagung, deren Inhalt ante diem, d. i. vorhem, vor der Gegenwart, unbekannt war. Darauf soll man achten, damit die Weissagung nicht als ein Ergebniß menschlichen Nachdenkens erscheine. Nach den obigen Aussagen (41, 23—26; 43, 9. 10) kann das creata sunt nicht von der thatsächlichen Erfüllung der Weissagung verstanden werden; denn es wird daselbst großes Gewicht darauf gelegt, daß die Ereignisse lange vor ihrem Eintritt vorhergesagt waren (vgl. 46, 9—11); es muß daher von der Mittheilung der Prophetie gesagt sein; nunc in lucem eduntur, patefiunt (Malv., Osorius, For., Sanchez), nunc a me decreta sunt (Bat., a Lap., Men.), prolata in lucem (Tir.). — Großes, Ueberraschendes läßt der Herr ihnen verkünden, ob er etwa ihre Treulosigkeit besiege.

V. 8: „**Du hörtest nicht, du wußtest nicht; auch vorlängst war dein Ohr nicht geöffnet worden; denn ich weiß, daß du treulos abtrünnig bist, und Uebertreter nannte ich dich vom Mutterschoße an.**“ Der V. ist in seiner ersten Hälfte eine Erläuterung des vorhergehenden non audisti ea... Damit ist die Prophetie über die Befreiung u. s. f. als eine ganz ungeahnte, unerwartete, also überraschende bezeichnet, dergleichen vorher nicht gegeben war. Eine solche sendet aber nun der Herr, weil er den Hang des Volkes zum Abfall kennt, ob er es etwa durch die Größe der Ankündigung in der Treue erhalte, oder durch die Erhabenheit der Einladung zu sich zurückführe. Hebr. „Uebertreter ... heißest du“ (wird dir zugerufen). Gut For.: recole quales se exhibuerint egressi ex Aegypto et videbis merito sic a Domino jam tunc appellatos; ähnl. Sanchez, Men., Tir. Doch kann man auch hier (vgl. 44, 2. 24; 46, 3) bereits die vorsinaitischen Perioden verstehen, die mancherlei Frevel, wie sie schon von den Söhnen der Patriarchen selbst und dann in Aegypten geübt wurden (vgl. Ez. 23, 3. 19; 20, 6. 7). Die Perfekta faßt Hahn präsentisch „hörst du auch nicht ..“ d. h. trotz Israels Taubheit und Ungehorsam will der Herr ihm die Heilsverkündigung geben; „denn ich weiß“ führt dann die Rechtfertigung der Beschuldigung ein. Die Erklärung stimmt freilich gut zu V. 9. Allein näher liegt es doch schon wegen der Perfekta, die sich so eng an V. 7 anschließen, die Aussage als Erweiterung des Vorhergehenden zu nehmen, was auch die in V. 7 und 8 obwaltende Gleichheit des Ausdruckes anräth.

Trotz der Treulosigkeit will der Herr sein Volk retten. Er thut es um seinetwillen. V. 9: „**Wegen meines Namens werde ich meinen Zorn entfernen, um meines Lobes willen dich am Zügel leiten, damit du nicht zu Grunde gehest.**“ Die Sünden des Volkes hätten den Untergang verdient. Der Herr aber erweist sich langmüthig (hebr.); er zähmt seinen Grimm, hält ihn zurück (hebr.), daß Israel nicht zu Grunde gehe; gut Mar.: infraenabo furorem meum tibi i. e. tua causa; ähnl. Sanchez, Malv. — Er ist es, der das Volk zurückhält vom Verderben (Vulg.); so handelt er, weil er seinen Namen (Jehovah, der Seiende) für die Verwirklichung der Bundesverheißungen verpfändet hat (vgl. die ausdrückliche Nennung Jehovahs schon bei den grundlegenden Verheißungen Gen. 12, 1; 18, 18; 22, 17; 26, 2; 27, 27;

28, 13 u. ö.) und seine Ehre und seinen Ruhm in die Spendung des Heiles setzt (vgl. 43, 25). Israel ist sein Volk; daher ist dessen Heil und Glanz ein Ruhm für den Herrn. Damit aber das Volk zu diesem Ziele herangebildet werde, muß es den Weg der Läuterung und Bedrängniß durchmachen. Das war auch das Ziel der bisherigen Heimsuchungen. Daher V. 10: **„Siehe, ich habe dich geläutert, aber nicht als Silber; ich habe dich erwählt im Schmelzofen des Elendes.“** Ein gründlicher Umschwung kam bisher nicht zu Stande; reines Silber wurde beim Läuterungsprocesse noch nicht erzielt (vgl. zu 1, 25), obgleich der Herr das Volk im Schmelzofen des Elendes schon mehrmals „prüfte“ (hebr.). Das scheint der einfachste Sinn des vielgedeuteten V. zu sein. Das lat. elegi betont mehr den Entschluß des Herrn, sich durch den „Ofen des Elendes“ ein reines und heiliges Volk darzustellen. — Den Zusatz non quasi argentum fassen die lat. Erkl. als mildernden auf: nicht in der Weise, wie man Silber läutert, nicht im großen mächtigen Feuer, sondern auf leichtere Weise; ähnl. das Hebr. Rosenm.; im Sinne einer noch strengeren Schmelzung Stier. Das hebr. non in argento wird außerdem noch gedeutet: nicht für Silber, um Silber zu gewinnen, oder so daß ich Silber gewonnen hätte (Sanchez) — nicht als Silber, nicht wie man Silber schmelzt (sondern als „geistliche Läuterung und Prüfung“ vgl. Del., in letzterer Deutung wäre der Zusatz doch ein sehr müßiger), nicht als von Silber, so daß der Zustand des Volkes vor der Läuterung als ein nicht „silberner“ bezeichnet sei (Hahn), was aber zu selbstverständlich und platt ist. Mald., Hahn fassen das Perfekt futuristisch, allein ohne Grund; V. 11 fordert jene Erklärung nicht, sondern schließt sich ganz gut an den Gedanken an, daß der Herr sein Volk im Ofen der Drangsal geprüft habe; Ziel der Prüfung war und ist ja Läuterung und Heil; ähnlich wie der Herr das Volk herausführte de fornace ferrea Aegypti, ut haberet populum haereditarium Deut. 4, 20; vgl. 3 Kön. 8, 51. Jer. 11, 4. So kehrt der Gedanke von selbst zu V. 9 zurück in V. 11: **„Um meinetwillen, um meinetwillen vollbring ich es, daß ich nicht gelästert werde; und meine Ehre gebe ich keinem Andern.“** Hebr. als Zwischensatz und Begründung: „denn wie soll er entweiht werden?“ quomodo enim patiar, ut nomen meum male audiat apud gentes dicantque: ubi est Deus eorum, Mald., Mar., Malv. u. a. Gäbe der Herr sein Volk dem Drängen der Feinde für immer preis, so gewänne es den Anschein, als ob die Götzen mächtiger wären als er (Men.); vgl. 52, 5. Ez. 36, 19—23. Nachdrücklich soll die Befreiung und das Heil als unverdientes Gnadengeschenk betont werden.

b) V. 12—22.

Daran reiht sich nun die spezielle Aufforderung, dem Herrn gehorsam zu sein, wenn er durch seine an Babylon vollbrachten Thaten sein Volk zur Heimkehr ruft (12—22). Voraus geht die mehrfach begründete Ermahnung, V. 12: **„Höre mich, Jakob, und Israel, den ich rufe; ich bin es, ich der Erste und ich der Letzte.“** V. 13: **„Auch hat meine Hand die Erde gegründet und meine Rechte die Himmel gemessen; ich rufe sie und sie stehen zumal da.“** Hebr. „Israel, mein Berufener“, d. h. zum Volke Gottes be-

rufen und erwählt (41, 9), an das ein neuer Ruf jetzt ergeht. Darin liegt die Pflicht auf Gott zu hören. Dieser Gott ist zugleich Anfang und Ziel aller Dinge (41, 4; 43, 10; 44, 6), der Eine, Unveränderliche in sich, der seine Macht und Gottheit in der sichtbaren Schöpfung offenbart; Erde und Himmel (vgl. 40, 22; 42, 5; 44, 22), die er trägt und (hebr. „ausspannt“) genau kennt, mißt (den unermeßlichen Himmel!), bekunden seine Majestät; sie gehorchen seinem Rufe unweigerlich, alsbald — triftige Gründe aus Gottes Wesen, Macht und Werken, auf ihn zu hören. Noch speziellere Gründe entwickelt das Folgende, indem zugleich auf die Art der Gehorsamsbethätigung übergeleitet wird. V. 14: **„Versammelt euch ihr alle und höret: wer aus ihnen hat dieses verkündigt? der Herr liebt ihn; er wird seinen Willen vollbringen an Babel und seinen Machterweis an den Chaldäern.“** In der Thatsache der Weissagung, betreffs welcher kein Götze und kein Zauberer aufkommen kann, haben sie einen weiteren Grund, auf den lebendigen Gott zu hören. Sie werden dringend aufgefordert, dieses Zeugniß selbst abzulegen; vgl. 41, 22. Cyrus ist, weil erwählt, auch von Gott bevorzugt, geliebt; vgl. 46, 11; er wird Gottes Machterweis an Babel vollbringen. Das letzte Glied kann auch absolut gefaßt werden et brachium ejus erit in Chaldaeos (For., Del., Kn., Hahn). Auf dieses Ereigniß sollen sie besonders achten. V. 15: **„Ich, ich habe geredet und ihn gerufen, habe ihn herbeigeführt und sein Weg ist geebnet.“** Hebr. „es glückt sein Weg“, d. h. sein Unternehmen hat glücklichen Erfolg. Darin soll man das besondere Walten Gottes anerkennen und deßwegen aufmerksam die Pläne Gottes zu verstehen trachten; um so mehr, da er stets offen sie kund gab und jetzt in besonderer Weise den Dolmetscher derselben an das Volk abordnet.

V. 16: **„Tretet her zu mir und höret das: nicht habe ich vom Anfang an im Verborgenen geredet; von der Zeit an, noch ehe es geschah, war ich dabei — und jetzt hat der Herr Gott mich gesendet und sein Geist.“** Ein im Ganzen und im Einzelnen strittiger V. Zunächst wer ist der Redende in der ersten Hälfte? Nach V. 14 und der bisherigen Rede des Herrn und nach den Ausdrücken selbst (vgl. 45, 19) kann nicht der Prophet (den For., Mar., Malv., a Lap., Men., Tir., Clarius, Hitzig, Umbreit, Kn. verstehen), sondern nur der Herr selbst (Hier., Cyr., Malv., Schegg, Ges., Ew., Hahn, Del., Loch) der Redende sein, aber nicht speziell der Messias (Sanchez, Pintus, Calm.), da von ihm im Vorhergehenden keine Erwähnung geschieht. Die Aussage selbst a principio . . . ist in ihrer Allgemeinheit zu belassen; sie bringt den Gedanken wiederholt zum Ausdruck, daß der Herr seit dem Bestande Israels sich offenbarte (vgl. zu 46, 9. 10), und ist nicht auf das Auftreten des Cyrus einzuschränken. Das Folg. „von der Zeit seines Seins her bin ich dort“ (hebr.) gibt den weiteren Gedanken, daß der Herr bei der jedesmaligen Verwirklichung der früheren Weissagungen sich auch thätig und eingreifend gezeigt habe, d. h. sobald die Zeit kam, daß das Verkündete sein, geschehen sollte, war im Eintreffen selbst die Hand- und Macht des Herrn wieder erkennbar; wie er die Weissagung gab, erfüllte er sie auch. Dieser Sinn ist einfach, schließt sich ungezwungen an und führt den Gedanken des ersten Verstheiles in passender Weise weiter. Die Vulg. stimmt dazu, nur hebt sie die Thätigkeit Gottes vor dem Geschehen hervor; richtig, insofern

die bewirkende Ursache stets vor der Wirkung da ist und wirkt. Die Fassung: „seit Himmel und Erde geworden" liegt trotz V. 13 zu fern; „seit Israel geworden" ist wegen des Femininsuffixes (hebr.) trotz 45, 14; 47, 7 (gegen Hahn) abzuweisen, da jene Stellen für hier nichts beweisen. Der Ausdruck „ich bin daselbst . . ." ist so allgemein und weitgehend, daß an den Propheten, der als Seher aufgetreten sei (Kn.), nicht gedacht werden kann; auch dieses Glied spricht dafür, daß der Herr der Redende sei.

An diese Selbstbezeugung Gottes, die bei den früheren Weissagungen und ihrer Erfüllung stattgefunden, reiht sich der Hinweis, daß derselbe Gott und derselbe prophetische Geist auch jetzt, in der Gegenwart, sich durch Sendung und Wort des Propheten (Isaias) vor den Zeitgenossen bekunde: et nunc Dominus misit me (vgl. Sasbout, Sanchez). Der Gedanke ist gewiß passend und für den Zweck der Ermahnung packend; er entspricht auch in der einfachsten Weise den Worten. Der Einwurf von Del. „er habe sonst nirgendwo sein Ich hervortreten lassen" hält wegen 6, 1; wohl auch 5, 1; 8, 1. 17. 18; 40, 6; 21, 6 nicht Stich; zudem ist jede andere Erklärung, daß Cyrus rede (Cyrill.), oder der Messias (Hier., Osorius, Pintus, For., Calm.), wegen des plötzlichen und durch nichts angezeigten Personenwechsels unmöglich. Das Hebr. kann auch verstanden werden: „er sandte mich und seinen Geist" d. i. mich mit seinem prophetischen Geiste ausgerüstet (Kn., Del., Hahn). Mit der Vulg. stimmt das Targum, welches die Sendung des Propheten durch Gott und dessen „Wort" (Memra, Logos) geschehen läßt.

Das Folgende setzt nun auseinander, was der Prophet nach der soeben gehörten feierlichen Ankündigung dem Volke besonders mitzutheilen hat als thatsächlichen Beleg, daß der lebendige Gott Sorge trägt für sein Volk und gehört werden will. Dieser Zusammenhang ist zugleich ein Beweis für die Richtigkeit der gegebenen Erklärung. V. 17: „So spricht der Herr, dein Erlöser, der Heilige Israels: ich, der Herr dein Gott, bin es, der dich Heilsames lehrt und dich leitet auf dem Wege, den du wandelst." Was oben V. 9—11 gesagt ist, soll sich das Volk des Exils besonders zu Herzen nehmen. Das Exil ist eine Läuterung, ein Schmelzofen. Der Heilige Israels muß die Sünden züchtigen; aber er züchtigt als Erlöser. Das ist das Grundgesetz für Israels Geschichte. Es gilt auch für das Exil; nicht die feindlichen Sieger, der Herr hat Israel in das Exil geführt, er leitet es auch daselbst und lehrt es Heilsames; es ist eine Schule für sein Volk. Wohl denen, die sich vom Herrn unterrichten lassen! So V. 18: „Hättest du doch meine Gebote wahrgenommen! wie ein Strom wäre dein Friede geworden und deine Gerechtigkeit gleich Meereswogen," V. 19: „und wie Sand dein Same und die Kinder deines Leibes wie dessen Körner; nicht wäre untergegangen und nicht zertreten worden dein Name vor meinem Angesichte." Passender Hinweis für jene, die das Leid des Exils fühlen — und wirksame Vorbereitung für das Gebot von V. 20 Babylon zu verlassen. Nach V. 14 ist nicht zu zweifeln, daß die Rede direkt an die Exulanten ergeht, daß also auch V. 17 mit Hinsicht auf das Exil gesagt ist. Daran schließt sich nun ungezwungen und natürlich der Ausruf: Israel wäre in diesen Schmelzofen und schmerzlichen Läuterungsproceß nicht gekommen, falls es die Gebote des Herrn beobachtet hätte. Das Hebr. wird mit Recht ebenso gefaßt (Ges.,

de Wette, Ew. u. a.); der Einwand von Kn., der auf die Vergangenheit gehende Wunsch passe nicht in die Gedankenreihe, ist nichtig. — Die Vergleiche schildern die Fülle des Segens und den Umfang der Gottwohlgefälligkeit, d. i. die Mannigfaltigkeit und Ausdehnung wahrer Tugenden, des wahren von Gott gewollten Zustandes, sodann den Segen zahlreicher Nachkommenschaft und das Glück ungestörter Sicherheit, Vorzüge, die dem Volke als herrliches Loos zugefallen wären; vgl. 11, 9. Gen. 22, 17. Hebr.: et germina viscerum tuorum tamquam *lapilli* ejus; so wird richtig מעתיו verstanden (LXX, Hier., Targ. u. s. f.), unnöthig und gekünstelt Mald. sicut viscera, intestina ejus i. e. maris, von den Meeresthieren, und ebenso Ges., Hitzig, Kn.

Durch Vorstehendes ist nun die folgende Mahnung hinlänglich vorbereitet und motivirt. V. 20: „**Ziehet aus von Babylon, fliehet von den Chaldäern; mit Jubelschall verkündet es, laßt dieses hören und bringt es aus bis zu den Enden der Erde! Sprechet: erlöst hat der Herr seinen Knecht Jakob!**“ Wenn die Weissagung durch Cyrus sich erfüllt, dann sollen sie, die Zeichen der Zeit verstehend und Gottes Einladung folgend, heimziehen aus der Verbannung freudigen Herzens, voll Sehnsucht nach dem heiligen Lande. Die angebrochene Stunde der Erlösung und Gottes Großthaten mögen sie jubelnd verkünden und so aus den fernsten Fernen die zerstreuten Glieder des heiligen Volkes sammeln. Dieser Zuruf selbst ist der passendste Schluß des ersten Theiles, der die Befreiung durch Cyrus so eingehend darlegt. Der Seher erinnert noch an die Wunder der Befreiung aus Aegypten und Gottes Führung durch die Wüste, damit sie um so freudigeren Herzens dem Rufe des Herrn Folge leisten. V. 21: „**Sie haben nicht gedürstet in der Wüste, da er sie herausführte; Wasser aus Felsen ließ er ihnen hervorströmen, er spaltete Felsen und Wasser flossen hervor.**“ D. h. wie ihnen damals nichts mangelte und Gottes Macht und Liebe sie leitete, so soll es auch jetzt bei dem Auszuge aus Babel sein; alludit ad historiam et indicat nihil populo defuturum (Mald., a Lap., Men., Tir.), faciam, ut iter prosperum sit (Men. — vgl. Esd. 8, 31 und oben 41, 17; 43, 19). Aber Verderben den Widerspenstigen! Daher V. 22: „**Es ist kein Friede den Frevlern, spricht der Herr.**“ Vgl. zu 46, 8 u. f. Friede ist ein anderer Ausdruck für das Heil, insbesondere das messianische; vgl. zu 9, 7. Die Ermahnung wird in psychologischer Weise noch gestützt durch den kurzen aber kräftigen Hinweis auf die Schrecken des Gerichtes, die Rache des verschmähten Gottes; es ist eine packende Gegenüberstellung des Heiles und Fluches, ähnlich, nur ausführlicher, Kap. 34 und 35 — eine energische Versicherung, daß im Herrn allein Heil zu finden sei, und die wiederholte Einschärfung des im ersten Theil öfter vorgetragenen Satzes, daß die Großthaten Gottes an Israel in resurrectionem oder in ruinam seien; vgl. zu 7, 9; 28, 16. Es gibt keinen Mittelweg: entweder unermeßliches Heil auf dem Wege des Herrn, oder ungemessenes Unglück und Verderben. Mit dieser Alternative stellt der Seher sein Volk vor die kommenden Ereignisse: er hat wiederum Leben und Tod vor sie hingelegt; sie mögen wählen. Israel kann sich durch Unkenntniß nicht entschuldigen.

Der emphatische Schluß „fliehet aus Babylon . .“ kehrt zu dem

Anfang und zur Ueberschrift dieses Abschnittes zurück: „Vollendet ist die Mühsal."

Blicken wir auf den zurückgelegten Weg zurück, so legt sich uns der Inhalt dieser Ueberschrift in drei Gruppen dar 1) im Allgemeinen: Gott kann die Befreiung herbeiführen; er hat die Macht dazu — Kap. 40; 2) zwei Befreier, zwei Arten der Befreiung mit den entsprechenden Folgen werden uns geschildert 41—44, 23; 3) endlich beschäftigt sich die Weissagung in eingehender Weise mit dem ersten Befreier und seinem im Auftrage Gottes zu vollziehenden Werke und dessen Folgen für die Ungläubigen und Gläubigen 44, 24—48, 22. So werden diese Kapitel ihrer Aufschrift vollkommen gerecht. Innerer Zusammenhang, Fortschritt der Prophetie und jener Charakter der Weissagung, der das Fernste berührt und doch die Gegenwart nicht vergißt, der im leisen Anfange bereits die Vollendung, im Typus den Antitypus miterschaut und öfter mitbegreift — alles das tritt harmonisch vereint im vorstehenden Abschnitte hervor und gestaltet ihn zu einem vollendeten Meisterwerke auch in literarischer Hinsicht.

Ist nun von 44, 24 an der erste Befreier in den Vordergrund tretend uns geschildert worden, so erwarten wir von selbst nach der in Kap. 42 befolgten Anlage, daß uns im Folgenden der zweite Befreier und sein Werk geschildert werde.

So ist es auch. Die Ueberschrift des zweiten Abschnittes „gesühnt ist ihre Schuld" (vgl. zu 40, 2) weist schon darauf hin; ebenso der ganze Inhalt desselben.

Zweiter Abschnitt.

Kap. 49—57 incl.

„Gesühnt ist die Schuld."

Um vorläufig schon außer dem soeben Bemerkten eine feste Grundlage für die Erklärung zu gewinnen, muß man sich kurz den sachlichen und oft wörtlichen Parallelismus vergegenwärtigen, der zwischen 42, 1—12 und unserm Abschnitt besteht. Beiderseits wird ein Erretter geschildert, als in besonderer Weise von Gott erwählt, berufen, gelehrt, ausgerüstet, in dem der Herr sich rühmt, den er erfaßt und rettet; der Befreier selbst ist sanftmüthig und liebevoll, er bringt Recht und Wahrheit, die fernen Inseln harren seiner; er ist das Licht der Heiden, der Erlöser der Gefangenen, der Erleuchter der Blinden, der dem Herrn unverwelkliche Ehre darbringt und ob dessen Werk Himmel und Erde jauchzen. Daß also der Seher auf die in 42, 1—12 geschilderte und dem Cyrus so charakteristisch gegenüberstehende Persönlichkeit zurückgreife, ist einleuchtend. Demnach haben wir hier den Messias und sein Werk. Unser Abschnitt bringt das neue Moment, daß der Messias durch Uebernahme von Verachtung und Leiden der glorreichen Lösung seiner Aufgabe entgegengehe.

Erste Rede.

Kap. 49.

Trefflich bemerkt bereits Malv., daß dieses Kapitel gleichsam eine Vorrede, oder vielmehr die kurze Zusammenfassung des im Folgenden Abgehandelten sei. Der Messias ruft als seine Zuhörerschaft die ganze Erde; er legt die Gründe dar, warum er gehört werden soll, aber auch daß seine Arbeit und seine Lehranstrengung vergebens war, und daß er deßhalb seine Rechtssache Gott anheimstelle. Hiemit eröffnet der Seher die Aussicht auf den leidenden Messias (vgl. besonders V. 4. 7); aber der Appell desselben an Gott ist nicht vergebens; sein Werk soll vom herrlichsten Erfolge gekrönt werden: er soll das Licht der Heiden und Gottes Heil sein bis zu den Enden der Erde, ein Erlöser der Gefangenen (V. 1—13). Wir haben hier bereits in nuce den Gedankenkreis des Abschnittes: den leidenden Messias und die aus seinem Leiden für ihn selbst und die Seinen entquellende Herrlichkeit und Seligkeit. Mit der Herrlichkeit des Messias ist die Sions unzertrennbar verbunden. Jetzt freilich ist Sion den Heiden preisgegeben, gedemüthigt, und möchte man sagen verlassen vom Herrn. Aber nein, größer als Mutterliebe ist die Gottesliebe; das Ideal dessen, was Sion werden soll, lebt unauslöschlich bei Gott. Sion soll sich glorreich erheben, überfließen von Reichthum und Fülle und die Könige der Erde in demüthiger Verehrung sehen. Solches wirkt Gottes siegreiche Macht (V. 14—26). Das also ist die Rechtssache und der Lohn, den Gott dem verschmähten und leidenden Messias gibt.

a) V. 1—13.

V. 1: **„Höret, Inseln, und merket auf, Völker der Ferne! Der Herr berief mich vom Mutterleibe an, vom Schoße meiner Mutter an gedachte er meines Namens."** Die ganze Erde, das Erbe des Messias, wird aufgefordert, Zeuge seiner Klage zu sein, die er, als der von den Seinen verschmähte Lehrer, auszuschütten hat. Die großartige Eingangsscene erinnert an die Gerichtseröffnung 41, 1. Daß hier der Messias rede, ist so ziemlich von allen[1] anerkannt; nur der hl. Thomas versteht das Volk, fügt aber bei, daß andere von Cyrus und von Christus die Stelle fassen. Aber bereits Eusebius (Eclog.) macht aufmerksam, daß ungeachtet des Namens Israel V. 3 doch das Volk nicht verstanden werden könne wegen des in V. 5 enthaltenen Gegensatzes und der Größe der gegebenen Verheißungen. — Nun folgen die Gründe, warum er Gehör und Gehorsam zu heischen hat; sie sind das Relief für die Klage in V. 4. Der erste Grund ist der ihm von Gott gegebene Beruf; dieser allein ist Grund seiner menschlichen Existenz; dazu hat der Herr ihn im Mutterleibe gebildet und ehe er noch geboren war, bereits seinen Namen, den Inbegriff seiner Sendung, verkündet;

---

[1] Natürlich mit Ausnahme der rationalistischen Erkl. Hitzig, Ges., Ew., Kn. u. a., von deren Auffassung weiter unten die Rede sein wird.

vgl. Jer. 1, 5. Gal. 1, 15 und besonders, was Eus., Cyrill., Hier., Theod. u. a. betonen, Luc. 1, 31. Matth. 1, 21. Die Existenz des Messias ist im vorzüglichen Sinne eine Gottesthat und zwar eine längst und deutlich verkündete (Theod.) — also hat der Messias um so mehr Recht und Anspruch auf Gehorsam. Dem Berufe geht die entsprechende Ausrüstung zur Seite — zugleich ein neuer Grund, warum er hätte Gehör finden sollen. Daher V. 2: „**Und er machte meinen Mund wie ein schneidiges Schwert: im Schatten seiner Hand beschützte er mich und machte mich wie zu einem auserlesenen Pfeile; in seinem Köcher verbarg er mich.**" Die Ausrüstung klingt kriegerisch; aber da der Mund, d. i. das Wort, die Lehre, als scharfes Schwert bezeichnet wird, wird der Gegensatz zu der Charakteristik des Cyrus (45, 1 u. f.) nur um so deutlicher. Der Ausdruck weist deutlich auf 11, 4 zurück — ein Beleg für die messianische Auslegung und auch für die Einheit des Verfassers. Dem messianischen Worte wohnt göttliche Eindringlichkeit inne; vgl. Hebr. 4, 11. Eph. 6, 17. Das gleiche besagt das Bild des „glatten" (hebr.) Pfeiles, der leicht und tief die Herzen durchbohrt (Ps. 44, 6), „die Feinde der Wahrheit tödtet, aber auch zum Nutzen und Heile verwundet; denn so spricht im Hohen Liede die Braut: ich bin durch Liebe verwundet" (Cyrill., ähnlich Hier., Theod., Eus.). Seine Lehre trifft die Gemüther und wirkt auf sie in resurrectionem oder in ruinam. Mit Schwert und Pfeil tritt der Messiaskönig auch in Ps. 44 auf; jenes zum Kampf in der Nähe, dieser für die Ferne bestimmt und so die Allgemeinheit des messianischen Sieges symbolisirend (For., Maldo., Mar., Men. u. a.). Und die doppelte Waffe ist, wie der zweifache Zusatz besagt, unter der besonderen Obhut Gottes; dort ist sie geborgen, aller Schädigung unzugänglich einerseits, und gewärtig andrerseits, auf Gottes Wink die innewohnende Wirksamkeit zu bethätigen. Der doppelte Vergleich malt trefflich das Bild des Messias, für dessen Wirksamkeit der Wille des Vaters Norm und Maß ist. Gut erläutert For. den ersten: videtur in metaphora gladii perseverare qui sub sinistro brachio abditur in vagina, ut dextera inde facile educatur. Die in V. 2 gebrauchte Metapher wird nun in V. 3 erläutert:

V. 3: „**Und er sprach zu mir: mein Knecht bist du, Israel, denn an dir verherrliche ich mich.**" Aufgabe des Messias ist es, Gottes Willen zu verwirklichen; das Endziel und der Erfolg seines Wirkens ist Gottes Verherrlichung. So bildet Wesen und Ziel des Messias zugleich einen weiteren Grund, warum man auf ihn hören soll. Er heißt Israel, weil er aus Israel geboren (Cyrill., Hier., Eus., Sanchez), Israels König und Haupt ist (Mald. — so heißt z. B. der Assyrerkönig vorzugsweise und emphatisch Assur —) und im vollen Sinne sich als „Gottesstreiter" bewährt und so den an Jakob verliehenen Namen in sich zur That und Wahrheit macht; wie Jakob (Gen. 32, 29. Osee 12, 4) kämpft und siegt auch er mit Gebet und Thränen in den Tagen seines Fleisches (Hebr. 5, 7); in Dominum ita praevaluit, ut homini propitium ex irato reddiderit (For., ähnl. a Lap., Men., Tir.). Der Name selbst soll hier noch betonen, wie sehr das Volk Israel verpflichtet ist, auf ihn zu hören. Nach dieser Begründung hebt sich die Klage um so wirksamer ab. V. 4: „**Und ich sprach: Vergeblich habe**

ich mich abgemüht, umsonst und in's Leere meine Kraft vergeudet; daher sei mein Recht beim Herrn und mein Werk bei meinem Gotte." Gut Theod.: „Das ist in der Person des Messias gesprochen, der sich über den Unglauben der Juden ereifert" (ähnl. Cyrill., Euseb., Hier.). Die große Menge seines Volkes verwirft ihn, sein irdisches Leben weist nur geringen Erfolg auf, und so hat dieser Ruf Geltung und Wahrheit, wie jener am Kreuze: ut quid dereliquisti me. Aber im Bewußtsein seines Berufes und der ihm innewohnenden Heilswirksamkeit, die nicht vergeblich sein kann, stellt er sein Recht, seine Rechtssache, d. i. den Anspruch auf Erfolg, und sein Werk, d. i. die Frucht und den Lohn der von ihm übernommenen Arbeit seinem Gott anheim; es ist das messianische Gebet: clarifica filium tuum (Joan. 17, 1). Eben weil seine Arbeit und Mühe mit der Demüthigung und Schmach der scheinbaren Erfolglosigkeit verbunden war, hat er Anspruch auf desto größere Verherrlichung. Der Prophet deutet hier bereits den Zusammenhang zwischen dem Leiden des Messias und seiner Verherrlichung und dem schließlichen Erfolge an. Noch klarer tritt er im Folgenden hervor. Hebr. „wahrlich, mein Recht . . ." Das Folgende gibt Antwort auf die zuversichtliche Sprache von V. 4 und bestimmt den Inhalt von judicium und opus. V. 5: **„Und nun spricht der Herr, der mich vom Mutterschoße an zu seinem Knechte bildet, auf daß ich Jakob zu ihm zurückführe — und Israel wird nicht gesammelt werden! — und ich bin verherrlicht in den Augen des Herrn und mein Gott ist meine Stärke geworden"** — V. 6: **„und er sprach: zu gering ist es, daß du nur mir Knecht seiest, um die Stämme Jakobs aufzurichten und Israels Ueberbleibsel zurückzuführen; siehe, ich habe dich eingesetzt zum Lichte der Völker, daß du mein Heil seiest bis zum Ende der Erde."**

Der Sinn ist im Allgemeinen klar. Der Messias weist nochmals auf Quelle und nächste Aufgabe seines Daseins hin, indem er in dieser selbst (oder den Inhalt von V. 6 vorausnehmend?) seine schließliche Verherrlichung durch Gottes Macht und Beistand dankend anerkennt, und verkündet dann das ihm von Gott zuertheilte judicium und opus: statt der anfänglichen erfolglosen Mühewaltung soll er nun nicht bloß Jakob und Israel wiederherstellen, sondern die Erleuchtung der Heiden und Gottes Heil sein bis an die Enden der Erde. — Schwierigkeit macht das Israel *non* congregabitur der Vulg., indem es mit der Zusage in V. 6 und der sonstigen Darstellung des messianischen Werkes nicht stimmen will, hier Israels Verwerfung (mit Hier., Mald., Malv., For. u. a.) ausgesprochen zu finden; eher geht es an, den Zusatz als Rückblick auf V. 4 zu fassen in dem Sinne: und Israel will sich nicht sammeln lassen, es stellt anfänglichen Widerstreit entgegen (ähnlich a Lap., Men., Tir.); es wird dann der Gedanke von V. 1—4 kurz rekapitulirt, d. h. obgleich dieser Beruf mir gegeben ist, sträubt sich Israel. Andere haben, wie schon Mald. bemerkt, dem Satze die Fassung einer Frage gegeben; d. h. ich habe diesen Beruf und doch will Israel sich nicht sammeln lassen; oder passender: und Israel soll nicht gesammelt werden? d. h. wie könnte das bei der Existenz des Berufes möglich sein? Schegg ergänzt ein Relativum und verbindet: daß ich Jakob ihm zuführe und Israel, das Widerspenstige — ähnlich Hahn. Im Hebr. merkt die Masora statt לא das

Qeri לו an; ein Fall, wie 9, 3. Die Negation lasen außer Hier. nach dessen Angabe auch Theodotion und Symmachus; hingegen lasen ohne Negation oder mit לו die LXX, die chald. Paraphrase, Aquila; dann ist der zweite Zwecksatz, wie oft, im verbum finitum angeschlossen: „um Jakob zu ihm zurückzubringen und daß Israel ihm gesammelt werde." Hitzig (ähnl. Hofmann) rettet die Negation, indem er אסף in der Bedeutung wegraffen nimmt: „indem Israel nicht hinweggerafft wird"; allerdings hat das Wort die Bedeutung „sterben, verschwinden", die sich an die Idee des „Versammeltwerden bei den Vätern" anschließt, wie sich die andere „wegraffen" an die Vorstellung des „Zusammensammelns durch Wind" u. dgl. anlehnt; aber hier, wo unmittelbar vom „Zurückführen", also „Sammeln" die Rede wär, ist ein solcher Bedeutungsübergang schlechterdings unmöglich. Der griech. Text hat hier insofern Recht, als er die Negation ausläßt. In der That ist Israels schließliche Sammlung auch durch den hl. Paulus verbürgt Röm. 11, 25. 26, wie sie hier in V. 6 ausgesprochen liegt und schon von vorneherein aus dem klar ausgesprochenen Zwecke der Sendung des Messias erschlossen werden müßte; denn es ist nicht anzunehmen, daß ein so energisch betonter Zweck Gottes schließlich doch vereitelt werden könnte, wenn man auch der menschlichen Freiheit und Bosheit großen Spielraum gestattet. Die Vulgata mag man am besten als Ausruf der Verwunderung fassen: Israel will sich Angesichts eines solchen Messias nicht sammeln lassen! Hebr. „die Bewahrten Israels", d. h. die aus dem Gerichte Geretteten, die sonst „der Rest" genannt sind. Gut Hier.: ad faeces, sive reliquias Israel convertendas, hoc enim verbum hebraicum sonat. Schon der Parallelismus „Licht der Heiden", d. i. der, welcher geistige Erleuchtung den im Todesschatten Sitzenden bringt (vgl. Luc. 1, 79; 2, 32), und „mein Heil" lehrt, daß auch die Aufrichtung der Stämme Jakobs u. s. f. im geistigen Sinne zu verstehen sei, was besonders für V. 8 u. f. zu beachten ist.

Nochmals, aber umfassender, führt uns der Seher das Bild des verschmähten und gedemüthigten Messias vor, der aber für diese Erniedrigung und in Kraft der ihm zu Theil gewordenen Rettung ein Gegenstand der Verehrung für Könige werden und als Erbtheil die Erde besitzen soll. Es bildet V. 7 eine detaillirtere Ausführung zu V. 4, ähnlich wie später (50, 6; 53, 2 u. f.) die hier in V. 7 gegebenen Umrisse schärfer und wie mit historischer Klarheit und Bestimmtheit ausgeführt werden. Wer kann hier die Eigenthümlichkeit des Isaias verkennen, zuerst Andeutungen wie Keime auszustreuen und diese später neu aufzunehmen und allseitig durchzuführen?

V. 7: **„So spricht der Herr, der Erlöser Israels, der Heilige desselben, zu der verachteten Seele, zu dem verabscheuten Sprößling, zu dem Knechte der Herrscher: Könige werden sehen und Fürsten sich erheben und anbeten wegen des Herrn, denn er ist treu, und wegen des Heiligen Israels, der dich erkoren hat."** Die feierlichen Gottesnamen redemptor .. sanctus .. enthalten zugleich die Begründung, warum der Messias aus der Tiefe der Schmach zum Gegenstande staunender Bewunderung und Anbetung für Könige erhoben werden soll. In dieser Verherrlichung des Messias wird alsdann Gottes Treue und die That des Heiligen Israels (vgl. zu 6, 3) erkannt und so ist erfüllt quia in te gloriabor v. 3. — Nach der Auf-

fassung von Thomas, Mald., Mar., Schegg, Loch u. a. ist die Anrede an das Volk Israel gerichtet. Allein da unmittelbar vorher V. 6 und unmittelbar nachher V. 8 nur der Messias angeredet sein kann, wie schon aus der Gegenüberstellung des „Knechtes“ und des „Volkes“ in beiden Versen erhellt, so ist es unmöglich, in V. 7 einen Wechsel der Person anzunehmen. Es ist auch ganz unmotivirt, das „dich“ in V. 7 anders zu verstehen als in V. 6 und 8. Denn bereits V. 4 enthält ein Vorspiel zur Einführung des verachteten Messias; V. 8 betont nachdrücklich, daß er Erhörung gefunden, Hilfe und Rettung am Tage des Heiles, setzt also eine Bedrängniß, ein Leiden, eine Verfolgung des Messias voraus; in dieser Umgebung kann, auch abgesehen von 50, 6; 53, 3 u. f., es nicht befremden, daß in V. 7 so vom Messias gesprochen wird. Richtig erklären vom Messias die griech. Väter, Hier. und die meisten lat. Erklärer. Nur fassen letztere meistentheils wegen des Vulgatatextes ad abominatam gentem die Stelle so, daß von Christus und dem Volke, den Jüngern Christi die Rede sei (vgl. For., Malv., Sasbout, Sanchez, a Lap. u. a.). Allein auch das ist nach dem hebr. Texte abzuweisen, der nur hat: „so spricht Jehovah . . zu dem Abscheu des Volkes“. Hier selbst bemerkt: pro eo quod nos diximus . . . Theodotio transtulit: ei, qui abominationi est genti, quod manifeste Christi personae convenit. Cui interpretationi Aquila consentit et ex parte Septuaginta . . alii vero hoc dici arbitrantur ad gentem Judaeorum; *sed melior super Christo interpretatio*[1]. Warum er nun trotzdem ad abominatam gentem übersetzte, ist nicht ersichtlich. Doch kann gens nach dem dichterischen Sprachgebrauche auch von einem in der Bedeutung „Abkömmling“ gesagt werden, so Virgil: vigilasne, deûm gens, Aenea; und diese Bedeutung haben wir für die Uebersetzung vorgezogen. — Das Hebr. kann heißen „zur Verachtung der Seelen“, d. h. zu dem, der von anderen verachtet wird (so Hahn u. a., welche בזה substantivisch fassen), oder „zu dem betreffs seiner Seele Verächtlichen“, d. i. den man nicht werth zu leben achtet (Del.); Andere ziehen die Erklärung vor: zu dem in der Seele, d. i. herzlich Verachteten (Kn.); auch das folgende Glied wird wegen der Form מתעב (Particip Piel? oder Participialsubstantiv?) in verschiedener, jedoch die Hauptsache nicht beeinträchtigender Fassung gegeben, z. B. zu dem Abscheu erregenden, zu dem verabscheuten.

„Knecht der Herrscher“ paßt auch auf den Messias, der in sein Volk eintritt, als dieses unter Fremdherrschaft war, und der zudem nach der Bemerkung von Hier. vor Annas und Kaiphas stand und an Pilatus und

---

[1] Sonst beruft man sich noch für die collektive Auffassung auf Act. 13, 47 sic enim praecepit *nobis* Dominus: posui te in lucem gentium, ut sis in salutem. . . Allerdings ist richtig, daß dasjenige, was von Christus gilt, auch in seiner Weise an den Jüngern Christi und der Kirche zur Erscheinung kommen muß (weßwegen Sasbout nicht unpassend an die erste Regel des Tichonius de Christo et corpore ejus Ecclesia erinnert; vgl. S. Aug. de doct. christ. 3, 30. 31; Migne t. 34 col. 81), wie ja auch Christus seine Jünger „Licht der Welt“ nennt und Christus faktisch durch das fortdauernde Lehramt der Kirche „Licht der Heiden“ wird. Deßwegen liegt in dieser Benennung auch der Befehl der Heidenpredigt beschlossen; und das ist der Beweisgang des Apostels. Allein daraus folgt keineswegs, daß das te bei Isaias 49, 6. 7 nicht individuell, sondern collektiv sei.

Herodes übersandt wurde. Rhetorisch wirksam schließt sich an diese Bezeichnung gerade die von den Königen dargebrachte H u l d i g u n g an. Diese selbst wird so geschildert, daß sie eine unvergleichliche Erhöhung des Messias ahnen läßt. Die an Pomp und Pracht gewöhnten und selbst Anbetung heischenden Könige erstaunen, erheben sich von ihren Thronen und werfen sich anbetend in den Staub nieder. Das ist Gottes That, der im Messias seine T r e u e wegen der Verheißungen und seine H e i l i g k e i t bekundet, indem er sein Volk heiligt und die Sünde tilgt und durch die Größe des Messias auch die Größe seiner Heiligkeit darstellt.

Das Folgende erläutert nun eingehender die eben gemachte Zusage, indem das Werk des Messias und damit die ihm bevorstehende Verherrlichung in einzelnen Zügen dargestellt wird. V. 8: **„So spricht der Herr: Zur Zeit der Huld erhörte ich dich und am Tage des Heiles half ich dir und rettete dich und setzte dich ein zum Bunde des Volkes, aufzurichten das Land und in Besitz zu nehmen die verödeten Erbtheile,“** V. 9: **„und zu sagen zu den Gefangenen: geht heraus, und zu denen in der Finsterniß: kommet an's Licht! An den Wegen werden sie weiden und auf allen Ebenen sind ihre Triften.“**

Das בעת רצון zur Zeit des Wohlgefallens, der Sühne, erinnert an 40, 2 כי נרצה עונה gesühnt ist die Schuld. Der erste Theil des Verses erinnert durch sein exaudivi an das messianische Gebet in der Leidenszeit (Joh. 17. Hebr. 5, 7). Gut Hier.: tempus placitum et opportunum et dies salutis passio Salvatoris est et resurrectio, quando orabat in cruce .. ähnl. Euseb., a Lap. u. a.

Der Messias ging ja glorreich aus seinen Leiden hervor; im Einklange mit der Redeweise des Propheten schreibt das N. T. durchgängig Christi Auferweckung von den Todten und Verherrlichung dem Vater zu. Bund, d. i. Bundesmittler, der den Gottesbund mit dem Volke in neuer und höherer Weise darstellt (vgl. 42, 6). Dieser Ausdruck unterscheidet so bestimmt als möglich den Angeredeten von dem Volke, dessen Mittler zu Gott hin er sein soll. Die folgenden Zusätze beschreiben nun diese Bundesvermittelung in den vom Exile entlehnten Ausdrücken. Ganz natürlich schließt sich die messianische B u n d e s v o l l e n d u n g an den Bundesbruch und dessen Strafe an, wie sie eben im Exile vor Augen lag. Dieser Anschluß erklärt sich schon aus der im ersten Abschnitt gegebenen Gegenüberstellung der beiden Befreier aus dem Exile, des Cyrus und des Messias. In Folge des Bundesbruches lag das heilige Land öde, verlassen; die den einzelnen Stämmen zugetheilten Erbstücke waren öde oder in Feindes Hand; das theokratische Reich war in Trümmern, das Volk selbst gefangen im fremden Land. Die neue Bundesstiftung gestaltet sich also zu einer Wiederherstellung, zu einer Erlösung aus Gefangenschaft und Kerkerdunkel, zu einer freudigen und gottbegnadeten Heimkehr in's Vaterland. Letztere wird, wie im ersten Abschnitte, noch als besonders reichlich gesegnet beschrieben, weil ja ihr Segen auch seinen Glanz auf den Mittler, den Messias, den Befreier wirft. Die karge Wüste selbst wird in reiches Fruchtland verwandelt ihnen ausgiebigste Nahrung spenden. Daher bezeichnend im Hebr. „auf allen Kahlhöhen ist ihre Weide“ (vgl. Mald., Mar., Malv.); For. affluentia donorum spiritualium ponitur. Das beschreibt noch besonders das Folgende.

V. 10: **„Sie werden nicht hungern und nicht dürsten, noch wird Hitze und Sonne sie treffen, denn ihr Erbarmer leitet sie und tränkt sie an Wasserbächen.“** Unter der Führung des „guten Hirten“ (vgl. 40, 11) kehren sie heim; auf's reichlichste ist für alles gesorgt; die dürre und heiße Wüste erklärt von selbst die besondere Erwähnung des zu spendenden Ueberflusses an Wasser. Hebr. „Kimmung und Sonne“ vgl. zu 35, 7. Alle Schwierigkeiten weiß der Herr zu ebnen, so daß seiner Gnadenfülle, die er über sein Volk ausgießen will, nichts hinderndes in den Weg treten kann. Das besagt V. 11: **„Und ich mache alle meine Berge zum Wege und meine Straßen werden erhöht.“** Die schroffen, unübersteiglichen Berge schwinden hin vor seinem Machtworte und werden gangbare Pfade; — sie sind seine Berge, weil er mit ihnen schaltet nach Belieben — überall erheben sich über Unebenen und Tiefen die von Gott angelegten Straßen (vgl. 40, 4). Gut ist auch Mald.'s Gedanke: exaggerabuntur, ut ab omnibus conspici possint, neque quisquam aberret, sicut a via, quae lapidibus strata est, nemo deerrare potest. Und das nicht umsonst; von den Enden der Erde kommen die Zerstreuten heran zur Bundesaufrichtung und als glänzende Gefolgschaft des erlösenden Messias. So V. 12: **„Siehe, diese kommen von Ferne, und siehe, jene vom Norden und vom Meere her und diese vom Lande des Südens.“** Vgl. zu 11, 11. — Hebr. „vom Lande der Siniter“; der griech. Text erklärt das ἐκ γῆς Περσῶν, Hier. ab australi (im Comm.), wobei er an den Sinai denkt; ebenso For., Mar., Sanchez u. a. Aber schon Osorius, Arias Montanus, a Lap., Men., Tir. denken an China; unter den Neueren hat diese Auslegung Gesenius (im Thesaurus s. v.) ausführlich begründet, dem auch Kn., Hitzig, Maurer, Del., Hahn u. a. gefolgt sind; auch Movers und Lassen (Indische Alterthumskunde I, 1028) stimmen ihr bei; genaueres bei Del. ad h. l. Beim Anblick dieser glänzenden Wiederherstellung erklingt im Einklang mit 42, 10 und als Ausdruck der Stimmung der Heimkehrenden das Loblied: V. 13: **„Frohlocket, ihr Himmel und juble, Erde, und jubelt ihr Berge, im Liede! denn der Herr hat sein Volk getröstet und erbarmt sich seiner Armen.“** Zur Erkl. vgl. 44, 23. In den Proceß der Freude und Verklärung wird ja, wie in das Verderben der Sünde, auch die Kreatur hineingezogen. Hebr. „brechet aus ihr Berge in Frohlocken“. Dieser Jubel von Himmel und Erde verkündet auch das Werk, und somit die Glorie des Wiederherstellers, des Messias, der den anfänglichen Fluch gelöst hat.

b) V. 14—26.

Die bisherige Ausführung hat die Herrlichkeit des Messias geschildert, wie sie sich in der Heimkehr und Sammlung des Volkes darstellt; dieser folgt der neue geistige Aufbau von Sion und der Glanz Sions. Hiezu nun wendet sich das Folgende in der Weise, daß der in V. 6 gegebene Gedanke einer über die Heidenwelt sich erstreckenden Erlösung deutlich zu genauerer Entfaltung kommt. Wir haben schon oft Gelegenheit gehabt zu bemerken, wie eng der Messias und Sion verbunden sind. Von Sion aus herrscht der Messias; darum ist die Herrlichkeit des Messias ohne Sions

Verherrlichung undenkbar. Letztere ist eine nothwendige Folge der ersteren, aber ebenso gut der Lohn und Preis des Messias. Neutestamentlich gedacht ist Sions Glorie die Glorie der Kirche, des mystischen Leibes Christi; die Kirche ist seine Braut, die er sich erworben und geschmückt und deren Glanz der Lohn seiner Mühen und Leiden ist. Darum verweilt auch der Seher in diesem Abschnitte mit Vorliebe bei der Schilderung dieser Glorie. Das erste Beispiel bieten uns die Verse 14—26.

Schon des wirksamen Gegensatzes wegen beginnt die Schilderung mit dem Zustande des von Gott gestraften, den Heiden preisgegebenen, gleichsam vergessenen Volkes. Kurz und bündig wird er vermittelst der Personifikation dargestellt. V. 14: **„Und Sion sprach: verlassen hat mich der Herr und der Herr hat meiner vergessen.“** Was das Volk leidet, fällt auf den theokratischen Mittelpunkt zurück. Deßwegen konnte der Seher in Voraussicht des babylonischen Exils (vgl. zu Kap. 39) Sion diese Klage in den Mund legen, auch wenn er von der Zerstörung Jerusalems speziell keine Offenbarung hatte. Sion ist Repräsentant des Volkes; die unnatürliche Lage des Bundesvolkes, des heiligen Volkes in Mitte der Heiden nach Auflösung der theokratischen Herrschaft charakterisirt sich am treffendsten als ein Verlassensein vom Herrn, der seine Hand zurückgezogen und für eine Zeit wenigstens der an die Väter gegebenen Verheißungen vergessen hatte, wie es schien. Eine ähnliche Klage mochte wohl in den Herzen der Frommen sich regen. Ihr kommt die Liebe und Treue des Bundesgottes in überschwänglicher Weise entgegen und macht sie verstummen. V. 15: **„Kann etwa ein Weib ihres Kindes vergessen, daß sie kein Mitleid trage mit dem Sohne ihres Schoßes? Und wenn sie dessen vergäße, werde ich doch deiner nicht vergessen.“** Diesen Trost gibt der Herr den Seinigen; seine Liebe ist treuer und standhafter, als die größte natürliche Liebe, mit der sich ein Mutterherz zu dem Theile ihres eigenen Wesens, ihrem Kinde, hingezogen fühlt. Der Gedanke von Israel als dem erstgebornen Kinde Gottes (vgl. Ex. 4, 22. Deut. 32, 6. Is. 1, 2. Jer. 31, 20) liegt zu Grunde. Als Gewähr und Unterpfand, daß er Sion nie und nimmer vergessen könne, versichert der Herr: V. 16: **„Siehe, in meine Hände habe ich dich gezeichnet; deine Mauern sind vor meinen Augen immerdar.“** Was man den Händen eingezeichnet und eingeschrieben hat, kommt immer und immer wieder unter die Augen, und kann somit dem Gedächtnisse nicht entschwinden. So unvergeßlich lebt Sions Idee, Sions geistiger Bau, vor Gott. Der Vergleich erinnert an Ex. 13, 9. 16. Deut. 6, 8; 11, 18; so nahe steht Sion dem Herrn; es kann nicht im Zerfalle bleiben, weil der Herr „seine Mauern“, seinen Bestand und Bau als ein zu verwirklichendes Ideal schaut. In manibus descripsi te wenden Cyrillus, a Lap., Men. u. a. in frommer und rührender Weise auf die Wundmale Christi an.

Was in Gottes Idee lebt von Sion, wird sich auch in Wirklichkeit umsetzen. Darum fährt die Rede fort V. 17: **„Es nahen sich deine Erbauer; deine Zerstörer und Zertrümmerer ziehen von dir hinweg.“** Das erste Glied wird nun V. 18—23, das zweite V. 24—26 weiter entfaltet: Sions Aufbau und der Sturz der Feinde Sions. Der heutige hebr. Text liest nach den Punkten: „deine Söhne kommen“; aber daß LXX, Chald.,

Vulg. richtig dieselben Consonanten, aber mit dem Vocale o in der ersten Silbe lasen, also „deine Erbauer", beweist der treffliche Gegensatz im zweiten Gliede „deine Zerstörer . ." So allein wird der Vers concinn und der Aussage „deine Mauern . ." in V. 16 erst recht entsprechend. Daß später V. 20. 21. 22 von den Söhnen Sions die Rede ist, kann nicht, wie Hahn will, ein Beweis sein, daß auch hier die Söhne genannt seien. — Das Folgende schildert nun die Herrlichkeit und den Reichthum der Wiederherstellung. V. 18: **„Erhebe ringsum deine Augen und siehe: alle diese versammeln sich, kommen zu dir! So wahr ich lebe, spricht der Herr, mit allen diesen wirst du wie mit einem Schmuck umkleidet werden und du wirst sie dir umgürten, wie eine Braut."** Die Stadt ist als Braut gedacht, die reiche Bevölkerung, die den Glanz der Stadt bedingt, als ein Schmuck und ein Prachtgürtel, den die herrliche Braut sich anlegt. Die Aufforderung und der Schwur entsprechen psychologisch der in V. 14 laut gewordenen Klage, die gesenkten Blickes und traurigen Herzens vorgebracht wird.

Zugleich erregt diese Redeweise die Aufmerksamkeit und Erwartung und leitet eine bedeutsame Zusage ein (Mald., der passend auf Gen. 15, 5; 31, 12; 13, 14. Luc. 21, 28 verweist). Das Folgende erklärt um des Nachdruckes willen noch umständlicher diesen Schmuck der ehedem vereinsamten Stadt. V. 19: **„Denn deine Wüsteneien und Oeden und der Boden deiner Trümmer werden zu enge sein jetzt vor Menge der Bewohner, und weithin werden verscheucht werden, die dich verheerten."** Grundriß und Umfang der neuen Stadt muß viel großartiger werden, weil die anbrechende Periode keine bloße Wiederherstellung, sondern einen alle Völker umfassenden Neubau sehen soll. Das auf enge Grenzen eingeengte theokratische Reich erweitert sich zum Weltreiche Gottes, zu einer alle Völker umschlingenden Gottesfamilie. Für das Wachsthum dieses Reiches gibt es keinen Stillstand. Daher V. 20: **„Noch werden in deine Ohren sagen die Söhne deiner Unfruchtbarkeit: zu enge ist mir der Platz, schaffe mir Raum, daß ich wohne."** Sind selbst die früher wüsten und öden Gegenden um Sion angebaut, wird der Raum noch nicht ausreichen; das ist der bildliche Ausdruck für das größere neue Sion; filii sterilitatis heißen die neuen Sionskinder und Sionsbürger, weil sie der früher unfruchtbaren Stadt trotz des Standes ihrer Wittwenschaft, ihrer zeitweiligen Trennung und Verlassenheit von Gott, vom Herrn über alles Verdienst hinaus geschenkt wurden. Diese neue Geburt ist wie die Isaaks, der auch der Sohn der Unfruchtbaren genannt werden kann. Das übernatürliche Moment und das reine Gnadengeschenk liegt in dieser Benennung angedeutet. Auch sonst mag die Synagoge, des eigentlichen Missionsberufes entbehrend und bei kärgeren Gnadenmitteln nur verhältnißmäßig wenig Heilige dem Herrn erzeugend, im Vergleich zu der neutest. Kirche „unfruchtbar" genannt werden. Daher erstaunt Sion selbst über diese unerwartete Fülle.

V. 21: **„Und sprechen wirst du in deinem Herzen: wer hat mir diese geboren? ich war doch unfruchtbar und nicht gebärend, verbannt und gefangen. Und diese da, wer hat sie auferzogen? ich war doch verlassen und allein! und diese, wo waren sie?"** Die gehäuften Fragen und hervorgehobenen Gegensätze sind der richtige und natürliche Ausdruck der staunenden

Verwunderung, der unerwartet plötzlichen und daher kaum faßbaren Freude. Diese selbst aber zeigt, daß Sion das in der neuen Geburt und Wiederherstellung wirksame übernatürliche Gnadenmoment (vgl. V. 20; 66, 8) anerkennt und fern davon ist, auf eigenes Verdienst zu pochen, sondern in Demuth und Bekenntniß der früheren Untreue die Großthaten Gottes preist. In dieser Weise hebt der Herr die V. 14 verlautbarte Klage. Die zu Grunde liegende Anschauung ist, daß die Stadt Sion vereinsamt, öde, wie vom Herrn verbannt und in der Abgeschlossenheit der Gefangenschaft gehalten, zurückblieb während ihre Kinder unter die Heiden zerstreut wurden. Da kehren nun plötzlich viel zahlreichere und kräftigere Schaaren zurück, die sich Sions Kinder nennen und es auch sind. Daher das Staunen der einsamen Mutter. Quis enutrivit? d. h. das neue Gottesreich tritt mit Männern auf, die in geistlicher Beziehung die Vollkraft erreicht haben. Nicht unpassend erinnert For. bei diesem Staunen Sions an die Verwunderung der ersten Judenchristen: quia et in nationes gratia Spiritus S. effusa est (Act. 10, 45) und fügt dann bei: hac ergo admiratione et his verbis fecundam Dei bonitatem insinuat, a qua generatio illa prodibat, ad quam nullas vires in se agnoscebat (Sion). Das Folg. gibt Antwort auf die verwundernde Frage.

V. 22: **„So spricht der Herr Gott: sieh, ich erhebe meine Hand zu den Völkern und richte auf mein Panier für die Nationen, und sie bringen deine Söhne in den Armen und deine Töchter tragen sie auf den Schultern."** Die Wiederherstellung ist Gottes That; er befiehlt den Völkern — das Erheben seiner Hand genügt — er läßt ihnen sein Panier, den Sammel- und Einigungspunkt seines Reiches, den Zielpunkt aller Völkerwanderung, erkennen (vgl. für die Redensart 5, 26; 11, 12; 13, 2; 18, 3) und dienstwillig und mit liebender Sorgfalt bringen sie Sions Kinder herbei; vgl. zu 14, 1. 2. Die Ausdrücke erinnern an die liebreiche Fürsorge der Ammen; vgl. Num. 11, 12. Ruth 4, 16. Aber wer sind hier „deine Söhne"? denkt der Seher, wie manche wollen (Calm., Del., Kn.), nur an die bei den Heiden wohnenden Israeliten? Unmöglich; denn die Heimkehr ist ja als eine überaus zahlreiche gedacht V. 18—20, und die Heimkehrenden sind nicht Sions Kinder dem Fleische nach, sie sind nach V. 21 der größten Mehrzahl nach offenbar nicht als Juden gedacht. Der Sinn kann also nur sein, daß aus den Völkern und Nationen selbst Söhne und Töchter als Sionskinder herangebracht werden, daß der Herr durch eine neue Zeugung aus den Heiden eben Kinder Abrahams erweckt. Hiemit ist der vollberechtigte Eintritt der Heiden in's neue Gottesreich ausgesprochen und eine Erklärung zu Ps. 86 „alle sind in Sion geboren" gegeben. Ganz treffend bemerkt also Cyrillus: „er zeigt alsbald, daß nicht aus Israel allein, sondern aus der Versammlung der Heiden diese Menge der versprochenen Kinder erstehen werde"; das Bild des Tragens u. s. f. bezeichnet nach demselben, daß der Herr für die Seinen alle Schwierigkeiten ebne, und kann man hinzufügen, daß er auch das Ringen und Treiben der Heidenwelt, wie den gesammten Gang der Menschengeschichte den Plänen seines Reiches dienstbar mache. Mit Recht sehen daher Eus., Hier. und die meisten kath. Erkl. hier die Berufung der Heiden. Unnöthiger Weise will Schegg den V. nicht als Antwort auf V. 21 betrachten, sondern ihn mit Unterbrechung des Zusammenhanges auf V. 18 zurückbeziehen. Zum hebr. Wort-

laut (vgl. Neh. 5, 13) bemerkt noch gut Hier.: afferent in ulnis, sive in sinu filios Sion.

So wird Sion Mutter und Mittelpunkt der Völker und Gegenstand der Verehrung: V. 23: **„Und es werden Könige deine Wärter und Königinen deine Ammen sein; mit zur Erde gesenktem Antlitze werden sie dir huldigen und den Staub deiner Füße küssen. Und du wirst erfahren, daß ich der Herr bin, bei dem jene nicht zu Schanden werden, welche auf ihn harren."** Wie die Völker (V. 22), so werden auch ihre Herrscher dem in Sion verkörperten Gottesreiche dienstbar und dienstwillig sein; das in V. 22 gebrauchte Bild leitet von selbst zu der hier angewandten Metapher über. Diesem Gottesreiche haben auch die Höchstgestellten die tiefste Verehrung entgegenzubringen. Wenn sich die Verheißungen Gottes so an Sion bewahrheiten und Sion Mutter aller Völker ist, dann erfährt es thatsächlich, daß der Herr Jehovah, der Seiende ist, der, wie er selbst Leben und reinste Wirklichkeit ist, so auch seinen Bund und seine Verheißungen in That und Leben umsetzt, daß also er allein die untrügliche Hoffnung der auf ihn Harrenden ist. Der Seher entwirft ja das Glanzbild der fernen Zukunft, um für die trübe Gegenwart und die düsteren Unwetter der nächsten Zukunft die Hoffnung und das Vertrauen zu beleben. — Bisher wurde der Gedanke durchgeführt: venerunt structores tui, und der Sionsbau in seiner Ausdehnung, Herrlichkeit und Ehrfurcht gebietenden Majestät dargestellt „deine Mauern sind vor meinen Augen immerdar" (V. 16). Das Folg. berührt kurz die Möglichkeit, das jetzt so erniedrigte und von Feinden bedrängte Sion aufzurichten (vgl. zu V. 17). Daher V. 24: **„Wird abgenommen werden dem Starken die Beute, oder was geraubt vom Rüstigen, gerettet werden können?"** Die Frage und der Vergleich betonen die Aussichtslosigkeit, Sion mit rein menschlichen Mitteln herzustellen. Gottes Eingreifen und Gottes That soll hervorgehoben werden und allen zum Bewußtsein kommen. Der „Starke" ist das babylonische Weltreich, das Juda zertritt (Thomas); denn der Seher sieht die zweifache Befreiung im engen prophetischen Zusammenhang mit dem Exile; vgl. 51, 12; 52, 5. Weil aber Juda und Israel der Sünden und des Abfalles von Gott wegen dem Weltreiche als dem von Gott gesandten Züchtiger preisgegeben wurde, und das Weltreich als Repräsentant der gottfeindlichen Macht auch vermöge der ihm eigenen Bosheit das Volk des Herrn drängte, so hat Men. Recht, wenn er beifügt: respicit captivitatem babylonicam typum captivitatis generis humani sub daemonis et peccati jugo; Babel kann hier wohl wie 14, 12 (vgl. zu 24, 21) betrachtet werden; d. h. nicht als Weltmacht allein, sondern in und mit ihr ist der dämonische Untergrund, der princeps hujus mundi in's Auge zu fassen, der in Babel gegen das alttest. Gottesreich ankämpfte; daher ist die Auslegung dieser Stelle vom Satan (bei den Vätern und den meisten kath. Erkl.) vollständig berechtigt; vgl. Matth. 12, 29. Mark. 3, 27. Luc. 11, 22.

Anders faßt Mald. und theilweise schon Procopius den Zusammenhang: der Starke sei Gott; und es werde von Gott die Versicherung ausgesprochen, daß diejenigen, die er als seine Beute sich genommen, ihm von Niemanden entrissen werden. So wäre der V. eine Bestätigung zu V. 23. Allein diese Erklärung paßt nicht zum Folg. Der hebr. Text des zweiten Gliedes ist in

einer heutigen Lesung schwierig; man übersetzt „oder wird die Gefangenenschaar Gerechter entkommen“ (Del.); allein dem steht das Bedenken entgegen, daß es ganz beispiellos ist, das gefangene Volk **gerecht** zu nennen; wie scharf urtheilt gerade Isaias? vgl. 42, 18 u. f.; 56, 10 u. f. Die Auslegung von Hahn „wird Israel bei des Chaldäers Gerechtigkeit, d. i. bei der überall demselben zu Theil werdenden Rechtfertigung, bei dem ihn überall begleitenden Glück und Segen wieder gerettet aus dem Gericht hervorgehen“ ist gezwungen und eine unerträgliche Ausdeutung des Genitivs, die hier dem bedrängten Israel gegenüber zur reinen Ironie wird. Andere Erkl. widerlegt Hahn selbst; kurz, mit der Leseart צדיק ist nichts anzufangen; es ist die von der Vulg., dem Syrer (und LXX? vgl. 25, 3. 4) vorausgesetzte עריץ anzunehmen. Die kritischen Gründe entwickelt bereits Mald. gut: a) die andere Leseart gibt keinen erträglichen Sinn, b) der Parallelismus zu fortis erfordert die der Vulgata, c) im folgenden V., der eine Wiederholung ist, findet sie sich unbestritten. Nur das befangene Vorurtheil, der masorethische Text sei unantastbar, kann die andere Leseart gegen die äußeren und inneren Gründe aufrecht halten wollen. Der Vulg. folgen Ewald, Cheyne, Kn. u. a.

Für das nach menschlicher Aussicht Unmögliche gibt der Herr die Zusage in V. 25: **„Ja so spricht der Herr: sicherlich auch das Gefangene wird dem Starken abgenommen, und was geraubt war vom Rüstigen, wird gerettet; diejenigen aber, die dich richteten, werde ich richten und deine Söhne werde ich erretten.“** Ueber den Starken kommt ein Stärkerer — bei Gott ist nichts unmöglich. Je trauriger die menschlichen Hoffnungen sich gestalten, desto mehr muß der Seher auf Gottes Macht und Willen hinweisen. Das den V. eröffnende כי quia dient zur Versicherung. Wie aber der Herr die Befehder (hebr.) und Dränger Israels (vgl. 41, 11) befehden werde, besagt V. 26: **„Ich werde deine Feinde ihr eigen Fleisch verzehren lassen, und wie vom Wein werden sie trunken werden vom eigenen Blute, und alles Fleisch wird es erfahren, daß ich der Herr bin dein Heiland, und daß dein Erretter der Starke Jakobs ist.“**

Die Dränger Israels sollen sich selbst durch innere Zwistigkeiten aufzehren. Mald.: efficiam, ut hostes tui ipsi sese inter se conficiant; ähnl. For., Mar., Malv., a Lap., Men., Tir.; vgl. Jud. 7, 22. 2 Par. 20, 23. Is. 9, 19. Zach. 9, 15; 11, 9. Es wird damit, wie For. bemerkt, ein für das Volk müheloser und ohne sein Zuthun erfolgender Sieg bezeichnet. Ob dabei speziell (was Sanchez bereits erwähnt) an die unter den Feinden des Cyrus nach dem Bericht des Xenophon ausgebrochenen Uneinigkeiten und Verräthereien zu denken sei (vgl. bei Kn.), mag dahingestellt bleiben; für unsere Stelle genügt der Grundgedanke, daß die feindliche Macht durch sich selbst ein schreckliches Ende nehmen werde. In Sions Erlösung und Verherrlichung erglänzt dann allen erkennbar die Liebe des Herrn zu seinem Volke und seine Macht. Diese Erkenntniß ist die vom Herrn angestrebte Verherrlichung, quia in te gloriabor V. 3; zu den Gottesnamen vgl. 1, 24; 41, 14; 43, 3. — Sions Aufbau und Glanz, dem die Vernichtung der Feinde zur Seite geht, ist nun die Erfüllung der dem Messias gemachten Zusage (V. 6), ist die ihm zu Theil werdende Rechtssache und sein Lohn V. 4. So schließt sich diese Rede wohlgeordnet zusammen.

Zweite Rede.

Kap. 50.

Die Rede beginnt, wie 49, 14 geschah, mit der über Israel verhängten Strafe. Diese trat ein wegen Israels Ungehorsam und Halsstarrigkeit. Im Gegensatz zu diesem Volke tritt nun der Messias auf, seinen Gehorsam und seine vertrauensvolle Hingabe an Gott schildernd. Er sühnt jene Schuld durch seine Willfährigkeit und seinen Gehorsam, mit dem er sich dem Leiden unterzieht (V. 1—6). In diesem Bewußtsein ist er stark und siegesgewiß (V. 7—9). Wohl denen, die ihn hören und ihm folgen, aber wehe seinen Widersachern (V. 10. 11). — Deutlicher als im vorhergehenden Kap. werden hier Israels Ungehorsam und Schuld und des Messias Gehorsam und Leiden einander nahegerückt; durch diese Gegenüberstellung bahnt der Seher die Idee der stellvertretenden Sühne sachlich an, die er dann Kap. 53 in mehrfacher Wendung auf's klarste ausspricht. Wie in der Hervorhebung des Leidenszweckes ein Fortschritt ersichtlich ist, so ist in der genaueren Schilderung des Leidens und der Gesinnung des Leidenden (V. 6—9) eine Weiterführung der 49, 4. 7 niedergelegten Andeutungen unverkennbar. Die beiden Schlußverse von Kap. 50 bringen den Gedanken, daß der Messias je nachdem in resurrectionem oder ruinam sei, und berühren sich auch so mit dem Schlusse von Kap. 49. — Da den rationalistischen Auslegern die Idee eines stellvertretend büßenden Messias um keinen Preis im A. T. begegnen darf, so wissen sie auch mit der doch handgreiflichen Gegenüberstellung von Israels Halsstarrigkeit und dem Gehorsam des Knechtes Gottes nichts anzufangen. Das Kap. wird deßhalb atomisirt; V. 1—3 werden als abgerissenes Stück, das dann ganz in der Luft schwebt, behandelt, oder als höchst schleppender Nachtrag zu Kap. 49 angesehen, der dorthin freilich am allerwenigsten passen will (vgl. Ges., Kn.). Für jeden, der sehen will, ist die Bedeutung der Gegenüberstellung vom Seher selbst 53, 4—8 erklärt.

Die Situation ist nach der richtigen Bemerkung von Hier. wie oben 49, 14. Das Volk klagt, als hätte der Herr es verstoßen. Der Herr aber antwortet: nicht ich habe euch, eure Mutter, die Synagoge, verstoßen, ihr selbst seid durch eure Sünden in's Elend gekommen. Das soll ihnen klar und scharf die Frage zum Bewußtsein bringen V. 1: **„So spricht der Herr: welcher ist dieser Scheidebrief eurer Mutter, mit dem ich sie entlassen habe? oder wer ist mein Gläubiger, dem ich euch verkauft habe? Siehe, um eurer Missethaten willen seid ihr verkauft worden, und um eurer Frevel willen habe ich eure Mutter verstoßen."**

Hebr. „wo ist der Scheidebrief?" d. i. nicht ich habe das Verhältniß aufgelöst; zur Erhärtung dessen erwähnt der Herr die Art, auf welche ein Mann Frau und Kinder los wird, erstens, indem er dem Weibe einen Scheidebrief gibt, zweitens, indem er diese von Noth gedrungen dem Gläubiger als Sklaven zur Schuldentilgung überläßt. Keines von beiden ist hier der Fall. Denn sie können keinen Scheidebrief aufweisen, oder wo ist er? und wer sollte der Gläubiger sein, dem der Herr etwas schuldete und dem er zum Ersatze sie, die Kinder der Mutter, überlassen hätte? Hiefür vgl. Ex. 21, 7.

4 Kön. 4, 1. Neh. 5, 5. Matth. 18, 25. So verstehen mit Recht Cyrill., Hier., Thom., Mald., Est., Malv., For., Men. u. s. f. Falsch erklärt Schegg, die VV. noch zu Kap. 49 beziehend, „wohin ist jetzt jener Scheidebrief gekommen" als ob die Meinung des Propheten sei, die Synagoge habe wirklich einen Scheidebrief vom Herrn bekommen, und Gott habe sie wirklich seinen Gläubigern verkauft. Allein schon die Antwort ecce in iniquitatibus vestris . . schließt diese Auffassung aus. Der theokratische Bund ist, wie oft, als Eheverhältniß gedacht; das Volk ist die Braut, die Einzelnen Kinder, sowohl des Herrn als der Mutter, des Volkes (vgl. Osee 2, 5. 19. Jer. 2, 1. Ez. 16, 8 u. f.), eine Anschauung, die neutest. in der Kirche als Braut Christi niedergelegt ist (vgl. Joh. 3, 29. 2 Kor. 11, 2. Eph. 5, 25). Die Antwort ecce ... weist die Klagenden, besonders nach dem Hebr., nachdrücklich darauf hin, daß sie sich selbst in Sklaverei verkauft haben durch ihr Vergehen und daß die Verstoßung der Mutter nicht Schuld oder Laune Gottes ist, sondern Folge ihrer Frevel; also sie selbst haben eigenwillig das Verhältniß mit Gott abgebrochen und dann hat sie naturnothwendig die Strafe erfaßt. Hebr.: „um eurer Frevel willen ist verstoßen eure Mutter", d. h. ist sie im Zustande und in der Lage einer Verstoßenen; die passive Fassung des Hebr. stimmt besser zu dem in der Antwort auszudrückenden Gegensatz. Gut gibt den Sinn Men.: immerito querimini repudiatam a me synagogam; nam potius ipsa me prius deseruit, und Hier.: et non potius, quod verum est, intelligitis, illam suo a me vitio recessisse? . . adulteram matrem ultra tenere non potui, sed volentem abire permisi; so also will Hier. *dimisi* verstanden wissen. Welches ist die Grundsünde, die Israel in's Elend gebracht hat und die es dem Herrn bei all seiner Macht unmöglich machte, sie zu retten? Darauf antwortet, V. 1 vervollständigend, V. 2: **„Denn ich kam und da war kein Mann; ich rief und Niemand war, der hörte. Ist etwa meine Hand verkürzt und zu klein geworden, daß ich nicht erlösen könnte, oder ist in mir keine Kraft zur Befreiung? Siehe, durch mein Dräuen trockne ich das Meer aus, wandle ich Flüsse in dürres Land und es faulen die Fische aus Wassermangel und sterben vor Durst."** V. 3: **„Ich kleide die Himmel in Finsterniß und mache ein Trauerkleid zu ihrer Hülle."** Die Grundsünde war Ungehorsam, halsstarrige Widerspenstigkeit. Der Herr kam zu seinem Volke in der Gesetzgebung, in dem ununterbrochenen Lehramte der Propheten — er kommt, können wir hier schon wegen 49, 4 fortfahren, in seinem Messias — in all diesen ruft er seinem Volke zu; aber es läßt sich in seinen verkehrten Wegen nicht aufhalten. Daher kann er sie trotz all seiner Macht nicht befreien. Daß ihre Sünde das einzige Hinderniß war, wird durch die Fragen in V. 2 und durch die Hinweise auf die ehedem in Aegypten gewirkten Machtthaten des Herrn (vgl. Cyr., Theod., Hier.) nachdrücklich eingeschärft; vgl. Ps. 105, 9 et increpuit mare rubrum et exsiccatum est; Ps. 103, 7 dann Ex. 7, 18 pisces quoque morientur et computrescent aquae; in Aegypten hat er auch Himmel und Erde in Trauerschwärze gekleidet; vgl. Ex. 10, 21 tenebrae tam densae, ut palpari queant. Gewiß nicht ohne Bedeutung lehnt sich die Schilderung der Macht Gottes an die einzelnen Züge der Befreiung aus Aegypten an. Damals folgte Israel gehorsam dem Rufe des Herrn (Jer. 2, 1); aber diese anfängliche Wil-

fähigkeit haben sie nicht beibehalten. Und so ist ihre Sünde zu einem Hindernisse herangewachsen, das der Macht Gottes selbst gewissermaßen wehrt. Wer soll dieses Hinderniß besiegen, diese Sünde sühnen? Darauf gibt im Folgenden der Messias durch seinen Leidensgehorsam die sachliche Antwort. Die Befreiung aus Aegypten war möglich durch Gottes Macht; um die geistige Befreiung von der Sünde zu ermöglichen, muß der leidende und sühnende Messias als Mittler eintreten. Wie diese messianische Mittlerschaft für die Macht Gottes die Wege bahnt zur Befreiung der in den Banden der Sünden Liegenden, lehrt das Folgende. Der Messias selbst ergreift das Wort; er antwortet auf Gottes Klage vocavi et non erat; der Widerspenstigkeit des Volkes setzt er seinen Gehorsam entgegen. Der Seher hat beides so nahe als möglich zusammengerückt; darf denn der Erklärer trennen, oder diese Zusammenstellung leer und bedeutungslos finden? Der Messias heilt jene Grundsünde durch Lehre und Beispiel. Daher V. 4: **„Der Herr gab mir eine beredte Zunge, daß ich wisse den zu stärken, der müde ist, durch das Wort; er weckt morgens, morgens weckt er mein Ohr, daß ich aufmerke wie auf einen Lehrer.“** Der Messias führt seine Ausrüstung und Befähigung auf den Herrn zurück, wie es oben heißt et requiescet super eum spiritus Domini 11, 2 und 49, 2; vgl. Joh. 5, 19. 20. Sein Wort, seine Lehre stärkt, tröstet, richtet auf den Matten, der die Wege Gottes nicht mehr geht und in Muthlosigkeit oder Verzweiflung darniederliegt. Sein Beruf ist heilen, retten, dessen er mit Liebe und Hingebung waltet, wie 42, 3. 4. — Im Hebr.: dedit mihi linguam *eruditorum*, Belehrter, Unterrichteter (vgl. 54, 13) und ebenso am Schlusse des Verses „zu hören, wie Belehrte“. Die Erklärung „Schüler“ (Del., Kn.) kommt im Grund auf denselben Sinn hinaus; der Redende bekennt sich als den vom Herrn Unterrichteten, der wie ein Schüler auf den Herrn merkt; vgl. Joan. 12, 50 sicut dixit mihi Pater, sic loquor; 8, 26. 40; 14, 24 sermonem quem audistis, non est meus, sed ejus qui misit me, Patris, 15, 15; 7, 16 mea doctrina non est mea u. s. f. — Die Wiederholung mane erigit . . drückt das Fortwährende aus; Tag für Tag, immer ist er unter Gottes belehrender Leitung; das Ohr anregen heißt innerlich belehren, aufmerksam machen, daß man die Ansprache Gottes aufnehme. Das Hebr. עוּת (Aquila, Vulg. sustentare, stützen, helfen) erklären andere nach dem arab. erquicken (Ew., Kn.), andere unterweisen (Hahn; ähnl. Syr. Chald.?).

Das Beispiel des willigsten Gehorsams wird noch weiter geschildert: V. 5: **„Der Herr erschloß mir das Ohr; ich aber widerstrebte nicht und wich nicht rückwärts.“** Der Herr macht ihm Mittheilungen, gibt ihm Aufträge; er aber entzieht sich denselben nicht, sondern vollbringt alles, wie der Herr es anordnet. Es ist das evangelische sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio Joan. 14, 31. Trefflich bemerkt hier Cyrill.: „Christus setzt seinen Gehorsam der Widerspenstigkeit der Juden entgegen.“ Und wie weit ging der willige Gehorsam, welche Leiden, welchen Widerspruch hat er in der Vollführung des göttlichen Auftrages zu erfahren? V. 6: **„Meinen Leib gab ich hin den Schlagenden und meine Wangen den Raufenden; mein Antlitz wandte ich nicht ab vor den Beschimpfenden und den mich Anspeienden.“** Jetzt erklärt sich das retrorsum non abii; er weicht vor den

sich erhebenden Schmähungen nicht zurück, er bewährt im heroischen Grade Gehorsam und Ausdauer. Die Erfüllung siehe Matth. 26, 67; 27, 30. Marc. 14, 65. Luc. 18, 32; 22, 64. Joh. 18, 22. Hebr. faciem non abscondi ab ignominiis et sputo (Mald., Malv. u. a.), und anfangs dorsum meum dedi (For.). Gut For.: habet autem vellicatio barbae et dolorem et insignem contumeliam. Dieser spezielle Zug findet sich zwar nicht ausdrücklich in den evang. Berichten, ist aber bei den erwähnten Mißhandlungen wohl selbstverständlich. Trefflich bemerkt a Lap., wie in dedi die willige Uebernahme des Leidens so schön und bezeichnend sich abspiegelt.

Im Folgenden dringt der Seher in die Gesinnungen, in das Herz des Leidenden ein. Er ist muthig und selbst freudig im Leiden, weil er der Hilfe des Herrn gewiß ist (V. 7), weil er in ihm den Weg zum Sieg und zur herrlichen Vollendung erblickt (V. 8. 9). V. 7: **„Der Herr Gott ist mein Helfer; darum wurde ich nicht bestürzt; darum machte ich mein Antlitz wie zum härtesten Felsen, und ich weiß, daß ich nicht zu Schanden werde."** In Mitte des bittersten Leidens wankt er nicht, sinkt sein Muth nicht; unerschrocken, unbeugsam mit unbesieglicher Festigkeit und Ausdauer, wie ein Fels, stellt er sich dem Andrange und Wüthen seiner Feinde entgegen, vgl. Jer. 1, 18. Ez. 3, 8, indem er des herrlichen Sieges gewiß ist und weiß, daß er in seiner Erwartung und in Betreff des schließlichen Erfolges nicht getäuscht werden kann. Daher V. 8: **„Nahe ist, der mir Recht verschafft, wer will mir widersprechen? Laßt uns zusammen auftreten; wer ist mein Gegner? Er trete heran zu mir!"** Qui justificat der ihn, den schuldlos Angeklagten und Verurtheilten, als „seinen Heiligen" vor der ganzen Welt darstellt. Dieser Gott steht ihm zur Seite und wird in Bälde ihn verherrlichen. Darum fordert er seine Gegner auf, nur ihre Macht und Wuth zu entfalten, nur gegen ihn anzutoben; Joan. 16, 32 non sum solus, quia Pater mecum est; und Joan. 8, 46 quis arguet me de peccato? (Cyrill.) V. 9: **„Siehe, der Herr ist mein Helfer, wer ist, der mich verurtheilt? Siehe, alle werden aufgerieben wie ein Kleid, die Motte verzehrt sie."** Fruchtlos kämpft die Feindesmacht gegen ihn an und sucht ihn zu „verurtheilen", ihn als Verbrecher zu brandmarken, ihn zu vertilgen. Seine Gegner zerfallen und vergehen wie ein moderndes Kleid. Der messianische Sieg ist sicher; wenn auch die Ueberwindung der Feinde nur allmählig und geräuschlos vor sich geht, sie wird eine gründliche und unabwendbare sein. Dieser Vergleich für den messianischen Sieg scheint, wenn wir die Schilderungen der Thaten und Siege des Cyrus (45, 1 u. f.) damit zusammenhalten, die Erwartung plötzlicher, gewaltiger und alles umstürzender Katastrophen ausschließen zu wollen. Gottes Pläne wirken ruhig, allmählich, aber sicher; mit den kleinsten Mitteln (Motte) erreicht und vollbringt er das Größte.

Ego vici mundum! Also wohl denen, die diesen Knecht des Herrn hören. Sie haben Theil an seinem Siege. Daher V. 10: **„Wer von euch fürchtet den Herrn und hört die Stimme seines Knechtes? Wer im Finstern wandelt und ohne Licht ist, der hoffe auf den Namen des Herrn und stütze sich auf seinen Gott!"** Lehre und Beispiel des Messias soll ihnen in der

Nacht der Bedrängniß Leuchte sein; wie er, sollen auch sie auf den Namen Jehovahs und auf das in diesem Namen gegebene Unterpfand der unwandelbaren Treue Gottes und der Verwirklichung seiner Verheißungen bauen, und so sich mit dem Messias ganz und gar auf Gott verlassen. Hiemit macht der Prophet das eben entrollte Zukunftsbild nutzreich und fruchtbar für die Zeitgenossen und zeigt ihnen die aus der mitgetheilten Offenbarung zu ziehende praktische Anwendung. Das Gleiche soll auch im Dunkel des hereinbrechenden Exils für sie Leitstern sein. Wird die Ermahnung auf fruchtbaren Boden fallen? Er stützt sie mit dem Hinweise auf das schreckliche Loos der Verächter des Messias.

V. 11: **„Sieh, ihr alle, die ihr Feuer anzündet, mit Flammen euch gürtet, wandelt in der Gluth eures Feuers und in den Flammen, die ihr entfacht! — von meiner Hand geschieht euch solches; in Qualen sollt ihr gebettet sein."**

Hebr. „mit Brandpfeilen euch gürtet". Die Widersacher trifft eine ihrer Bosheit und ihren schmählichen Angriffen auf den Messias entsprechende Strafe. Feuer, Brandpfeile dienen zur Bezeichnung der Verfolgungen, Lästerungen, mit denen sie dem Messias (und seinen Anhängern) zusetzen; sie müssen die Folgen des eigenen Gebahrens tragen: „fort in die Gluth eures Feuers;" die Hand des Herrn trifft sie; das Zornesfeuer, mit welchem sie den Knecht des Herrn verfolgten, kehrt sich wider sie als Feuer göttlicher Rache und bettet sie in Qualen. Eine Weissagung für die Feinde des Messias — wie hat sie sich schon hier auf Erden am Volke und der Stadt Jerusalem verwirklicht! vgl. Cyrill. Hier.: hoc capitulo discimus, pro qualitate peccati ignem sibi unumquemque succendere.

Dritte Rede.

Kap. 51—52, 12.

Im Vorhergehenden ist Israels Sünde und das Leiden des Messias mit der Aussicht auf dessen Sieg behandelt. Die folgende Rede verweilt hauptsächlich bei der Schilderung der Herrlichkeit dieses Sieges und seiner Folgen für die treuen Anhänger des Messias. Sie bildet demnach eine Ergänzung zu 49, 9 u. f. und schließt sich, wie jene Ausführung an V. 4. 8, passend an die Leidensscene in Kap. 50 an. Die Anrede ergeht, wie 50, 10 an die Gläubigen in Israel. In Abraham, dem Stammvater und in seiner Geschichte haben sie das Unterpfand glorreicher Wiederherstellung; das Heil des Herrn wird anbrechen für die ganze Erde, ein Heil, das noch Bestand hat, wenn Himmel und Erde in Auflösung begriffen sind und wenn längst aller Menschentrotz machtlos verschwunden ist (V. 1—8). Mit innigem Gebetsruf und Appell an Gottes Macht sehnt der Seher dieses Heil und seine Verwirklichung herbei. Ja es wird eintreten; schon erschaut er im Geiste den festlichen Zug der Erlösten nach Sion (V. 9—11). Dieses Bild der zukünftigen Verklärung und des herrlichen Zieles, dem Gott sein Volk entgegenführt, zeigt so recht, wie thöricht Israel handelt, wenn es vor sterblichen Menschen sich fürchtet und seines Gottes vergißt, der doch kommt

mit Macht Sion zu erlösen und ein neues Erde und Himmel umspannendes Reich zu gründen (V. 12—16). Daher ertönt nun der siegesfrohe Zuruf: elevare, consurge, Jerusalem! groß war die Schmach, allein jetzt ist der Herr ausgesöhnt für immer; nur Sions Feinden gilt sein Zorn (V. 17—23). Darum möge Jerusalem jubelnd sich schmücken; denn die Zeit der Niedrigkeit ist vorbei; Aegypten und Assur haben freilich das Volk des Herrn bedrängt, aber um seines Namens willen erlöst er es (52, 1—6). Wie lieblich klingt diese Botschaft; Sions Seher jubeln, die Trümmer Jerusalems jauchzen, denn der Herr hat sein Volk getröstet, die Macht seines Armes vor allen Völkern entfaltet und die Enden der Erde sehen sein Heil (V. 7—10). Daran schließt sich die praktische Schlußermahnung, der messianischen Befreiung sich durch Annahme der ersten Befreiung würdig zu machen, auszuziehen aus dem Lande der Verbannung und dem Herrn als Führer zu folgen (V. 11. 12).

V. 1: „**Höret auf mich, die ihr dem Rechte nachstrebet und den Herrn suchet: achtet auf den Felsen, aus dem ihr gehauen seid, und auf die Höhlung der Grube, aus der ihr gegraben seid!**" V. 2: „**Achtet auf Abraham, euren Vater, und auf Sara, die euch geboren; denn als einen habe ich ihn berufen, ihn gesegnet und ihn gemehrt.**" Der Hinweis auf Abraham, den Stammvater, soll den Frommen zeigen, daß sie im Glauben und Geiste Abrahams die Verheißungen Gottes aufnehmen müssen, für die ja Abrahams Geschichte selbst und dessen zahllose Nachkommen Bürgschaft ablegen. Die Abstammung von Abraham wird so nachdrücklich betont, damit die Kinder Abrahams um so mehr sich befleißen, in seinem Geiste zu wandeln, aber auch damit es ihnen klar in's Bewußtsein komme, daß die ihm gegebenen (messianischen) Verheißungen eben ihr Eigenthum sind, und daß sie in Abrahams Segen und der zahlreichen Nachkommenschaft ihre erste Bekräftigung haben. V. 2 erläutert in isaianischer Weise (vgl. zu 1, 6. 22. 25; 5, 18. 24; 9, 14 u. a.) das zuerst gebrauchte Bild eines Steinbruches, aus dem zahllose Steine gebrochen werden. For.: sicut ex una lapidicina innumeri lapides, sic ex uno Abraham innumerabiles populi prodierunt. Andere denken bei dem Felsen auch an die bereits erstorbene Zeugungskraft Abrahams (corpus emortuum Rom. 4, 19. vgl. Cyrill., Thomas, Pintus, Malv., a Lap.), andere an Abrahams felsenfesten Glauben (Theod., Hahn). Das gleiche Bild bei Sara, die mit einer Steingrube, aus der Steine herausgegraben werden, verglichen ist. Abraham mußte lange auf die Anfänge der Erfüllung warten; es mögen daher auch seine Kinder sich gläubig hoffend gedulden, wenn der Herr zu zögern scheint. Wie es ihm leicht war, den Segen an Abraham in der Mehrung des Volkes zu verwirklichen, so wird er auch zu seiner Zeit mit Leichtigkeit Sions Ruinen herstellen. Und so geht der Seher auf die messianischen Weissagungen über, deren Träger Abraham gleichfalls in dem allen Völkern verheißenen Segen war. V. 3: „**Trösten wird also der Herr Sion und trösten all seine Trümmer, seine Wüste wird er umschaffen zur Wonne und seine Oede zum Paradiese des Herrn; Freude und Frohlocken wird daselbst herrschen, Danksagung und Lobgesang.**" Das ergo der Vulg. gibt wegen der an Abraham ergangenen messianischen Verheißungen einen guten Sinn; der an Sion ge-

spendete Trost wäre dann als Entfaltung und Folge jener zu denken. Hebr. כי quia führt, dem vorhergehenden quia entsprechend, den zweiten Grund und Gegenstand ein, welcher der Aufmerksamkeit der Frommen empfohlen wird. Aber auch so ist eine Beziehung des Inhaltes von V. 3 auf Abrahams Segen nicht in Abrede zu stellen. Hebr. „macht seine Wüste wie Eden"; gut LXX ὡς παράδεισον; der Ausdruck erinnert, wie auch der „Garten des Herrn" an Gen. 2, 8, er ist hier um so passender, als der Messias der Wiederhersteller des durch Adams Schuld verlorenen Zustandes ist. Die erste Hälfte des Verses schildert das Werk der Erlösung objektiv als Wiederbringung des paradiesischen Heiles; die zweite subjektiv in seiner Wirkung auf die Gemüther der Erlösten: Freude und Dank. Es bewirkt Beseligung und Wonne, die ihrerseits in Preis und Lob Gottes überströmt; so ist die Seligkeit der Kreatur in ihrem Grunde und ihrem letzten Ziele, der Verherrlichung Gottes, aufgefaßt und das ganze Erlösungswerk als Herstellung des Ursprünglichen, als Seligkeit der Kreatur und Gottes Verherrlichung auf einen ebenso kurzen als wahren Ausdruck gebracht. — Die Gewißheit dieses Heiles sollen sie sich recht einprägen; es ist, wie schon der Segen an Abraham lautet, ein Heil für alle Völker. Daher V. 4: **„Merket auf mich, mein Volk, und meine Nation, höret mich: denn Gesetz wird von mir ausgehen und mein Recht wird als Licht der Völker sich niedersenken."** Vgl. 42, 3. 4. Hebr.: et judicium meum in lucem populorum requiescere faciam; so richtig Mald., For., Malv.; vgl. für die Bedeutung des Verbum Deut. 28, 65. Js. 34, 14. — Die so häufige Betonung der Lehre (vgl. 49, 2, 6; 50, 4) hebt im Gegensatze zur Befreiung des Cyrus den Charakter der messianischen Erlösung hervor und ist auch ganz geeignet, die Wiederherstellung Sions u. dgl. im wahren, d. i. geistigen Sinne verstehen zu lassen. — Die Zuversicht des Heiles tritt noch mehr hervor in seiner Nähe und in der von den Völkern ihm entgegengebrachten Erwartung. Daher V. 5: **„Nahe ist mein Gerechter, ausgezogen mein Erretter; meine Arme werden die Völker richten; auf mich harren die Inseln und warten auf meinen Arm."** Im Hebr. stehen hier die Abstrakta: „nahe ist meine Gerechtigkeit, ausgezogen mein Heil;" da aber nach 42, 3. 4 und der ganzen Anlage dieser Prophezeiungen die von Gott gewollte Gerechtigkeit und das von ihm zu spendende Heil durch den Messias vermittelt wird, so kommt der Sinn der Vulg. auf dasselbe hinaus; übrigens schreibt auch Hier.: justus, sive justitia; salvator sive salus. Das „Nahe" ist freilich ein prophetisches; aber es ist richtig, insofern in Israels Geschichte schon längst die übernatürliche Anlage dazu eingesenkt ist und unter Gottes Leitung ihrer allmählichen Ausgestaltung langsam entgegenreift. Ueberdieß ist noch zu beachten, daß der Seher die messianische Befreiung mit ihrem Vorbilde oft zusammenschaut, was hier um so mehr der Fall ist, als er sie mit dem Gerichte über die Völker zusammenbringt. Dieses Gericht ist aber zunächst nach dem ersten Abschnitte eben als die Besiegung der Völker durch Cyrus zu verstehen, dessen Großthaten sodann die Ahnung eines außerordentlichen Eingreifens Gottes wachrufen (vgl. zu 41, 5 u. f. 45, 6). „Arm" ist die Machtthat Gottes; hier das Gericht einerseits, das Völkergericht, das ja dem Messiasreiche vorhergeht und es anbahnt (vgl. zu 1,

27; 2, 12 und besonders Kap. 13—27), andererseits das durch Gottes Macht gebrachte Heil, der gottgewirkte Umschwung in der Menschengeschichte. Auf diese Offenbarung kamen mehr oder minder bewußt die Heidenvölker, denen die Ahnung einer zu erwartenden Erlösung ebenso wenig abhanden gekommen war, als die Wahrheit des Sündenfalles (vgl. zu 42, 4).

Ein weiterer Grund, auf den Herrn und sein Heil zu achten, ist die ewige Dauer desselben, ein Umstand, der auch dessen Herrlichkeit erst in's rechte Licht setzt. Daher V. 6: **„Erhebet zum Himmel eure Augen und blicket auf die Erde drunten; denn die Himmel werden wie Rauch zergehen und die Erde wie ein Kleid zerfallen und ihre Bewohner, wie diese, dahinschwinden; mein Heil aber wird in Ewigkeit bestehen und meine Gerechtigkeit nicht dahinschwinden."** Lowth u. s. f. Zuerst sollen sie sich den Himmel mit all seiner Pracht und seiner unveränderten, wankellosen Regelmäßigkeit ansehen und dann die Erde mit ihrer unentweglichen Festigkeit — das Heil des Herrn ist dauernder (vgl. Osorius); wenn auch die Himmel dahinschmelzen und die Erde altert und wie ein morsches Kleid in Staub und Moder zerfällt (vgl. zu 24, 20), das Heil überdauert alles; „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen" Matth. 24, 35. Gut For.: haec ad cumulum consolationis et gaudii faciunt; non brevi tempore durabit hoc imperium, sed multo magis stabile est quam coelum et terra. Die Ausdrücke gehen offenbar auf die Schlußkatastrophe[1] dieser Zeitlichkeit (vgl. 2 Petr. 3, 10); Himmel und Erde, nach der Erfahrung von Jahrtausenden so fest und beständig, gehen doch der Aenderung entgegen; nicht so das Heil; das erst ist eine wirksame Gegenüberstellung; Vulg. sicut haec, d. h. die Menschen vergehen sammt den Werken ihrer Thätigkeit, wie Himmel und Erde. Das Hebr. כֵּן (LXX ὥσπερ; ähnl. Chald.) erklären manche „wie die Mücke" als angebl. Singular zu כִּנִּים (Drechsl., Kn., Ret.); allein es ist kein Grund von der gewöhnlichen Wortbedeutung abzugehen „wie so", was Malv. bereits gut erklärt: facto nimirum talitro aut crepitu digitis, vel demonstrata digito re aliqua levi et nullius momenti, quasi hispanice diceremus „como una castañeta"; ähnl. Del. „wie Nichts" vgl. Num. 13, 33 (hebr.) und

---

[1] Anders Sanchez: arbitror adhibitam esse hic a Domino hypotheticam quandam seu conditionalem comparationem, qualis ex aliquorum sententia est illa *Matthaei 24 coelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt;* hoc sensu: si alterum horum defecturum sit, deficient prius coelum et terra, quam meis verbis deficiat fides. Ita explicat hunc locum Jansenius ex sententia Euthymii et ostendit et pene probat. Christus *Lucae 16 facilius est coelum et terram praeterire, quam a lege unum jota cadere.* Cujus loci ea videtur esse sententia, ut optime ibi Jansenius, non quod coeli et terra praeteritura sunt aliquando, sed illud citius eventurum quod nemo futurum putat, quam contingat, ut inane excidat divinum verbum. Allein es liegt kein Grund vor, die Aussage zu einer bloßen conditionalis comparatio abzuschwächen. Richtiger ist es, mit Sasbout zu erklären: transibunt coeli et terra, non quidem abolitione, sed immutatione; oder mit a Lap.: transibunt, si non substantia, qualitate, forma et innovatione; ähnl. Pintus u. a. Daß die thatsächlich dereinst eintretende Veränderung, über die wir sonst durch die Offenbarung belehrt werden, hier als Vergleichungspunkt hereingezogen werde, wird auch durch das andere Glied et habitatores ejus sicut haec interibunt bestätigt.

das lat. non hujus facio. Wie dieses gemeint sei, erläutert das Folg. V. 7: **„Höret auf mich, die ihr das Rechte erkennet, mein Volk, in dessen Herz mein Gesetz ist! Fürchtet nicht den Schimpf der Menschen und vor ihren Lästerungen bebet nicht.“** Wie das Heil des Herrn die physische Schöpfung an unvergänglicher Dauer übertrifft, so kann ihm auch das Drohen und die feindseligen Anstrengungen der Menschen nichts anhaben; auch diese zerrinnen und zerstieben „wie Nichts“. Die Anrede ergeht an die Frommen, die also, wie der Messias (vgl. Cyrill., Euseb., Hier.) Anfeindungen ausgesetzt sind; zu ihrem Troste und zur Aufrechthaltung des Muthes wird ihnen nun der gleiche Gedanke vorgelegt, mit dem auch der Messias in der Leidensstunde seinem Siege entgegensieht (50, 9). V. 8: **„Denn gleich einem Kleide wird sie die Motte verzehren, und gleich der Wolle die Schabe sie fressen; mein Heil aber wird in Ewigkeit bestehen, und meine Gerechtigkeit von Geschlecht zu Geschlecht.“** Durch die Gleichheit des Gedankens mit 50, 9 ist ausgedrückt, daß die Frommen zur Theilnahme am Heile, wie theilweise in das Loos, so insbesondere in die Gesinnungen des Messias einzugehen haben; sie sollen sich aufrichten mit den Gedanken des Messias, seine Gesinnungen müssen die ihrigen werden; dann haben auch sie einen ewigen Sieg zu gewärtigen. Und wie leicht (Cyrill.) zernichtet der Herr die gewaltigsten Anstrengungen der Menschen, was ist alle ihre Macht in seinen Augen, wie hinfällig (Thom.)! Die kehrversartige Wiederholung schließt die großartige Schilderung wirkungsvoll ab.

Die Betrachtung des herrlichen Heiles entzündet im Herzen des Sehers die heiße Sehnsucht (vgl. zu 45, 8). Daher der innige Ruf des glühenden Verlangens V. 9: **„Erhebe dich, erhebe dich, umkleide dich mit Macht, Arm des Herrn! Erhebe dich, wie in den früheren Tagen, in den Geschlechtern der Vorzeit! Hast du nicht den Stolzen geschlagen, den Drachen durchbohrt?“** V. 10: **„Hast du nicht das Meer ausgetrocknet, das Wasser der gewaltigen Tiefe? Der du des Meeres Grund zum Pfade machtest, damit die Befreiten hindurchzögen!“** Das bittende Verlangen spricht sich in den affektvollen Wiederholungen aus. Der Arm, die Machtbethätigung Gottes ruht gleichsam, weil und so lange das heilige Volk seinen Drängern preisgegeben ist; da das Heil ganz übernatürlich ist, bedarf es eines besondern Eingreifens Gottes. Die Heftigkeit des Verlangens appellirt sodann an die Machterweise und Rettungsthaten der Vorzeit, um Gott gleichsam durch sein eigenes Beispiel und den für sein Volk gemachten Kraftaufwand zur beschleunigten Hilfe zu vermögen. Das ist die Beredsamkeit des Flehens.

Der Stolze, das Ungethüm (hebr. Rahab) und der Drache bezeichnen, wie hier schon die Umgebung deutlich macht, die Macht oder den König von Aegypten (vgl. 30, 7. Ps. 86, 4; 88, 11. Ez. 29, 3), dessen Volk durch den Würgengel und die Fluthen des rothen Meeres hingerafft wurde. Die Worte sind sicher zunächst als Flehgebet des Sehers zu verstehen; da er aber nicht für sich allein prophezeit, sondern in seinen Gedankenkreis und sein Sehnen eben auch sein Volk hineinziehen will, so betet er auch im Namen des Volkes, oder lehrt vielmehr durch sein Gebet, wie die wahren Israeliten hoffen und beten sollen. In diesem Sinne kann man mit Hier. u. a. hier und in ähnlichen Stellen „das Volk“ reden hören; unpassend aber

For. verba sunt Dei ad se ipsum u. s. f. Die Wunder in Aegypten dienen auch sonst als Staffage für die messianische Befreiung; vgl. zu 11, 15. 16; 43, 17. Gleich nach dem Flehen schaut der Seher die glorreiche Erfüllung: den Zug der Erlösten nach Sion.

V. 11: **„Und nun kehren sie zurück, die vom Herrn Erlösten, und kommen preisend nach Sion; ewige Freude über ihren Häuptern; Frohlocken und Freude haben sie; es flieht Schmerz und Seufzen."** Vgl. zu 35, 10. Das ist der schließliche Sieg des Messias: scio quoniam non confundar 50, 7 und die Vollendung des Heiles, das die Wandlung Himmels und der Erde überdauert (V. 6. 8). So betrachtet bildet der Vers die Ergänzung zum Vorhergehenden (V. 3. 6. 8) und den passendsten Abschluß der Bitte in V. 9; er schildert kurz und kräftig die Herrlichkeit des Sieges und entspricht so dem Charakter dieser Rede; in Hervorhebung der Freude u. s. f. bildet er das passende Gegenstück zu 50, 6 und die nähere Ausführung dessen, was 50, 10 für die Anhänger des in seinem Leiden lehrenden Messias nur schwach andeutet. Daher ist der Vers an dieser Stelle nicht als ein späteres Einschiebsel aus 35, 10 zu betrachten; wörtliche Wiederholungen finden sich auch sonst manchmal bei Isaias, außer den Kehrversen z. B. 19, 15 und 9, 14. Dazu kommt noch ein zweifaches.

Isaias macht, wie oft bemerkt, die Prophezeiungen fruchtbar für seine Zeitgenossen, um die echte theokratisch-messianische Gesinnung in ihnen zu erzielen, besonders Muth und Vertrauen für die hereinbrechende Trübsal zu erwecken. Auch hiezu ist es wirkungsvoll, daß auf die Sehnsuchtsbitte V. 9. 10 gleich die glänzende Pracht der geschauten Erfüllung folgt. Demselben Zwecke dient der rasche Uebergang zum Folgenden. Eben weil durch V. 11 die freudigste Hoffnung in den Herzen angeregt ist und diese so zum Vertrauen sich erweitert haben und in die Anerkennung Gottes, des mächtigen und beseligenden Retters sich vertiefen, fällt jetzt der folgende Hinweis und Tadel wegen Kleinmüthigkeit und Verzagtheit psychologisch ungemein kräftig ein. Will man V. 11 ausmerzen, so ist das ego consolabor vos zu schwach und isolirt nach dem Flehen, und dem folgenden Tadel ist die Herzensstimmung entzogen, in die er am wirksamsten eingreift. Oder regt nicht der am besten Scham über Mißtrauen an, der es zuerst verstanden hat, freudige Zuversicht in den Gemüthern wach zu rufen? Die Schilderung in V. 11 zusammenfassend und bestätigend ergeht nun die Antwort Gottes, daß er trösten werde und daß deßwegen jede Furcht vor Menschen eitel und thöricht sei.

V. 12: **„Ich, ich selbst werde euch trösten! Wer bist du, daß du bebest vor einem sterblichen Menschen und vor einem Menschenkinde, das, wie Heu, so dahinwelkt?"** Gott will trösten, also ist es um das Volk nicht so bestellt, daß es zu fürchten hätte; Thomas: excludit hostium timorem, ponens fragilitatem hostium et Dei potentiam. Dem ewigen, unveränderlichen, mächtigen Gotte wird der Mensch „der stirbt, der, ein Grashalm, dahingegeben wird" (hebr.), wie Gras der Zerstörung, der baldigen Verwelkung anheimfällt, gegenübergestellt. Das Volk steht gewissermaßen zwischen beiden; daher quis tu soviel als: in welcher Lage bist du, ist es so um dich beschaffen (For.) .. Daher wird fortgefahren mit dem Hinweis

auf Gottes Macht. V. 13: „**Und hast vergessen des Herrn, deines Schöpfers, der die Himmel ausspannte und die Erde gründete, und hast gezittert immerfort den ganzen Tag vor dem Grimme dessen, der dich bedrängte und auf dein Verderben hinarbeitete! Wo ist nun der Grimm deines Bedrängers?**" For.: objurgationem habet percunctatio haec. Im Hebr. ist das letzte Glied „und wo (ist, bleibt) der Grimm des Drängers?" der energische Ausdruck für die Erfolglosigkeit der feindlichen Bestrebungen, ohne daß aber diese, wie das nunc der Vulg. die Sachlage faßt, als bereits überwunden betrachtet würden; auch der Versanfang schließt sich eng an die vorhergehende Construktion an: „wer bist du, ... daß du vergissest, daß du dich fürchtest .." Hiezu paßt auch das Wort der Verheißung: V. 14: „**Eilends kommt der zur Befreiung Heranschreitende — und nicht tödtet man bis zur Austilgung und sein Brod wird nicht mangeln.**" Der Text der Vulg. wird, wie auch Hier. und die meisten lat. Erklärer erläutern, in diesem Zusammenhang am besten unmittelbar vom Messias verstanden; ihn mit Thomas auf Cyrus zu beziehen (auch Pintus meint: potest hoc referri ad Cyrum), liegt dem Gedankengange fern, selbst wenn man mit Tir. die Befreiung durch Cyrus pro pignore et arrha tutelae divinae et liberationis per Christum nimmt. Die zweite Befreiung ist in diesem Abschnitt so sehr im Vordergrunde und der zweite Befreier seit Kap. 49 allein Gegenstand der Prophetie, daß hier eine direkte Bezeichnung des Cyrus undenkbar ist. Wenn die zweite Befreiung auch hie und da in unserm Abschnitte mit den von der ersten entlehnten Farben geschildert ist, so liegt der Grund in der Idee der geistigen Befreiung, die durch körperliche Bilder und Ausdrücke verdeutlicht werden soll. Der Ausdruck ad aperiendum weist obendrein auf 42, 7, also direkt auf den Messias hin; vgl. 61, 1. Das Mittelglied et non interficiet beziehen die Meisten auch auf den Messias, in dem Sinne von 42, 3 arundinem quassatam non confringet; allein welches Objekt soll zu interficiet ergänzt werden? sicher nicht mit Men.: non permittet nos funditus perire, oder mit Hier.: qui non interficiat, sed velit salvare conservos; denn das ist schon viel besser gesagt im ersten Gliede, und dabei käme auch das ad internecionem nicht zu seinem Rechte; oder wie sollte nun auf einmal die Rettung mit einem so matten Ausdruck bezeichnet werden, da es doch zu selbstverständlich ist, daß der Retter nicht kommt, um den zu Rettenden den Garaus zu machen[1]. Man müßte also sich entschließen, als Objekt hostes zu ergänzen (vgl. Sasbout). Allein nach der Frage: ubi est furor tribulantis (V. 13) und nach der emphatischen Versicherung über die Nichtigkeit des Menschen in V. 12 käme hier der Gedanke, die Feinde würden nicht ganz oder gründlich vernichtet, doch sonderbar heraus; um aber zur Erklärung zu kommen, auch den Feinden würde das Heil angeboten und so tödte der Retter sie, d. h. die Heilsempfänglichen, nicht ganz und gar, muß man doch zuviel, ja geradezu alles, in den

---

[1] Diesem hilft auch die Erklärung von Sanchez nicht ab; neque ad internecionem saevit, sed cum videatur ad mortem caedere, vitam ostentat et ad sepulchrum rapere, inde repente extrahit. Ganz frei Osorius: neque enim poterit mortis vinculis impediri.

Text hineinlesen. Zudem werden die Feinde des Messias nicht unter dem „geknickten Rohre“ verstanden. Es bleibt also nichts anderes übrig, als interficiet von dem Dränger (V. 13) zu verstehen, der sein geplantes Werk nicht ausführen wird, weil der Retter sich einstellt, dessen Hilfe, Unterstützung und Erquickung („Brod“) unerschöpflich ist. A Lap. und Loch fassen non interficiet „nicht wird er tödten lassen“; den Feinden wird er die Austilgung seines Volkes nicht gestatten; ist das sprachlich möglich?

Das Hebr. ist dem Inhalte nach nicht verschieden, da es auch die baldige Befreiung vom Joche der Leiden und der Gefangenschaft ankündigt: „eilends wird der Niedergebeugte erlöst und stirbt nicht hin zur Grube und nicht mangelt ihm sein Brod“ (ähnl. Mald., Malv.). צֹעֶה (vgl. 63, 1. Jer. 2, 20; 48, 12) wird erklärt entweder: der von der Fessellast Gekrümmte, der Krummgeschlossene (ligatus Vat., Pagninus, vinctus Mald., Ges., Del.) oder, was dem sonstigen Gebrauche des Wortes besser zu entsprechen scheint: der Niedergedrückte, (von der Leidenslast) Gebeugte (Fürst, Kn.); Hahn faßt es ethisch: der von Glauben und Buße Gebeugte, was aber weder im Zusammenhange, noch im Wortgebrauche eine Stütze hat. Warum dem gebeugten Volke Rettung wird, dafür bringt die Bürgschaft V. 15: „Ich aber bin der Herr dein Gott, der ich das Meer aufschrecke, daß seine Wogen sich aufthürmen; Herr der Heerschaaren ist mein Name.“ Gottes Macht, die den Menschen im brausenden Meere und in dessen tosenden Stürmen so fühlbar entgegentritt (vgl. Job 26, 12. Jer. 31, 35) und die sich in den Engelschaaren und im hehren Schmucke des Himmels bekundet, verbürgt die Errettung; darum ist sie eine ganz gewisse und zuversichtlichst zu erhoffende, daher cito V. 14; vgl. zu V. 5. Und — so lautet das Verheißungswort weiter — nicht bloß irgendwie befreien wird er sein Volk, sondern er wird mit demselben sein Erde und Himmel umspannendes Reich gründen, V. 16: „Ich habe meine Worte in deinen Mund gelegt und im Schatten meiner Hand dich geschützt, damit du die Himmel pflanzest und die Erde gründest und zu Sion sprechest: mein Volk bist du.“ Die Fassung der Vulg. ut plantes, .. besonders ut dicas bietet Schwierigkeiten; denn wie soll das Volk zu Sion sprechen: mein Volk bist du? Deßwegen bezieht man diese Anrede auf den Messias (Osorius, Mald., Pintus, Malv., Men., For., Tir., Reinke, Schegg u. a.) oder, wie Thomas, Mar. auf Isaias; allein, da vom V. 12 an das Volk angeredet ist, erscheint dieser plötzliche Wechsel hart. Das Richtige und zugleich das Einfachste ist, was theilweise bereits Hier. aus Symmachus anführt, daß man die hebräischen Infinitive mit der Präposition ל (ad plantandos coelos u. s. f.) auf den Sprechenden bezieht und demnach übersetzt: ut plantem coelos et fundem terram et dicam ad Sion: populus meus es tu (Malv., Sanchez, ebenso Del., Kn., Hahn, und dem Sinne nach schon LXX); also: der Herr hat dem Volke seine Offenbarungen anvertraut und es so wunderbar in den mannigfachen Geschicken beschützt, weil er eine neue Erde und einen neuen Himmel gründen wollte und dieses dadurch, daß er Sion zu seinem Eigenthum erwählte, es durch sein mächtiges Schöpferwort für seine Zwecke zu seinem Volke umschuf. Was oben 49, 2 vom Messias gesagt ist, wird hier vom Volke ausgesagt; dadurch soll die innige Gemeinschaft und Wechselbeziehung zwischen

dem Erlöser und seinen Erlösten angedeutet werden; der Messias, als Haupt und König, zieht sein Volk zu sich empor — eine Gemeinschaft, die sich schon im gemeinschaftlichen beiderseitigen Namen servus Domini symbolisirt.

Aus diesem herrlichen Ziele erklärt sich nun der siegesfrohe Zuruf, mit dem sich der Seher an Jerusalem wendet, das bisher so hartbedrängte. V. 17: „Erhebe dich, erhebe dich, stehe auf, die du getrunken aus der Hand des Herrn den Kelch seines Zornes; getrunken hast du den Taumelbecher bis auf den Grund, geschlürft ihn bis auf die Hefe.“ Von den Feinden bedrängt, liegt die heilige Stadt am Boden; sie hat die Strafe und den Zorn des Herrn an sich gründlich erfahren. Das Jemanden zu Theil werdende Loos heißt sein Kelch, sein Becherantheil; der Ausdruck geht auf die Sitte zurück, daß der Hausvater dem einzelnen Gaste den Becher füllt, ihm so den ihn betreffenden Theil zumißt. Die Strafe ist daher ein Kelch des Zornes, den der Herr reicht (vgl. Jer. 25, 15); die heftige, gleichsam Sinn und Verstand betäubende Strafe ist der Taumelkelch, der die Trinkenden wanken macht und zu Boden schlägt (vgl. Jer. 25, 27. Ez. 23, 32. Hab. 2, 16. Ps. 74, 9; 79, 6); das Hebr. bezeichnet einen gewölbten, geräumigen Becher, also den gewaltigen Umfang der Leiden. Diesen schildert noch eingehender das Folgende, V. 18: „Niemand ist, der sie aufrecht hielte, von allen Söhnen, die sie geboren; Keiner ist, der ihre Hand ergriffe, von allen Söhnen, die sie großgezogen.“ Das schließliche Unglück der Stadt und des jüdischen Reiches konnte von Niemanden abgewendet werden; hilflos streckt die Metropole, die Mutterstadt die Hand aus; kein König, kein Priester, kein Stand, vermag zu helfen; wie eine kinderlose Wittwe ist sie verlassen, der Niemand eine helfende Hand entgegenstreckt, die Niemand trösten will. Dazu nun die Schläge des Unglückes: V. 19: „Zwei Dinge begegneten dir; wer sollte über dich mitleidig trauern? Verheerung und Zertrümmerung, Hunger und Schwert; wer sollte dich trösten?“ Land und Leute, Städte und ihre Bewohner wurden hart mitgenommen; jene verheert und zertrümmert, diese durch Noth und Krieg weggerafft. Die Gräuelscenen feindlicher Erstürmung und Zertrümmerung malt noch detaillirter das Folgende. V. 20: „Deine Kinder wurden hinausgeworfen, lagen an den Ecken aller Straßen, wie eine in Stricken gefangene Gazelle, hart getroffen vom Grimme des Herrn, von den Drohungen deines Gottes.“ For. explicat, quid fames et gladius agant; sub dio jacent filii tui, aut animam prae fame agentes aut vulneribus confossi. Hebr. entweder defecerunt, sie sanken ohnmächtig hin vor Hunger (Mald., Mar., Kn.) oder, sie sind betäubt, umhüllt, nämlich vom Taumelbecher (Del., Hahn; ähnl. Malv. III, For.); der Vergleich besagt, daß sie der Gewalt der Völker anheimgefallen seien (Hahn; For.: jacet irretitus, non solum aëris, sed canum et venatorum injuriis expositus), oder besser, da von ohnmächtig Hingesunkenen die Rede ist, „wie eine im Netze gefangene Antilope, die entkräftet daliegt, nachdem sie sich in Befreiungsversuchen bis zur Selbsterdrosselung erschöpft hat“ (Del., Kn.). Der Zusatz pleni ... ist grundangebend und auf die göttliche Züchtigung hinweisend; nicht die Feinde und ihre Heere hätten dieses Leid verhängen können; man soll vor allem Gottes Hand und seine Zornesgerechtigkeit erkennen. Aber gerade, weil der Herr es war, der so schrecklich

strafte, so wird auch er sein zerschlagenes Volk wieder trösten und aufrichten. Er straft ja, um zu läutern; hat also die Strafe den Höhepunkt erreicht, so ist Huld und Gnade nahe. Das ist das Gesetz in Israels Geschichte. Darum kann auch hier (und jetzt um so mehr, da ja der Seher schon Kap. 50 die Sühne sah) der Stadt in der äußersten Verlassenheit zugerufen werden: V. 21: „**Darum höre dieses, Arme und Trunkene, nicht vom Weine!**“ sondern vom Taumelkelche des Zornes Gottes (vgl. zu 29, 9. 10), von der Unglücksgröße betäubt und daher vor Entsetzen taumelnd, wie außer Bewußtsein. Nun folgt das Trostwort, und somit die Ausführung von V. 17; und zwar zuerst negativ (V. 22. 23), dann positiv (52, 1 u. f.). V. 22: „**So spricht dein Herrscher, der Herr und dein Gott, der für sein Volk streitet: sieh, ich nehme aus deiner Hand den Taumelkelch, den tiefen Kelch meines Grimmes; du wirst ihn ferner nicht mehr trinken.**“ Der Herr nimmt sich seines Volkes an, verschafft ihm Recht vor den Bedrückungen der Feinde (vgl. 41, 10. 11; 49, 25) d. i. pugnare. Die Zusage non adjicies .. bekundet, daß das neue Sion heilig sein werde und treu seinem Gotte, weil ein Strafgericht nicht mehr nöthig sein wird; es ist also auch das ein Beleg, daß das messianische Sion, die Kirche gemeint ist, die wesentlich und unverlierbar heilig ist, nicht das nachexilische Jerusalem, das in der Katastrophe durch Titus nochmals den Zornbecher trank.

V. 23: „**Und ich werde ihn in die Hand derer geben, die dich erniedrigten und zu deiner Seele sprachen: beuge dich, daß wir über dich dahinschreiten, und du machtest wie zum Boden deinen Körper und wie zum Wege für die Darüberschreitenden.**“ Jerusalem hat sich von den Feinden zertreten lassen müssen; übermüthig und höhnisch hat man ihm zugerufen „nieder ...“ und gerade auch seines innersten Wesens (anima) d. h. seiner Würde, seines Heiligthums nicht geschont, sondern es in die tiefste Seele hinein verdemüthigt. Drastisch schildert dieses der Schlußsatz; vgl. Ps. 109, 1. Jos. 10, 24 (Men.). Aber jetzt sollen die unversöhnlichen Feinde Sions die Schwere der göttlichen Zorngerichte erfahren. Was er am treulosen Jerusalem gethan, will er ihnen thun, d. h. sie vernichten, wie er die Stadt seines Bundes der Zerstörung anheimgab.

Daher soll Sion jubelnd sich schmücken. 52, 1: „**Erhebe dich, erhebe dich, kleide dich in deine Macht, Sion, kleide dich in die Gewänder deiner Herrlichkeit, Jerusalem, Stadt des Heiligthums, denn fürder soll kein Unbeschnittener und Unreiner dich betreten!**“ Hebr. „heilige Stadt“ (vgl. 48, 2), als die Stadt des „Heiligen Israels“, in der er seinen Bund verwirklicht. Dieser Titel ist die Grundlage der Erlösung Sions; ihm entspricht es, daß Sion sich in heiligen Schmuck kleide, in Macht, d. h. theilnehme an Gottes Stärke und Unüberwindlichkeit, in Herrlichkeit, theilnehme an Gottes Lichtglanz; diese Theilnahme gebührt ihr ihres Berufes wegen, ist ihr von Gott zugedacht und vorherbestimmt, daher „deine“. Die Zeit unentweihter Heiligkeit ist (durch den Messias) für Sion angebrochen; die Feinde Sions haben keine Gewalt mehr; das besagt der Schlußsatz. Die Beschneidung war das Zeichen des Bundes, des Gottesvolkes, zugleich Symbol der Hingabe an Gott (vgl. Deut. 10, 16; 30, 6). Der levitisch Unreine war ausgeschlossen vom „Nahen zu Gott“, von der Theilnahme am Opfer u. s. f. —

Der Seher wird nicht müde[1], die glorreiche Umwandlung durch den Hinweis auf die frühere Dienstbarkeit und Schmach hervortreten zu lassen. Daher V. 2: **„Schüttle ab den Staub, erhebe dich, throne, Jerusalem, löse die Bande deines Halses, gefangene Tochter Sion!“** Die Gefangenen sitzen im Staube, auf der Erde (vgl. zu 3, 26; 47, 1); das Bild ist für die in Ruinen zerfallene Stadt um so passender. Der frühere Herrschersitz soll ihr wieder zu Theil werden (vgl. Mich. 4, 8), das Joch der Knechtschaft ist gesprengt. Die Aufforderung wird durch die Zusage gestützt V. 3: **„Denn so spricht der Herr: umsonst seid ihr verkauft worden und ohne Geld sollt ihr wieder erkauft werden.“** Gratis „denn nicht für Geld seid ihr von mir verkauft worden, sondern eurer Sünden wegen“ bemerkt Theodor von Heraklea; der Ausdruck geht auf 50, 1 zurück. Die Befreiung wird ein Werk göttlicher Macht und Gnade sein; so ist es schon 45, 13 von der ersten gesagt; das gilt in noch höherem Grade von der zweiten, die hier nach Ausweis der Ausdrücke und Bilder mit der ersten zusammengeschaut und zusammengestellt wird. Das Folgende reiht sich nun an als explicatio consilii, quod Deus paucis proposuit praecedente versu (Malv.). V. 4: **„Denn so spricht der Herr, Gott: nach Aegypten ist hinabgezogen mein Volk in der Vorzeit, um dort als Ansiedler zu wohnen, und Assur bedrückte es ohne Grund.“** V. 5: **„Und was ist mir hier? spricht der Herr, da mein Volk umsonst weggeschleppt wurde? Seine Zwingherrn handeln freventlich, spricht der Herr, und mein Name wird immerfort den ganzen Tag gelästert.“** V. 6: **„Deßwegen soll mein Volk meinen Namen erfahren an jenem Tage, denn ich selbst, der sprach, ich selbst bin da.“** Die Erlösung muß stattfinden sine argento, d. h. nicht durch natürliche Mittel, sondern durch einen deutlichen Erweis der Macht und Gnade Gottes, weil es sich dabei um Gottes Ehre handelt, die von den Heiden verkannt wird. Das wird bewiesen, zuerst durch den ähnlichen Fall in Aegypten. Das Volk Gottes wanderte in den gotterwählten Patriarchen nach Aegypten ad peregrinandum (hebr.), um dort Unterhalt zu finden; dann wurde es bedrückt und Gott war es seiner Ehre schuldig, sein Volk wunderbar zu retten. Aehnliches findet nun statt. Assur bedrängt es, ohne von seiner Seite ein Recht dazu zu haben: nullis injuriis provocatus (Mar.); calumniari ist im Sprachgebrauch der Vulg. häufig = bedrücken, unterdrücken. Assur ist hier wohl im weiteren Sinne für die Assyrer sowohl als die Chaldäer zu nehmen, so daß die assyrischen und chaldäischen Angriffe, Bedrückungen und Fortführungen zu verstehen sind. Was ist also, frägt Gott, bei dieser gleichen Sachlage zu thun? Die Frage in V. 5 wird verschieden gefaßt. Nach dem Hebr. wäre die alte Leseart der vorclementinischen Löwener Bibeln (auch bei Pintus, Sasbout, Sanchez u. a.) et *nunc* quid (so auch LXX) vorzuziehen. So auch Hier. Der Sinn der Frage „quid mihi istinc usus est, was habe ich denn davon“ bei Malv. II, Kn. ist als trivial abzuweisen; passender ist, was die lat. Erkl. meistens geben: et nunc

---

[1] Die Gründe stellt For. so dar: multus est in hoc propheta saepiusque idem repetit, quo non solum affectum suum et exsultationem animi explicat, verum etiam quam concidisset cor piorum, quam abjecissent animum Israelitae . . . intelligimus.

quid moror a liberando meos? quidnam hic habeo, ut non idem faciam, quod tunc feci. Allein worauf bezieht sich das hic locale, hier, an diesem Orte? So allein findet sich es gebraucht. Del. antwortet: Gott ist gegenwärtig bei seinem Volke gedacht; ähnl. Rosenm., Ew. in dem Sinne: was habe ich sammt meinem Volke in der Fremde zu schaffen? allein dazu paßt schlechterdings nicht, was unmittelbar folgt „denn hinweggenommen ist mein Volk“; will man es also nicht gegen den Gebrauch temporell fassen („im gegenwärtigen Falle“), so erübrigt nur, es mit Pintus[1] und Oforius auf Jerusalem zu beziehen, in dem der Herr als wie in seinem Heiligthum wohnt, aber jetzt wie verlassen auf die Rückkehr seines Volkes wartet. Er hätte sich ja umsonst ein Heiligthum gewählt, wenn dieses öde bleiben sollte. Die getroffene Wahl selbst, die Gottes Verbleiben in Sion einschließt, erheischt demnach die Rettung des Volkes. Ebenso ist es der Herr seiner Ehre schuldig, daß er sein Volk befreie. Indem man das Volk des Herrn bedrückt und knechtet, höhnt man auch ihn, als wäre er machtlos; denn nach heidnischer Anschauung ist eines Volkes Ruhm und Größe Maßstab für die Macht des Nationalgottes. Demnach ist die fortdauernde Unterjochung Israels ein fortdauernder Anlaß für die Heiden, den Herrn zu lästern. Daher soll das Volk den Inhalt und die Kraft des Gottesnamens thatsächlich erfahren, d. h. daß er der „Seiende“ ist, der den verheißenen Bund in all seiner Segensfülle verwirklicht. — Hebr. „die Zwingherrn desselben kreischen“; eigentlich heulen, d. h. erheben ein höhnendes Triumphgeschrei. Hier., Malv., Hahn und einige andere beziehen dominatores auf die Fürsten Israels; allein mit Recht reden die meisten Erklärer der Beziehung auf die Chaldäer das Wort; hierauf weist schon V. 4 hin „Assur hat es bedrängt“.

Das tröstliche Wort der Verheißung V. 6 (das Hebr. kann auch verbunden werden: „ich bin, der spricht: da bin ich“) wird nun im Jubel nach Sion gebracht. Boten eilen heran, der verwaisten Stadt die Heimkehr des Volkes und die glanzreiche Wiederherstellung zu melden. Wie im Vorhergehenden, bewegt sich auch hier die Rede in der Zusammenstellung beider Befreiungen. V. 7: „Wie schön sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, des Friedeverkünders, dessen, der Gutes meldet, Heil verkündet, der zu Sion spricht: König ist dein Gott!“ Die Worte „regnat Deus tuus“ sind der bündigste Ausdruck der wiederhergestellten Theokratie; alles Heil ist für das Volk darin beschlossen, daß der Herr allein König sei und seine königliche Herrschaft in voller Ausdehnung zur Geltung bringe. Treffend wird auch Sions Erhebung und Glanz von dem neuen königlichen Einzuge Gottes abhängig gemacht (vgl. Ez. 11, 20 und 43, 2; bei Jerusalems Fall verläßt die „Herrlichkeit des Herrn“ die Stadt, und zieht glorreich erst wieder in den neuen Tempelbau ein); der Ausdruck ist die kürzeste Bezeichnung für das, was im N. T. ganz mit demselben Worte als regnum Dei in die Wirklichkeit eintritt.

Die Boten sind gedacht als freudig dahereilend über die nördlichen

[1] Pintus: quid faciam ibi (i. e. Hierosolymae), si populus Judaicus translatus est in Babylonem? — Es liegt in diesem „hier“ ein Fingerzeig für die vorexilische Abfassung, vgl. Tüb. Quartalschr. 1878. S. 809.

Berge; sie kommen, um die vollbrachte Befreiung des Volkes der „Mutter“ anzukündigen; deßwegen sind sie nach der Gesammtauffassung der Befreiung als aus Babel kommend zu denken. Der Tropus quam pulchri *pedes* ist gewählt, weil der rasche freudige Schritt, mit dem die Boten heraneilen, gekennzeichnet werden soll (vgl. die Redeweise Act. 5, 9). Die Segensfülle der Botschaft ist durch die Häufung der inhaltreichen Worte: *Friede* (vgl. den Engelgesang, den messianischen Gruß), Gutes, Heil (vgl. Cyrill. und Hier.) ausgedrückt und schließlich in dem einen Worte regnabit Deus zusammengefaßt (For.: uno verbo universam vim complectitur; regnat Deus; non diabolus, non peccatum, non mors etc., ähnl. Cyrill.). — Die freudig heraneilenden Boten werden von den Wächtern Sions, die lange schon sehnsüchtig nach dem erwarteten Heile ausschauen, erspäht; da erheben auch diese freudig ihre Stimme und jubeln der Rettung entgegen. So V. 8: **„Stimme deiner Wächter; sie erheben ihre Stimme, sie frohlocken zumal, denn Aug in Auge sehen sie, wie der Herr Sion wiederherstellt.“** Oder „Sion zurückführt, heimführt“; sie gewahren gleichsam hinter den Boten schon den festlichen Zug, wie der Herr an der Spitze seines befreiten Volkes herankommt und so Sion, die Bewohner Sions, zurückführt (ähnl. Mar.); vgl. zu 40, 9. 10; die dort geschilderte Scene ist hier wieder aufgenommen. Ganz klar und deutlich sehen sie das Heil; wie wenn der Freund dem Freunde in's Auge schaut, so nahe und unzweifelhaft, so greifbar, steht es vor ihnen und erfüllt ihr Herz durch diesen geistig wirklichen Anblick mit Jubel; ähnlich sind die Redensarten facie ad faciem, os ad os (vgl. Ex. 33, 11. Num. 12, 8; 14, 14).

Wie könnte bei diesem Jubel und der Nähe des Heiles das Frohlocken von Sion fehlen, dem ja all die Herrlichkeit der göttlichen Veranstaltungen gilt. Daher die Aufforderung: V. 9: **„Freuet euch und preiset zumal, ihr Trümmer Jerusalems, denn getröstet hat der Herr sein Volk, erlöst Jerusalem!“** Und diese That ist ein Wunder göttlicher Macht vor allen Völkern und zugleich das allen Nationen bereitete Heil. V. 10: **„Gerüstet hat der Herr seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker, und schauen werden alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes.“** Hebr. „entblößt hat der Herr seinen heiligen Arm“ ist bildlicher Ausdruck für das thatsächliche, kräftige Handeln, solebant milites pugnaturi dextrum brachium nudare (Mald., For., Malv. u. a.). Sions Wiederherstellung wird großartig abgeschlossen mit dem Ausblick auf die Allgemeinheit des Heiles. So ist Sion das Centrum der Welt (vgl. zu 2, 2), das, selbst vom Herrn erleuchtet, das empfangene Licht ausstrahlt in alle Welt (vgl. 60, 2. 3). In dieser Universalität des Heiles ist so recht der Glanzpunkt Sions und dessen tiefste Bedeutung gegeben; zugleich zeigt dieser Hinweis von Neuem, daß der Seher die *zweite messianische* Befreiung vor seinem geistigen Auge hat und diese uns im Vorhergehenden schildern wollte, wenn er auch Farben und Bilder der ersten (typischen und anbahnenden) Befreiung entlehnt.

So hat denn der Seher in mehrfacher Wendung die messianische Herrlichkeit Sions seinem Volke enthüllt. Was bleibt übrig, als daß alle mit ungebrochener Glaubenssehnsucht diesem herrlichen Ziele entgegenstreben, daher von heidnischem Wesen und Streben sich lossagen und der Einladung des Herrn

folgen? Die Schlußermahnung, welche zugleich eine praktische Anwendung aus der vorgetragenen Lehre enthält, wird im Einklange mit der inneren ideellen Zusammengehörigkeit beider Befreiungen als der Ruf dargestellt: aus dem Lande der Verbannung wegzuziehen und dem Herrn, dem Führer nach Sion, zu folgen.

V. 11: **„Fort, fort, ziehet weg von dort; Unreines rührt nicht an, ziehet aus dessen Mitte fort; reinigt euch, die ihr die Gefäße des Herrn traget!"**

Der Abschluß dieser Rede ist analog, wie 48, 20 und später wiederum 57, 14; 62, 10. Er ist um so treffender, als die freudig-gläubige Annahme der ersten Befreiung eine nothwendige Vorbedingung und Vorbereitung war für die Anbahnung des messianischen Heiles. Die Rückkehr aus Babel war in der That ein Glaubensbekenntniß und ein Werk der Hoffnung auf den Einen Gott und sein Heil. Vielen Exilirten gefiel es allmählig gut im heidnischen Lande, und als der Ruf zur Heimkehr nach Sion erscholl, folgten ihm verhältnißmäßig wenige. Mußte nicht Isaias schon bei der Stimmung der Juden seiner Zeit auch dieser Gefahr des Anschlusses an das heidnische Wesen, soviel an ihm lag, wirksam entgegentreten? Der körperliche Auszug aus Chaldäa ist sodann nur das äußere Zeichen, daß die innere geistige Scheidung von der Heidenwelt sich vollzogen hat; daher heißt es bezeichnend: et surrexerunt principes ... et omnis, cujus Deus suscitavit spiritum, ut ascenderent Esd. 1, 5.

Die Einkleidung der Mahnung erklärt sich aus den geschichtlichen Verhältnissen. Isaias hatte schon den Transport der Schätze aus Jerusalem nach Babel vorhergesagt (39, 6); Nabuchodonosor hat die Vorhersagung vollständig erfüllt (4 Kön. 24, 13; 25, 13 u. f.). Eine Rückkehr ohne die heiligen Geräthe war undenkbar. Zu ihrem Transporte war levitische Reinheit erforderlich. Diese Vorbereitung kann aber getroffen werden, weil der Auszug in feierlicher Ruhe und Sicherheit stattfindet; V. 12: **„Denn nicht in Ueberstürzung werdet ihr ausziehen, noch in Flucht dahineilen, es zieht nämlich vor euch her der Herr und es sammelt euch der Gott Israels."** Die Worte spielen auf den Auszug aus Aegypten an, der in pavore Deut. 16, 3 stattfand, bei dem sie festinanter das Paschamahl essen mußten Ex. 12, 11 und von den Aegyptern selbst zur Eile angetrieben wurden Ex. 12, 39 (vgl. Mald., Malv., For. u. a.). Nicht so jetzt. Denn der Herr zieht vor ihnen her; er ordnet und leitet den Zug; also findet alles mit feierlicher Würde, Ruhe und Zuversicht statt, und er beschließt den Zug, bildet die Nachhut (so erklären das Hebr. Malv. mit Hinweis auf Num. 10, 25; Del., Kn. — vgl. zum Ausdruck Jos. 6, 9. 13), oder im Allgemeinen, er sammelt die Zerstreuten und ordnet den Zug; vgl. 40, 10 u. f. 49, 10. — Obgleich manche Erklärer hier nur die geistige Seite, die innerliche Trennung von der Heidenwelt hervorheben (Cyrill., Hier., Euseb., Theod., Sasbout), so anerkennen doch die meisten richtig, daß die Worte mit Rücksicht auf die erste Befreiung, als Vorbild und Vorbereitung der zweiten, gewählt sind (Mald., Malv., For., Sanchez, a Lap. u. a.). Unter den älteren bemerkt gut Theodor von Heraklea, die Mahnung des Propheten gehe hauptsächlich dahin, daß sich Israel mehr in Herz und Gesinnung als dem Orte nach, von den Chaldäern

absondere. Die verlangte levitische Reinheit (V. 11) gestaltet sich dann zum Symbol der Herzensvorbereitung und Reinheit, mit der das neue Heil aufgenommen werden will. — Der Ausdruck מִשָּׁם ἐκεῖθεν „von dort“ scheint auch deutlich zu besagen, daß der Seher als nicht im Lande des Exils befindlich zu denken ist; oder würde ein mitten unter den Exulanten Lebender so sprechen? Die Redeweise verräth ebenso den palästinensischen Standpunkt, wie 41, 9; vgl. auch das *hic* 52, 5, falls es lokal gefaßt wird, was in Anbetracht des sonstigen Wortgebrauches allein zulässig ist.

Vierte Rede.

Kap. 52, 13 bis Kap. 53 incl. Der sühnende und leidende Messias.

Was 49, 4. 7 angedeutet, 50, 5 u. f. bereits in einzelnen Zügen vorgeführt wurde, wird jetzt mit voller Klarheit und möchte man sagen historischen Genauigkeit entwickelt. Von der Herrlichkeit Sions kehrt der Seher zurück zu dem leidenden Messias, der in diesem zweiten Abschnitte der Mittelpunkt ist, von dem alles ausgeht und auf den sich alles bezieht. Wenn je im Buche des Isaias die stufenweise Entfaltung früher keimartig ausgestreuter Ideen bemerkbar ist und als Eigenthümlichkeit des Schriftstellers anerkannt wird, so muß man auch eingestehen, daß der fortschreitenden Darstellung des leidenden Messias derselbe isaianische Charakter deutlich aufgeprägt ist.

Die V. 13—15 bilden die Einleitung nicht bloß zu der nächstfolgenden Ausführung, sondern auch zu den an diese sich eng anschließenden weiteren Reden. Sie geben in kurzen, markigen Zügen das Thema, die kurze Inhaltsangabe: die tiefste Demüthigung, die ihr entsprechende Verherrlichung und Heilsvermittlung des Messias. Nach diesem summarischen Vorspiel holt der Seher zur weiteren Beschreibung des sühnenden, leidenden und sterbenden Messias aus (53, 1—9) und bringt sodann dessen Heilswerk und Verherrlichung in die innigste Beziehung, in den ursächlichen Zusammenhang mit dessen Leiden und Tod (V. 10—12), — eine Stelle, welche sowohl auf die vorhergehenden Reden über Sions Herrlichkeit, als besonders über die folgenden helles Licht verbreitet. Es werden nämlich die in V. 10—12 berührten Momente in den nachfolgenden Reden reicher und allseitig entwickelt.

a) V. 13—15.

Die Darstellung beginnt in vorbereitender Weise mit dem Hinweis auf die Erhöhung. Dieses schließliche Ziel muß klar dem Geiste des Lesers vorschweben, damit er durch das Gemälde der entsetzlichen Verdemüthigung nicht Aergerniß nehme oder irre werde. Im Lichte dieser Verklärung und Verherrlichung muß und wird das scandalum oder die stultitia crucis schwinden. Daher V. 13: **„Siehe, weise wird mein Knecht sein; er wird erhöht werden und hoch emporsteigen und sehr erhaben sein.“**

Schon ältere Erklärer haben ganz richtig erkannt, daß mit 53, 13 ein

neues Kapitel zu beginnen wäre (vgl. Sanchez, a Lap. — auch Salmeron [1]) und treffend bemerkt Sasbout über den Inhalt des V.: est sequentis capitis prooemium ad amovendum scandalum crucis. Das intelliget ist mit Rücksicht auf 11, 2 zu erklären. Die Bedeutung „weise handeln" (Pintus, Sasbout, Sanchez und neuere Erkl.) kann nur als eine abgeleitete, als Folge des „weise sein" betrachtet werden; ebenso die andere, die dem hebr. Worte auch hier beigelegt wird (schon vom Chald., Ges., Kn., Reinke u. a.) „Glück haben, prospere aget". Die Ausrüstung mit Weisheit und Erkenntniß wird an erster Stelle hier betont — ganz passend der folgenden Verachtung gegenüber. Der Messias ist im Besitze der Weisheit und wie er alles mit göttlicher Einsicht und Weisheit sprach und vollführte (Cyrill.), so soll auch das Erlösungswerk als ein Werk der Weisheit Gottes begriffen werden; der andere Begriff, daß dieses Werk, als Werk der Weisheit, einen erfolgreichen Ausgang haben und segensreiche Früchte erzielen werde, ergibt sich dann von selbst. Wie seine Weisheit, so wird auch seine Verherrlichung gleich Anfangs betont in Hinsicht auf die folgende Schilderung der Verdemüthigung. Der dreifache Ausdruck schildert nachdrücklich die Größe, Erhabenheit und Fülle seiner Verherrlichung, die ihm auf Erden und im Himmel zu Theil wird. Das Folgende faßt Erniedrigung und Erhöhung in einem prägnanten Gegensatz zusammen. V. 14: **„Sowie viele über dich sich entsetzten, so ist sein Anblick entstellt unter den Menschen und seine Gestalt unter den Menschenkindern."** V. 15: **„Dieser wird viele Völker besprengen; über ihn werden Könige ihren Mund schließen, denn sie, denen von ihm nicht erzählt worden ist, sie sehen, und die nicht gehört haben, sie schauen."**

In diesen Versen wird gar manches verschieden gefaßt. Das Hebr. übersetzt man meistens: „gleichwie sich entsetzten über dich viele — also Verderbniß von Menschen weg (d. h. also übel zugerichtet, keinem Menschen ähnlich) war sein Aussehen und seine Gestalt von den Menschenkindern weg (d. i. den Menschen ganz unähnlich) — so wird er . . ." so daß V. 14 als vergleichender Vordersatz, V. 15 als Nachsatz verstanden wird, der die Gegenüberstellung des Werkes des Messias und seiner Verherrlichung zur Verdemüthigung enthält; der Vergleichungssatz wird dann durch die als Zwischensatz eingeschobene Beschreibung des entstellten und aller menschlichen Schönheit entbehrenden Aussehens des Messias näher begründet. So erklären das Hebr. Mald., Malv. II, Vatablus, a Lap. gleichfalls zustimmend, Kn., Del., Reinke. Der sich ergebende Sinn ist gut; wie der Messias ein Gegenstand des Entsetzens war, so soll er Gegenstand der Bewunderung werden. Das erste Glied wird in längerer Parenthese motivirt. A Lap. glaubt, allenfalls

[1] Salmeron (opp. t. 10 tract. 9 p. 86. 87; Colon. Agr. 1604): *ecce intelliget* .. ibi debet incipere capitulum, ut quidam codices habent, ut et exaltatio, de qua ibi est mentio, praecedat passionem . . . ita enim inchoandum esse caput ab eo loco veteres Patres tradiderunt, ut Justinus Dialogo in Tryphonem, Origenes libro primo c. Cels., Augustinus libro primo de consensu Evangelistarum cap. 3 (sic; es ist cap. 31) et de Civitate Dei libro 18 cap. 29, qui haec verba conjuncte cum superioribus legunt et unius sensus esse perhibent. Vgl. die angezogenen Stellen bei Migne, Patrol. gr. t. 6 col. 501; Justin beginnt jedoch mit V. 10; t. 11 col. 760; lat. t. 34 col. 1065; t. 41 col. 585.

auch den Vulgatatext so fassen zu können. Allein im Vulgatatext haben wir in V. 15 keine Vergleichungspartikel; der Vergleich ist nur sicut — sic in V. 14. Und das scheint auch für das Hebr. die einfachere Verbindung zu sein, da es offenbar näher liegt, gleich das erste sic (כן) dem „gleichwie" entsprechen zu lassen. Um nun einen passenden Vergleich zu bekommen, erklären manche: gleichwie viele dich bewunderten, so wird sein Ansehen entstellt sein unter den Menschen — und beziehen das erste Glied auf die den Wundern des Messias gezollte Bewunderung (Hier., Sasbout, Salmeron, Sanchez, Pintus, Sa, a Lap., Men., Koch „Christus ist in seiner ursprünglichen Gestalt die Bewunderung der Engel und aller Kreatur"). Allein, ist auch zuzugeben, daß obstupuerunt so erläutert werden könnte, so muß doch diese Erklärung als mit dem Originalworte שממו unvereinbar zurückgewiesen werden; das Hebr. heißt, was schon For. anmerkt, nur sich entsetzen, Abscheu haben u. dgl.; vgl. Jer. 18, 16; 19, 8. Ez. 27, 35. 1 Kön. 9, 8 u. s. f. Es ist also an der Uebersetzung „gleichwie viele sich entsetzten über dich" festzuhalten. Aber wie paßt dazu der Nachsatz? Die meisten Erklärer beziehen „dich" auf den Messias, und nehmen daher einen plötzlichen Wechsel der Person an; p l ö t z l i c h ist er freilich, da in V. 13 und unmittelbar nach dem „dich" auch schon in V. 14 und V. 15 vom Messias in der dritten Person gesprochen wird. Für das Hebr. sucht man das Schroffe eines solchen Wechsels und den erneuten Uebergang in die dritte Person durch die eingeschobene Parenthese zu mildern, die in ihrer erklärenden und betrachtenden Weise den Uebergang in die dritte Person erheischt habe, worauf dann V. 15 im Nachsatze auch so fortgefahren worden sei. Ohne dieser Erklärung alle Bedeutung abzusprechen, halten wir doch fest, daß sie für den Vulgatatext unzulässig ist. Warum sollte das „dich" nicht auf diejenigen bezogen werden, die offenbar in dem einleitenden ecce indirekt wenigstens angeredet sind, also auf das Volk? Dann bekommen wir den Sinn: gleichwie die Erniedrigung und schmachvolle Gefangenschaft des Volkes so groß war, daß sie ein Gegenstand des Entsetzens für viele wurde, so wird auch der Messias in die Niedrigkeit eingehen, und wie die Sünden, auch die Schmach seines Volkes tragen; so erklärten bereits Mar. und Tir.; von Neueren ähnl. Hahn. Und diese Erklärung ist nach dem Vulgatatexte allein zulässig, da nur sie die vergleichende Gegenüberstellung sicut — sic erläutert und den plötzlichen Personenwechsel meidet. Offenbar ist der Vergleich „wie der Messias Gegenstand des Entsetzens war, so ist er entstellt" schwer faßbar[1], während der Gedanke ein fruchtbarer ist, daß wie das Volk, so dessen Versöhner verdemüthigt wird, daß also, gleichwie Israels Reich in seiner Blüthe unter Salomon ein Vorbild des messianischen Segensreiches war, so auch das Volk in seinem Elend gewissermaßen ein Vorbild des leidenden Messias abgibt. Zudem wird da=

---

[1] Osorius scheint das Unmögliche eines solchen Vergleiches gefühlt zu haben. Er weicht ihm aus, indem er einige Begriffsmodifikationen vornimmt: quanto stupore, o Christe, multorum animos magnitudine acerbissimi cruciatus oppressisti, *tantam offensionem* specie dedecoris illius et ignominiae multis mortalibus attulisti; nullus enim hominum fuit unquam, cujus vel species esset tanta plagarum foeditate contusa vel nomen tantis convitiis et ignominia deformatum. Aber auch so klappt der Satz als V e r g l e i c h noch nicht recht.

durch Sünde und Elend des Volkes mit der Verdemüthigung des Messias enge zusammengestellt und so der Idee der stellvertretenden Genugthuung vorgearbeitet. — Sic inglorius u. s. f. der hebr. Text ist markirter; ihm kommt es näher das *inter* viros, *inter* filios hominum dem אִישִׁים entsprechend comparativ zu fassen, wie in dem bekannten benedicta inter mulieres: so erklären gut Sasbout, Sanchez, Salmeron, a Lap. prae aliis viris; ähnl. Osorius, Mar., Maldon. I. Jedoch kräftiger und dem Folgenden (53, 2. 3) entsprechender ist die auch sonst bei חדל häufige Fassung: so daß sein Aussehen nicht mehr das eines Menschen ist, ita ut non sit vir (vgl. Reinke, Hahn; ähnl. Ew., Kn.). Die Worte gehen nicht bloß auf den Stand der Armuth und Demuth, in dem der Messias auf Erden erscheint, sondern auf die in der Leidenszeit ihm zugefügte Entstellung. Aber es wäre Mißverstand, aus der Stelle abzuleiten, Christus habe ein häßliches, unschönes Aussehen[1] gehabt, und einen solchen Mißverstand hat Hier. im Auge, wenn er schreibt: non quo formae significet foeditatem, sed quo in humilitate venerit et paupertate.

V. 15 schildert die aus der Leidensschmach entstehende Erlösungsfrucht und Erhöhung; erstere asperget …, letztere in dem staunenden Bewundern der Könige und in der Anerkennung seiner Herrlichkeit bis an die Enden der Erde. Der Ausdruck *asperget*, besprengen, ist dem Opferritual entlehnt und ein durch und durch liturgischer Ausdruck. Er findet sich gebraucht für die Besprengung mit Reinigungswasser (Num. 8, 7), für die Sprengung des Opferblutes gegen den Vorhang des Heiligthums (Lev. 4, 6. 17; 14, 16) und an die Wand des Altares (Lev 5, 9; 8, 11), oder bei Aarons Priesterweihe für seine und der priesterlichen Kleidung Heiligung (Ex. 29, 21), für die Sprengung gegen die Bundeslade am Versöhnungstage (Lev. 16, 14), für die Entsündigung des Aussätzigen (Lev. 14, 7. Num. 18, 18. 19), für die Reinigung des mit dem Häuseraussatz befleckten Hauses (Lev. 14, 51) u. s. f. An all diesen Stellen ist das gleiche hebr. Wort, wie hier, angewendet. Der Sinn des Wortes ist demnach „entsündigen, heiligen, weihen" und zwar näherhin durch die Besprengung mit Opferblut und als Folge einer priesterlichen Opferdarbringung. Denn die Blutsprengung (oder je nach den verschiedenen Opfern verwandte Akte: Ausschwenken des Blutes, Streichen an die Hörner des Altares) war der Centralakt des Opfers, eine Handlung, die nur vom Priester verrichtet werden konnte, und ohne die das Opfer nicht giltig war; die Blutsprengung vollendete das Opfer und ordnete es an den Altar hin (vgl. Stimmen aus Maria-Laach, Bd. 14, S. 548. Bd. 19, S. 218). Wurde ein Gegenstand oder eine Person nach dargebrachtem Opfer mit Opferblut besprengt, so besagte das eben eine in Kraft des Opfers vollzogene Sühne, Reinigung, Heiligung. Dergleichen Besprengungen finden sich bei Aarons Weihe, bei der Reinigung des Aussätzigen, der durch eine Leiche Verunreinigten; so wurden auch die durch die Sünden des Volkes befleckten Kultus-

[1] Das war die Meinung von Tertullian, Clemens v. Alex. — eine ausführliche Erörterung und Widerlegung bietet Vavassor, de forma Christi in der Gesammtausgabe seiner Werke (Amstelodami 1709) S. 391 u. f.

gegenstände entsündigt, andere für den Dienst des Heiligthums geweiht (vgl. P. Scholz, die heiligen Alterthümer des Volkes Israel I. 47. 177. II. 86. 150 u. f. 239. 221 u. a.). Da an unserer Stelle von einer „Besprengung der Völker" die Rede ist, da ferner der Messias als „Bund des Volkes" uns schon vorgeführt wurde, auch sonst im alten Bund als Stifter eines neuen Bundes erwartet wurde (vgl. Jer. 31, 31. Mal. 3, 1), so ist wohl an die bei der mosaischen Bundesstiftung stattgehabte Besprengung des Volkes als das unserer Stelle zu Grunde liegende hauptsächliche Vorbild zu denken (vgl. Ex. 24, 6—8). Damit ist im besten Einklang Hebr. 9, 14 und besonders 12, 24: accessistis ad testamenti novi mediatorem et sanguinis aspersionem. Mögen wir also den Ausdruck im Allgemeinen aus dem gewöhnlichen Opferritual, oder speziell mit Osorius aus dem Ritus der Bundesschließung erklären, so viel steht aus beiden fest, daß er auf eine Entsündigung, Weihe in Folge und in Kraft eines vollbrachten Opfers hinweist, daß also hier der Messias als Priester und Opferer durch die Sache selbst bezeichnet ist; es ist ihm eine Handlung zugeschrieben, die nur ein Priester in Kraft des eben dargebrachten Opfers vollziehen konnte. Und darin liegt die hohe Bedeutung dieser Stelle. Wie der Messias 49, 2 als Lehrer, als Prophet geschildert ist, so hier als Priester und priesterlicher Bundesvermittler, der aber, hinausragend über Moses, nicht ein Volk, sondern alle Völker mit dem Bundesblute besprengt. Und mit welchem Bundesblute? Daß es sein eigenes Blut ist, das er als Opferblut im Tode ausgießt, ist hier noch nicht ausdrücklich gesagt; man mag es ahnen bei der in V. 14 geschilderten Entstellung und Mißhandlung; deutlich wird es im folgenden Kapitel geweissagt.

Was nun die Auslegung unserer Stelle betrifft, so erklärt Hier.: mundans eas sanguine suo et in baptismate Dei consecrans servituti; ebenso Haimo, der schon an die Blutsprengung des alten Bundes erinnert; ähnl. Thom., For., Mald., Mar. und die meisten lat. Erklärer. Manche sehen in dem Ausdrucke eine Anspielung auf alle mosaischen Reinigungsriten (For., Sanchez, a Lap.), Schegg denkt zunächst an die Reinigung der Aussätzigen, Salmeron und Loch sehen eine Beziehung auf die Entsündigung des Heiligthums am Versöhnungstage (Lev. 16, 18).

Für das hebr. יַזֶּה ist die gleiche Bedeutung asperget, expiabit festzuhalten. Denn an allen Stellen, welche dieses Verb (im Hiphil, wie hier) aufweisen, hat es die Bedeutung sprengen, Blut, Oel, Reinigungswasser, z. B. Ex. 29, 21. Lev. 5, 9; 8, 30; 16, 15. 19; 14, 51. Num. 8, 7; 19, 4. 18. u. a. So verstand es auch der syrische Uebersetzer „er wird reinigen"; und so von den Neueren Reinke, Schegg, Neteler, Hahn, Hengstenberg. Für die von anderen beliebten Uebersetzungen kann keine einzige sprachlich durch ein Beispiel belegt werden. Gesenius führt für seine Erklärung exsilire, assilire fecit nur unsere Stelle als Beleg an und gesteht zu, daß die Uebersetzung der Vulg. ex vulgari radicis usu geflossen sei, und man dafür auf den Eigennamen Jezia (Esd. 10, 25 = quem expiabit Dominus) sich berufen könne. Auch Del. sagt, daß die Uebersetzung asperget „den Sprachgebrauch für sich habe" .. „aber insofern auch gegen sich, als הזה nie mit dem Acc. der Person, welche besprengt wird, erscheint".

Allein dieser Einwurf verliert seine Spitze schon durch den oben gegebenen Eigennamen, wie auch Ges. einräumt; sodann kommen auch im Hebr. analoge Fälle vor, welche zeigen, daß eine solche Construktion ganz gut stattfinden konnte (vgl. Reinke, Hahn, welche diese Beispiele grammatisch erörtern). Wenn aber Ges. glaubt, die Bedeutung asperget passe namentlich wegen des Parallelismus mit „sich entsetzen" nicht, und es sei deßwegen die Bedeutung assilire de sede prae reverentia, ein rasches Aufstehen vor Ehrfurcht, anzunehmen (Ew.) oder ähnlich: aufspringen vor Erstaunen, vor Freude (Eichh., Thenius, Hitzig, Oehler, Winer u. a. bei Kn.), oder, vor lebhafter Bewunderung (Rosenm., Umbr., Del., Kn.), so ist die Grundlosigkeit einer solchen Aufstellung schon oben dargelegt; denn es ist gar nicht nöthig, einen solchen Parallelismus hier anzunehmen, außerdem aber ist der Gedanke, der Messias sühne in seiner Niedrigkeit, doch so vollkommen passend und wahr, daß schon hiedurch der Parallelismus, falls man ihn festhalten will, seine volle Berechtigung hat. Fürst (hebr. Handwörterb.) schreibt dem Worte die Bedeutung „sammeln" zu, bringt aber zum Beleg nur unsere Stelle. LXX übersetzen „viele Völker werden über ihn erstaunen" — Conjekturen über den Ursprung dieser Uebersetzung bei Reinke S. 66 — das Targum: „er wird viele Völker zerstreuen"; andere Uebers. wie sparget sanguinem multarum gentium (ein doctus inter Hebraeos bei Batablus), oder loqui faciet gentes de se (Münster, Vat.), oder oblectabit gentes, deliciae gentium erit (J. D. Michaelis), oder conciliabit gentes, oder cum admiratione loqui faciet gentes multas (Pintus) können wir billig übergehen, da sie mehr müßigen Einfällen als einer dem thatsächlichen Sprachgebrauch entnommenen Erklärung gleichen, oder selbst eine Textänderung vornehmen und durch kein traditionelles Zeugniß gestützt werden können.

Die Redensart „den Mund schließen" oder „die Hand auf den Mund legen" besagt einen hohen Grad der Bewunderung und des Staunens, der Ehrfurcht und der demüthigen Unterwerfung [1], überhaupt einen so überwältigenden Eindruck, daß Worte versagen (vgl. Job 29, 9; 39, 34. Ps. 106, 42. Mich. 7, 16). Hiemit wird das zweite, die Erhöhung des Messias, angedeutet. So groß ist seine Herrlichkeit, daß die Gewaltigen der Erde auf's tiefste von Ehrfurcht ergriffen sind. Das Folgende gibt nach der Vulg. einen weiteren Grund der staunenden Ehrfurcht an: selbst jene, die bisher nichts vom Messias wußten, anerkennen ihn; seine Kenntniß verbreitet sich unter alle Völker — ein zur Schilderung der Herrlichkeit des Messias recht wirksames Motiv, das auch in den nachfolgenden Kapiteln von 54 an öfter durchklingt. Deßwegen scheint auch diese Erklärung (mit Mald., For., Pintus, Osorius, Sasbout, Salmeron, Sanchez, a Lap., Men., Tir.), wie sie Euseb. und auch Hier. vortragen, den Vorzug zu verdienen vor der anderen (Cyrill. z. B.), daß diejenigen, welche sehen ... die Könige selbst seien, und somit als Grund ihres Staunens nur angegeben werde, sie hörten und schauten bisher Unbekanntes und nie Vernommenes. Eben darauf kommt auch die gewöhnliche Uebersetzung des Hebr. hinaus:

[1] Auf den persischen Monumenten erscheinen die Höflinge mit verhülltem Munde in der Gegenwart des Königs, um nicht mit ihrem Athem die Luft zu verunreinigen.

quia *quod* non fuerat narratum ipsis, viderunt, was sie nicht vernommen, gewahren sie (Mar., Malv., Reinke, Del. u. a.); aber die Uebersetzung der Vulgata (und LXX, vgl. Röm. 15, 21, ebenso die arabische in den Polygl.) entspricht ebenso gut dem Hebr. und gibt einen reicheren Sinn.

b) Kap. 53, V. 1—9.

Nach dieser einleitenden Zusammenfassung beginnt der Seher die Beschreibung des leidenden Messias. Ein hehres Geheimniß, so weit von aller menschlichen Berechnung und Weisheit abliegend! Daher wird die einleitende Frage vorausgeschickt, durch welche diese Verkündigung als Geheimniß des Glaubens bezeichnet wird.

V. 1: **„Wer glaubte unserer Verkündigung und der Arm des Herrn, wem ist er offenbar geworden?“** D. h. wenige sind es, die sich nicht an dieser Kunde des leidenden Messias ärgern, die ihr Glauben schenken; der großen Menge ist sie eben scandalum et stultitia crucis. Den Grund bringt das folgende Glied. Man kann und will im Leiden des Messias nicht den „Arm“, die Macht und Größe Gottes erkennen; mit anderen Worten: um im Stande zu sein, hierin Gottes Machterweis (Dei virtutem et sapientiam 1 Cor. 1, 24) anzuerkennen, bedarf es der besonderen Gnade Gottes. Hier.: in eo autem quod dicit, quis ... raritatem credentium significat *ex Judaeis;* ähnlich Cyrill., Euseb., und im Hinblicke auf 52, 15 beziehen manche die Worte einzig auf die Juden (Salmeron, Pintus, Sasbout, For., Mald., Malv.). Allein da zwischen 52, 15 und unserem Verse ein solcher Gegensatz offenbar nicht beabsichtigt ist und der Inhalt des Verses auch über die Grenzen der jüdischen Nation hinaus Geltung hat, ist es gerathener, ihn allgemein ohne spezielle Einschränkung zu verstehen (Osorius, Sanchez, a Lap., Men., Tir., Calm., Reinke, Schegg u. a.). Die Citate Joh. 12, 38. Röm. 10, 16 sind nicht dagegen.

Auditus ἀκοή ist Uebersetzung von שְׁמוּעָה, also = Kunde, Botschaft, Nachricht, Verheißung, Verkündigung, d. i. id quod auditur, eine Bedeutung, welche dem griech. ἀκοή und auch dem lat. auditus (vgl. Tacit. H. 1, 76 Gerücht — Lucan. 10, 183 Unterricht) zukömmt[1], und die allein hier anwendbar ist. — Aber wer sind die Sprechenden? Die Antworten lauten verschieden: die Propheten überhaupt (Cyrill., Eus., Hier., Kn., Hahn), die Propheten und die Apostel (Calm. — ähnl. a Lap.: Isaias und die Apostel), die Apostel (Pintus, Mald., ein Apostel, Neteler), alle alt- und neutestamentlichen Verkündiger des Leidens (Reinke), Isaias (For., Sasbout, Mar., Malv., Tir., Gord., Schegg, Loch.). Daß Isaias von sich allein spreche, ist von vorneherein unwahrscheinlich. Nirgends spricht er im pluralis maje-

[1] Hiernach ist auch Röm. 10, 17 zu erklären: fides ergo ex auditu, auditus autem per verbum Dei; gewöhnlich wird ganz falsch übersetzt: „der Glaube ist aus dem Hören, das Hören aber durch das Wort Christi“ statt: „der Glaube ist aus der Verkündigung, die Verkündigung aber (geschieht) auf den Befehl Christi hin“; jetzt ergibt sich als Correlat zu der Verkündigung, daß man sie hören müsse und so der Glaube aus dem Anhören entspringe. Nur so entspricht beim hl. Paulus V. 17 wirklich der in V. 15 angeregten Beweisführung von der nothwendigen Sendung der Verkünder.

statibus; er schließt sich öfters mit andern in seinem Volke zusammen, vgl. 16, 6; 24, 16; 42, 24; 64, 5; besonders an den beiden letzten Stellen peccavimus. Eine solche Zusammenfassung mit dem Volke ist offenbar für das Folgende anzunehmen vidimus eum ... langores nostros tulit .. propter iniquitates nostras. Daher scheint es das Einfachste, sie auch schon für V. 1 vorauszusetzen. Warum sollte man einen Personenwechsel zwischen V. 1 und 2 sich gefallen lassen? „unsere Kunde“ ist dann die an uns ergangene Kunde, nicht diejenige, die wir verkünden; (im ersteren Sinne auch Cyrill., Chrysost. bei Reinke S. 81, Corn. a Lap.; in beiden Mald.; im letzteren Mald., Sa, Men. u. a.)

Wie oben 52, 13 die Weisheit, so wird hier die Macht betont, die sich im Leiden des Messias offenbart; es ist ein Geheimniß der Weisheit und Macht vgl. 1 Kor. 1, 24. Dieses nun enthält der Seher V. 2: „Er steigt empor wie ein Reis vor ihm und wie eine Wurzel aus dürstendem Lande; nicht Gestalt ist ihm und nicht Schmuck und wir sahen ihn, und es war kein Anblick, so daß wir Wohlgefallen an ihm fänden,“ V. 3: „den Verachteten und Letzten der Menschen, den Mann der Schmerzen, der Krankheit erfahren; und sein Antlitz war wie verhüllt und verachtet, weßwegen wir seiner nicht achteten.“

Als Reis ist der Messias bereits angekündigt 4, 2; 11, 1; hier aber mit der Wendung, daß er ex terra sitienti, aus dürrem, magerem Boden, also als ein schmächtiges, unansehnliches Reis vor dem Herrn emporwachsen werde (Salmeron, Sanchez u. a.). Das „dürre Land“ ist nach Mald. die verblichene Herrlichkeit des Hauses David; ähnlich wie 11, 1 de trunco Jesse (hebr.); die Niedrigkeit und Demuth seiner irdischen Abkunft und Erscheinung ist dadurch trefflich bezeichnet (Mar., Mald., a Lap., For., Reinke u. a.), gleichwie sonst Stolz und Hochmuth der Menschen mit Cedern, Eichen u. dgl. verglichen wird Ps. 36, 35. Ez. 31, 3. Dan. 4, 17 u. a. — Aquilas Uebersetzung ἀπὸ γῆς ἀβάτου (bei Theod.) ex terra invia gab Veranlassung, den Ausdruck von der jungfräulichen Mutter des Messias zu verstehen, so bei Theod., Euseb. hier und Dem. ev. 3, 2, Hier., Sa, Tir. u. a., die auch den lat. Text als terra arida erklärend so deuteten. — Den Hebraismus et desideravimus eum erklären schon die ältern Ausleger richtig ita, ut expeteremus eum (For., Mald., Pagninus, Mar. u. m.). Einige nehmen die gleiche Construktion auch an für vidimus eum, wodurch allerdings ein gewisses Ebenmaß entsteht: „nicht Gestalt war ihm und nicht Schmuck, daß wir anschauten, und nicht Aussehen, daß wir sein begehrten“ (Reinke, Gesen., Kn.); allein nothwendig ist diese Verbindung durchaus nicht; auch entspricht sie, obgleich bereits von Symmachus angenommen, doch nicht der masorethischen Accentuation. Die Fassung vidimus gibt einen besseren Sinn, zumal da das einfache ראה auch kaum „mit Wonne und Lust anschauen“ heißt, was doch der vorausgesetzte Parallelismus erforderte. Sodann ist die Zusammenstellung „wir sahen ihn und es ist kein Anblick“ viel kräftiger; die Leidensscene wird unmittelbar der Anschauung vorgehalten.

Anstatt absconditus vultus ejus ist nach dem Hebr. zu erklären: quasi absconsio vultus, faciërum, ab eo (Mar., For., Mald., ähnl. Reinke, Kn., Del.), d. i. er ist wie einer, vor dem man aus Abscheu das Antlitz verhüllt

oder weggewendet, um ihn nicht sehen zu müssen." Diese Erklärung (auch bei Pagninus, Schegg) scheint die passendste; andere vgl. bei Reinke, Malo, Hahn. — Als das den Messias treffende Leid ist Verachtung und Schmerz angegeben, beides im höchsten Grade; die geschilderte Entstellung, in Folge deren er keine Gestalt und Schönheit hat und der Letzte ist (Reinke: vilissimus; Hahn: Meidung der Männer; Kn., Del.: verlassen von den Menschen; For., Sanchez, Malv., Hengstenberg: aufhörend ein Mann zu sein, unter die Männer zu gehören), wird durch die Zusätze „Mann der Schmerzen, der vertraut ist mit Krankheit" auf Mißhandlungen und Qualen zurückgeführt. Eine ausführliche Darlegung der vielfachen Weise, in der jeder Ausdruck im leidenden Messias erfüllt ist, sehe man z. B. bei a Lap., Pintus, Salmeron l. c. Der Seher berührt nun den Zweck des Leidens (V. 4—10). V. 4: „**Wahrhaftig unsere Krankheiten hat er getragen und unsere Schmerzen hat er auf sich geladen, und wir hielten ihn wie für einen Aussätzigen, einen von Gott Geschlagenen und Gebeugten.**" Klar tritt hier die Idee der Stellvertretung in der Sühne auf. „Unsere Leiden, d. i. die Leiden, die uns als Folge und Strafe der Sünde treffen mußten, hat er duldend und büßend sich aufgeladen, unsere Schmerzen schleppt er, d. i. er hat mit seinen Leiden die Sündenstrafen, welche wir verdient hatten und leiden sollten, für uns verbüßt", schreibt selbst Kn. und Gesen. „unsere Krankheit ist die Krankheit, die uns, nicht ihm zur Strafe gebührt hätte". Daß die heiligen Väter und katholischen Erklärer dieselbe Idee der Sühne hier finden, ist selbstverständlich. Der griech. Text hat „er trug unsere Sünden und litt Schmerzen für uns" — daher noch in der Liturgie die Fassung: ipse peccata nostra portavit et pro nobis dolet aus der Itala beibehalten ist — bezeichnet also direkt die für die Sünden übernommenen Buß- und Strafleiden. Einige lat. Erklärer wollen tulit = abstulit nehmen und zwar in dem Sinne: er hat unsere Krankheiten nicht auf sich büßend genommen, sondern sie heilend hinweggenommen (For., Sa); allein richtig entgegnen bereits Sanchez, a Lap. mit dem Hinweis auf den Parallelismus, auf סבל, das eine solche Deutung ausschließe, und auf die ganz bestimmte Absicht des Sehers, von der Ertragung der Leiden zu sprechen. Man hat jene Erklärung auch nur aufgebracht, weil man glaubte, Matth. 8, 17 erheische sie. Allein mit nichten. Der Gedanke des Evangelisten ist: indem Christus Macht hat, die Krankheiten (die Folgen der Sünde) zu hellen, bekundet er, daß er in der That jener sei, der für die Sünden und die Sündenstrafen Genugthuung leiste; weil er die Sünde sühnt, hat er auch Gewalt über die Krankheiten; diese Gewalt ist die (anticipirte) Frucht seines Leidens und ein Beweis, daß er der bei Isaias verheißene Sühnemittler sei. Heilung der Sündenfolgen und Sühne für sie hängen also innerlich zusammen, wie eine Wirkung mit ihrer Ursache; aus der zu Tage tretenden Wirkung schließt der Evangelist auf die tiefste und wahrste Ursache und beweist so die Messiaswürde des heilenden Jesus von Nazareth. Und der Beweis mußte für die Augenzeugen um so verständlicher sein, weil solche Heilwunder vom Messias erwartet wurden und bisher kein Prophet in solcher Ausdehnung alle Arten von Krankheiten auf so leichte Art zu heilen die Macht hatte. Trefflich schreibt a Lap.: sicut peccata nostra in cruce

portavit et expiavit, sic consequenter et morbos, adeoque inde habuit potestatem eos curandi quia eos in se luendos suscepit; ita S. Chrysost. Theophyl., Euthym. in Matth. 8 et Orig. in c. 8. et 15. ad Rom. Hoc est quod ait Hilarius, citatus a S. Thoma in catena Matth. 8: Christus passione corporis sui secundum prophetarum dicta infirmitates humanae naturae imbecillitatis absorbuit; ähnl. Tir.

Im zweiten Theile des Verses schildert der Prophet weiter noch die Leidens- und Jammergestalt des büßenden Messias; er erscheint dem äußeren Anblicke nach in so entsetzlichem Zustande, daß man ihn nur als von Gott „getroffen, gottgeschlagen und geplagt" betrachten kann; der Fluch Gottes lastet sichtlich auf ihm, und das Urtheil des Zornes Gottes hat sich völlig über ihn entladen; anders kann das Vollmaß des über ihn verhängten Leidens nicht erklärt werden. Das ist der Eindruck und das Urtheil, das sein Anblick an und für sich hervorruft. So, glauben wir, ist der Vers zu verstehen. Es dient demnach die Form nos putavimus als Einkleidung, in dem Sinne: jeder, der ihn sah, hätte ihn dafür halten mögen, ähnl. wie V. 2 „und es war kein Anblick, daß wir seiner begehrten". Gewöhnlich faßt man freilich die Worte als Rede der einst ungläubigen Juden, die zur Erkenntniß gekommen, dieses Geständniß ablegten, vgl. Salmeron, Sasbout, Mald., a Lap., Reinke. Allein eine solche Situation ist durch nichts angedeutet. — Der Aussatz gilt vorzugsweise als Schlag von Gott (plaga leprae Lev. 13, 3. 25. hebr. נֶגַע Schlag, Streich, und dann Aussatz); daher die Uebersetzung leprosum, zu der Hier. bemerkt: et nos putavimus eum esse immundum sive in dolore, ut LXX transtulerunt, pro quo Aquila et Symmachus posuerunt leprosum, Theodotio flagellatum; quod aliis verbis hebraico idiomate lepra intelligitur . . . et est sensus: putavimus eum pro peccatis suis a Deo esse percussum . . .

Indem nun der Seher fortfährt, den wahren Zweck des Leidens recht nachdrücklich zu beschreiben und ihn gegen den Eindruck et nos putavimus . . . wiederholt zu betonen, fügt er zur Leidensscene selbst noch genauere Züge hinzu:

V. 5: **„Er aber ist verwundet worden wegen unserer Frevel, zermalmt wegen unserer Missethaten; die Züchtigung ist unseres Friedens wegen auf ihm und durch seine Striemen sind wir geheilt worden."**

Hebr. eigentlich „er ist durchbohrt worden ob unserer Frevel" (Malv., Reinke, Del., Kn., Hahn) . . „durch seine Striemen ward uns Heilung". Die Ausdrücke besagen Verwundung, Durchbohrung, Zermalmung, letzteres soviel als Zertretung, gröbste Mißhandlung; er übernahm die Sündenstrafen, und uns ward dafür Friede; er ertrug Striemen, Verwundungen, Schläge und dadurch ward uns Heilung von den durch die Sünde uns geschlagenen Wunden. In vierfacher Wendung ist hier die stellvertretende Genugthuung ausgesprochen. „Stärkere Ausdrücke, um gewaltsamen marterreichen Tod zu bezeichnen, bot die Sprache nicht" Del. Die syr. Uebersetzung hat geradezu: er wird getödtet. Disciplina pacis = castigatio, qua nobis pax conciliata est (Mald., Malv. u. s. f.). Friede ist Inbegriff des messianischen Heiles[1].

---

[1] Passend schreibt Sanchez: *pax* est quidquid pulchrum et pretiosum, quidquid

Gut bemerkt Cyrillus, daß auch durch den Gegensatz zu 4 b et nos putavimus das stellvertretende Leiden recht klar sich abhebt; eine gehaltreiche Umschreibung und Darlegung der einzelnen Versglieder sehe man besonders bei Cyrillus und Hier.; die satisfactio vicaria ist auch gut bei Theod. und Euseb. in's Licht gestellt. Das Gleiche in V. 6: **„Wir alle gingen in die Irre wie Schafe, ein Jeder wich ab auf seinen Weg, und der Herr hat auf ihn die Missethat von uns allen gelegt."** Wir waren wie Schafe, die des Hirten (vgl. Ez. 34, 5 u. f.; Ps. 118, 176) entbehrend nach allen Seiten hin umherirren, die einen dahin, die anderen dorthin; Jeglicher ging den Gelüsten seines bösen Sinnes und Herzens nach; er wich ab und ging seinen Weg, dafür prägnant declinavit in viam suam[1]; hebr. quisque in viam suam nos convertimus (Malv. = studia quisque sua sectati sumus) „und der Herr ließ ihn treffen die Vergehung unser aller" hebr. (Salmeron incurrere fecit in eum), d. h. **wir** sündigten **und** Gott züchtigte **ihn** dafür. Auch hier anerkennen die meisten protestantischen Erklärer die satisfactio vicaria; „er ließ ihn die Schuld für die Sünden des ganzen Volkes büßen" Kn., und das ist die der hebr. Wortbedeutung allein entsprechende Erklärung. Die Widerlegung anderer („der Herr ließ an ihm sich brechen die Missethat aller" u. dgl.) siehe bei Del.

Bisher hat uns der Seher vorgeführt, **was** der Messias leidet und **warum**; jetzt schildert er uns, **wie** er duldet: V. 7: **„Er wurde geopfert, weil er selbst wollte, und er öffnete seinen Mund nicht; wie ein Schaf zur Schlachtung geführt wird und wie ein Lamm vor seinem Scheerer verstummt, und er öffnet seinen Mund nicht."**

Symmachus übersetzt προσηνέχθη, der Syrer accessit (qereb), Hier. oblatus est, was alles auf die auch in einigen Handschriften und Ausgaben (vgl. Reinke S. 136) vorfindliche Leseart נגשׁ (mit Schin) zurückgeht; die häufigere ist נגשׂ (mit Sin) exactus, vexatus est; jedoch scheint auch der Chaldäer (deprecatus est, er hat Fürbitte eingelegt) die erstere Leseart vorauszusetzen, da נגשׁ für das priesterliche Nahen bei Gott und die Verrichtung priesterlicher Dienste gebraucht wird. Im Hiphil steht das Verb auch vom Darbringen der Opfer. Obgleich es im Niphal sonst nur in der Bedeutung „sich nähern" (wie in einigen Formen des Qal) vorkömmt, so ist es doch nicht gegen alle sonstige Analogie, wenn Symmachus und Hier. oblatus est übersetzen, denn wenn Qal intransitive Bedeutung hat oder nicht gebräuchlich ist, ist Niphal auch die passive Form von Hiphil. Daß Hier. in seine Uebersetzung die eigentliche **Opfer**bedeutung hineinlegen wollte, scheint nach seinem Commentar nicht der Fall zu sein. Er erklärt bloß: non enim necessitate crucem, sed voluntate sustinuit, und später: qui igitur *oblatus est Pilato*[2], quia ipse voluit, et non respondit, ut patibulum pro nobis

---

denique in quoque genere est optabile. Juxta hanc significationem et usum sensus est elegans ac gravis. Super illum fuit flagellum, quo nobis acquisivit ac peperit bona illa maxima et mirifica, quae *pacis* nomine significantur, puta coelestia dona, gloriae splendorem et amplitudinem. . .

[1] Hier. hat in *via sua* unusquisque declinavit, ut proprium sequeretur errorem, et rectam viam deserens. . .

[2] Ebenso Euseb.: τίνι δὲ προσηνέχθη ἀλλ' ἢ τῷ Πιλάτῳ und das Gleiche bei Procop.,

damnatus ascenderet, *ipse, sicut ovis ad occisionem ductus est, et sicut agnus coram tondente obmutuit.* Letzteres zeigt zugleich, daß die nach dem Hebr. (schon wegen der auf רחל zu beziehenden Femininform נאלמה) allerdings gebotene Uebersetzung „wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt wird und ein Lamm vor seinem Scheerer stumm liegt", oder: „gleich dem Schafe, das zur Schlachtung geführt wird", wohl nicht genau den von Hier. in seiner Uebersetzung gewollten Sinn trifft. Die griech. Uebersetzung drückt das erste Verbum des V. gar nicht aus „und er öffnete wegen der Bedrängniß den Mund nicht".

Die Uebersetzung quia voluit stimmt insofern mit dem Hebr. überein[1], als נַעֲנֶה in dem Sinne von „willig leiden" (Del.) so submittere sponte et aequo animo, patienter ferre (Reinke) genommen werden kann. Der Chaldäer hat „er wurde erhört"; LXX, Syrer und Araber drücken den Begriff „bedrängt sein" aus und so verstehen die meisten Exeg. auch das Hebr. (Mar., Malv., For., Ges., Kn., Hahn), wie denn auch das gleiche Verbum Is. 58, 10 in der Vulg. afflicta (anima), Ps. 118, 107 humiliatus sum, Ex. 10, 3 subjici übersetzt ist.

Dem Inhalte nach ist die Fassung der Vulg. vom hebr. Texte nicht verschieden. Findet man in oblatus est die Opferidee, so ist die gleiche im Hebr. zwar nicht in diesem Vers, wohl aber 52, 15 (asperget) und 53, 10 enthalten; die freiwillige Uebernahme der Leiden ist in den Vergleichen plastisch ausgedrückt; denn wenn er, der doch die Macht des Widerstandes hat, den Mund nicht zu einer Klage öffnet, sondern wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Lamm, das verstummt vor seinen Scheerern, sich hingibt und duldet, so malt das seine willige Hingabe, seine Ergebenheit und Sanftmuth im Leiden, seine willige Folgsamkeit selbst den Henkern gegenüber, mit einem Worte all das, was in dem quia voluit ausgedrückt ist[2]. Die kurze Formel oblatus est quia voluit findet sich nicht im Hebr., ihr dogmatischer Inhalt aber wohl. So erklärt auch Hier. den Vergleich sicut agnus, cum ducitur ad victimam, non repugnat, sic ille passus est voluntate. Aehnl. Cyr., der auch das Schweigen des Messias gut erläutert. Manches der frommen Betrachtung Dienliche bieten hier a Lap., Sanchez, Pintus.

Im Vorhergehenden ist uns das Bild der Leiden, ihr Zweck der Sühne und zugleich die Geduld und Ergebung und freiwillige Hingabe des Leidenden geschildert. Der Seher schreitet nun zu näheren Umständen des Todes und zum Tode selbst vor. V. 8: **„Aus der Bedrängniß und aus dem Gericht ward er weggerafft; wer wird sein Geschlecht begreifen? Denn er**

---

und so auch Sanchez, der für diese Auslegung auf Matth. 18, 24: et oblatus est ei unus, qui debebat ei decem millia talenta verweist und das oblatus est näher erklärt de Christo quasi de fidejussore, qui severe jubetur pro debitore solvere eoque nomine judicio sistitur.

[1] Möglich auch, daß Hier. das Verbum in der Bedeutung „antworten", d. h. rasch und willig entsprechen, nahm und so den Begriff des freiwilligen Leidens folgerte, indem der Messias dem ihn rufenden Herrn freudig antwortete und Folge leistete, etwa mit Erinnerung an Hebr. 10, 7.

[2] Trefflich Theodor von Heraklea τὸ ἑκούσιον τοῦ πάθους σημαίνων.

ward hinweggerissen aus dem Lande der Lebendigen; wegen der Missethat meines Volkes habe ich ihn geschlagen.“

Jeder einzelne Satz dieses V. hat eine große Verschiedenheit von Auslegungen erfahren. Um den richtigen Sinn zu ermitteln, ist also gut auf den Zusammenhang und die Reihenfolge der Gedanken zu achten. Soviel ist gewiß, daß in dem Satze quia abscissus est de terra viventium vom Tode dessen, der den Gegenstand der Rede bildet, Erwähnung geschieht. Das ist schon ein Wink für den Anfang des V. Da im Vorhergehenden vom Leiden, in dem Theile aber quia abscissus . . vom Tode die Rede ist, so ist das sublatus est, das in der Mitte steht, sicher noch nicht von der glorreichen Erhöhung zu verstehen (wie eine Erklärung bei Hier., Haimo, Rupert von Deutz, Beda, Thom., Lyr., Salmeron, Pintus, Sasbout u. a.), sondern einfachhin „er ist weggerafft worden“; da לקח lokale Bedeutung hat, ist auch die Präposition מִן nach der Uebersetzung der Vulg. in der Bedeutung aus festzuhalten. Die Worte geben die Umstände des Todes an; erstens die schmerzliche Drangsal, die andauert bis zum Augenblicke des Todes, zweitens das Gericht, das Gerichtsverfahren, das richterliche Erkenntniß, in Folge dessen jene Drangsal und der Tod über ihn kommt. Somit wird uns nach dem strengen Wortlaut der Messias geschildert, wie er aus Drangsal und ängstigendem Leid und aus dem über ihn ergangenen Gericht und Urtheilsspruch heraus vom Tode weggerafft wird. Der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe, wenn man מִן weniger prägnant von der veranlassenden Ursache versteht: durch Bedrängung und Mißhandlung und durch das Rechtsverfahren, das ihn dem Tode überantwortete, ist er hinweggerafft worden. In letzterer Weise erklären z. B. Mald., Osorius, Sanchez, Sa, Tir. u. a. Da hier „Gericht“ von selber sich als ungerechte gerichtliche Verfolgung darstellt, ist es auch nicht nothwendig, beide Ausdrücke angustia et judicium als einen Begriff nach Art einer Hendiadys zu fassen, wie a Lap., Tir., Reinke oppressione judicii vel judicio opprimente, actione forensi opprimente, injusta. Läßt man beide Worte getrennt, so ist der Sinn reicher und ebenso wahr: der sterbende Messias wird aus Drangsal (innerem und äußerem Leid) und aus gerichtlicher Verfolgung durch den Tod hinweggenommen. Zu der Uebersetzung der LXX schreibt Hier.: LXX transtulerunt ‚in humilitate judicium ejus ablatum est‘, illud significat, quod judex omnium judicii non repererit veritatem, sed absque ulla culpa seditione Judaeorum et Pilati voce damnatus sit. — Die anderen abweichenden Auffassungen anzuführen, scheint nicht nöthig; man vgl. sie bei Mald., For., a Lap., Rohling.

Die Erwähnung des Gerichtes führt nun ganz einfach und naturgemäß den Seher zu dem Ausrufe des Staunens und Entsetzens über die Zeitgenossen des Messias und ihre unbegreifliche Handlung. So verbindet und erklärt ganz gut For.: non potuit non admirari generationem illam, saeculum illud, mores hominum illorum, qui talia ausi fuissent; ebenso Osorius, Vatablus, Men., und Mald. bemerkt beistimmend, daß man die Stelle passim so fasse, Pintus: poteris ita intelligere; auch a Lap. schreibt: hic sensus satis congruit praecedentibus, explicat enim judicium, de quo dixit: de angustia et judicio sublatus est; rursum lati-

num generatio ac graecum γενεά et hebraeum dor saepe metonymice significat homines illius aevi aut saeculi; ebenso neuere Erklärer Dereser, Reinke, Hahn. Diese Auslegung wird den Worten völlig gerecht. Nicht bloß das hebr. dor, sondern auch γενεά und generatio sind oft in dem Sinne „das eben lebende Geschlecht, die Zeitgenossen" gebraucht; vgl. Gen. 6, 9; 7, 1; 31, 3. Num. 32, 13. Deut. 1, 35; 2, 14; 32, 5. Jud. 2, 10. Ps. 13, 6; 23, 6; 77, 8; 94, 10. Prov. 30, 12 u. s. f. Sie entspricht ebenso dem Zusammenhange, unterbricht auch nicht die Gedankenreihe; das Folgende quia abscissus est ... schließt sich ungezwungen an, indem es nochmals die befremdende Thatsache ausspricht als eine Bestätigung des Ausrufes.

Eine zweite ziemlich verbreitete Erklärung ist: wer kann sein Geschlecht, d. i. die Zahl seiner Nachkommenschaft aussprechen? Erwähnung thun derselben Mald., Sanchez, Sasbout, Malv., Est., a Lap., Gord., Calm.; ihr pflichten bei Hugo a S. Caro, Lyranus, Salmeron, Pintus, Mar., Schegg, Loch. Daß diese dem Wortlaute volle Gerechtigkeit widerfahren läßt, ist zweifellos; aber sie scheint die Gedankenreihe zu durchbrechen, indem sie hier schon einen Gedanken anticipirt, der erst V. 10 unter den Folgen des Todes eintritt, d. h. unter die Umstände des Todes schon den Hinweis auf die Frucht einstreut. Es ist dabei auch nicht recht klar, wie sich das unmittelbar Folgende anschließt, aber soviel ist ersichtlich, daß in dieser Umgebung ein plötzlicher Hinweis auf die geistige Nachkommenschaft und die Herrlichkeit Christi immer befremdet; hier träte er ganz unvermittelt auf, während er doch V. 10 gut motivirt eingeführt wird.

Beachtung verdient eine dritte Erklärung, welche bei den heiligen Vätern und älteren kirchlichen Schriftstellern ungemein verbreitet ist. An das Wort γενεά, generatio sich anschließend, erläutern diese von des Messias Erzeugung und zwar entweder von der ewigen im Schoße des Vaters, oder von der menschlichen zeitlichen im Leibe der unbefleckten Jungfrau. Salmeron, Sanchez, P. Patrizi (in Actus Ap. comment. ad Act. 8, 33) geben eine lange Liste der Vertreter dieser Auslegung (oder Anwendung der Worte?); letzterer z. B. 39 für die erstere, 4 für die zweite, 20 für die eine oder andere. Es ist nun sicher, daß das hebr. dor, dessen Uebersetzung γενεά ist, nie und nimmer „Erzeugung" heißt; das gesteht auch Patrizi zu. Er findet aber die Verbindungsbrücke, indem er das Hebr. übersetzt: aetatem ejus quis commentabitur? und dann erläutert: voluit dicere Christi *principium aetatis*, generationem nimirum, neminem posse nec mente concipere, nec verbis enarrare[1]. Da dor öfters auch aetas ventura übersetzt werden muß, so könnte die Frage auch von der Ewigkeit des Messias verstanden werden; da aber sein göttliches ewiges Leben in der ewigen Zeugung vom Vater gründet, so wäre dann die patristische Auslegung nur insofern

[1] Genauer so: aetas est aliquod tempus. In aliquo tempore, si illud per se ipsum spectas, nil aliud est quod cogites quam principium, spatium, terminus. Si in Christo hominem attendas, ejus aetatis neque spatium neque terminus aliter se habuit ac in ceteris hominibus; at principium longe secus: quare Isaias ita exclamans, principium voluit dicere.

vom hebr. Texte verschieden, als dieser das „ewige Leben“ die Wirkung, jene „die ewige Zeugung“ die Ursache als besonders beachtenswerth betonte. Da vom Tode die Rede war, würde der Seher im Gegensatze dazu auf sein ewiges Leben hinweisen, und so durch die Hervorhebung seiner ewigen Würde den schauerlichen martervollen Tod in seinem ehrfurchtgebietenden Geheimnisse der Erniedrigung und Liebe beleuchten, wie der hl. Thomas sagt: ponit patientis dignitatem, ut ex conditione poenae meritum passionis pensetur.

Nur noch weniges von anderen Auslegungen. Als mit der sonstigen Wortbedeutung unvereinbar, sind die Uebers. abzuweisen: „wer bedachte sein Geschick, Loos — wer kann seinen Lebenswandel genug loben — wer wollte ihn bezeugen?“ andere fassen das hebr. את = was anbelangt[1]; also: „was seine Zeitgenossen anbelangt, wer von ihnen bedachte es?“ — ein mit 57, 1 paralleler Gedanke — so Ges., Rosenm., Del., Diestel. Noch anders Kn., der dor in der Bedeutung Wohnung nimmt, speziell hier Grab, d. i. man bedenkt nicht, wie wenig ihm die Stätte zukommt, die ihm als Grab angewiesen wurde.

„Denn er wird weggerissen“ weist nochmals nach der Zwischenfrage auf dasjenige hin, was diese selbst hervorrief, wie denn anzeigt. Der menschlichen Veranstaltung gegenüber (de judicio) wird nochmals die höhere Veranstaltung und der gottgewollte Zweck betont: „wegen des Frevels meines Volkes der Schlag ihm“, d. i. ward der Schlag ihm (hebr.), und deßwegen tritt auch hier Gott (so richtig Salmeron, Pintus u. a.) als redend auf, wie es ganz passend die Vulgata gibt (gegen Reinke). An Isaias als den Redenden zu denken (mit Sanchez, a Lap.) ist unmöglich. Einen ganz anderen Sinn drückt Hier. im Comm. aus, indem er da übersetzt: propter scelus populi mei percussit eos, was schon auf die wegen des Messiasmordes über die Juden hereingebrochenen Strafgerichte hindeutet. Hier. nahm also das Hebr. למו als Plural, wie auch nach der Angabe bei Procopius Symmachus und Theodotion; diesen folgen For., Malv., Reinke, Hahn, und die es als Collektivum nehmen, Gesen., Kn., aber es auf den „Knecht des Herrn“ beziehen. Bei ersterer Fassung bringt man noch die Verbindung an: er ist weggerissen worden aus dem Lande der Lebendigen wegen der Sünde meines Volkes, dem Strafe wird (Malv., For., Reinke). Allein mit Recht bleiben die meisten anderen Erkl. bei der in der Vulg. gegebenen Wort- und Sinnabtheilung, die dem Ebenmaße der Versglieder entspricht, während bei der anderen einem unverhältnißmäßig langen Satzgliede bloß zwei Wörtchen als matter, unsymmetrischer Nachschlag folgten.

Aber auch der Singular der Vulg. mit seiner Beziehung auf den Messias ist richtig. Was die sprachliche Seite betrifft, so muß zugegeben werden, daß למו Singularbedeutung haben kann, wie es denn unwidersprechlich 44, 15 so gebraucht ist; — est exemplum optimum, wie Sanchez sagt, für den Singulargebrauch — ebenso steht die ganz ähnliche Wortform עלימו nachdrucksvoll für den Singular Job 20, 23[2]; 22, 2; 27, 23, und

[1] Die reine präpositionelle Fassung = unter seinen Zeitgenossen (Ewald) wird von anderen als sprachwidrig verworfen, indem dafür ב stehen müßte.

[2] Auf welche Stelle, gleichwie auf Is. 44, 15, auch Salmeron bereits aufmerksam macht.

mo ist feierliches Singularsuffix Ps. 11, 7.[1] Als Singular übersetzte es auch der Syrer. Hier spricht dafür auch der Gedankengang. Die Idee, daß das Volk wegen des begangenen Messiasmordes der Strafe anheimfalle, ist zwar richtig; allein in unserer Beschreibung concentrirt sich alles auf den Tod des Messias und die begleitenden Umstände; und werden die Folgen des Todes, und zwar nur die heilbringenden, erst von V. 10 an besprochen, so daß eine plötzliche Unterbrechung der festen Gedankenkette durch einen weder vorher noch nachher angedeuteten Gedanken nicht ohne zwingende Gründe angenommen werden darf. Und diese liegen nicht vor. Zudem ist es auch nicht wahrscheinlich, daß der Seher eine Wahrheit von solcher Tragweite nur mit einer so kurz eingestreuten Bemerkung abgemacht hätte. Die Auffassung der Vulg. reiht sich hingegen vortrefflich an das Vorhergehende an und stimmt zu V. 9, mit dem die Schilderung auf das Begräbniß des Messias übergeht. Wir haben demnach von V. 7 an folgende Gedankenkette: er leidet freiwillig und geduldig; er stirbt in Drangsal durch ungerechtes Gericht, aber nach göttlichem Plane zur Sühne menschlicher Frevel; man will ihm ein Grab geben bei den Frevlern, aber thatsächlich erhält er ein ehrenvolles Begräbniß. Warum soll also da zwischen Tod und Begräbniß die Prophetie über Israels Untergang eingeschoben werden? Auch die griech. Uebers. weiß hier nichts von einer solchen Weissagung: „wegen der Frevel meines Volkes wurde er zum Tode geführt."

Haben LXX und Vulg. den Sinn von V. 8 gut ausgedrückt, so ist das bei V. 9 jedenfalls zweifelhaft. Wie die hebr. Worte vorliegen und von älteren und neueren Erkl.[2] verstanden werden, besagen sie die Umstände des Begräbnisses des Messias: „man gibt (man bestimmt) bei Frevlern sein Grab und bei einem Reichen in (d. h. nach) seinem Tode." Die unpersönliche Fassung ist sprachlich richtig und bei vielen Erkl. angenommen (Ges., Umbr., Hengstenb., Hitz., Ew., Kn., Del., Reinke); Hahn ergänzt: und das Volk wird geben ..., weniger passend; Mald.: ponet Deus (aut Christus) cum impiis sepulturam suam, ebenso Pintus; ähnl. Bat.: et posuit cum improbis sepulturam suam q. d. voluit mori in loco ubi sumebatur supplicium de improbis; andere begnügen sich mit der Uebersetzung: dabit cum impiis (oder apud impios) sepulchrum ejus et cum divite in morte ejus einfach die Erklärung beizufügen: nam in Calvariae monte mortuus est, ubi noxii, et in sepulchro novo est conditus quasi dives; so Mar. und ähnl. Salmeron, Malv., Calmet.

---

[1] Vgl. Hupfeld-Riehm zu Ps. 11, 7. — Ewald, Lehrbuch der hebr. Spr.: „es läßt sich nicht verkennen, daß dieses uralte מוֹ von einigen Dichtern bisweilen schon in der Bedeutung eines Singular gebraucht wird" § 247 d. Will man aber die Pluralbedeutung festhalten, so kann man übersetzen, indem man die Präp. מִן fortwirken läßt: propter plagam (quae) illis (debebatur), oder ein Relativum ergänzt: propter scelus populi mei quibus plaga debebatur. Noch anders Hahn „er wird weggerissen . . von der Uebertretung meines Volkes, dem Schlage von ihnen", d. i. durch den ihnen, als Urhebern, gehörenden Schlag, durch den von ihnen ausgehenden Schlag; vgl. Del., Reinke.

[2] Außer den gleich zu nennenden noch Münster, Clarius, Pagninus, Clericus, For., Vitringa, J. D. Michaelis, Dathe, Hezel, Dereser, Jahn (letztere vgl. bei Reinke), van Eß, Allioli, Loch, Neteler.

Man bestimmt ihm also nach dem hebr. Texte ein Grab bei den Gott-
sen; das war die Absicht derer, die ihn zum Tode brachten; aber — als
rsativ, wie oft, kann auch hier die Partikel genommen werden — in Wirk-
chkeit ist er oder weist man ihm es an bei einem Reichen nach seinem Tode:
so können die Worte verstanden werden und müssen es, weil die mes-
anische Erfüllung selbst den untrüglichen Kanon an die Hand gibt. Was
an dagegen vorbringt, ist von keinem Belang. Wenn man עָשִׁיר als Plural
immt, so ist das reine Willkür; es steht nun einmal der Singular; sagt
an: aber der Parallelismus zu impii fordert den Plural, so setzt man
oraus, was eben zu beweisen wäre, daß nämlich der Seher im zweiten
Gliede nichts anderes sagen wollte, als was er schon im ersten gesagt hatte.
Das Gleiche gilt, wenn man den „Reichen" mit aller Gewalt mit den Gott-
osen identifiziren will (so Ges., Kn., Hahn, Hitzig); allein עָשִׁיר heißt der
Reiche und wenn auch sonst öfter von gottlosen und stolzen Reichen in der
heiligen Schrift die Rede ist, so folgt keineswegs, daß auch hier das der Fall
ei. Ruft man wieder den Parallelismus an, so ist zu erwiedern, daß es
m Hebr. nicht bloß einen synonymen, sondern auch einen antithetischen gibt.
Nach allem kann also der hebr. Text mit Fug und Recht als eine Weissagung
des bei Matth. 27, 57 erzählten Ereignisses betrachtet werden. Derselbe
Sinn ist auch in der syr. Uebersetzung zu erkennen: dedit (im Sinne von
constituit, destinavit) impius sepulchrum ejus, et dives in morte ipsius.
Der Plural des Hebr. in mortibus ejus[1] dient zur Steigerung des Begriffes,
um die Schmach und Grausamkeit des Todes hervorzuheben (vgl. Ez. 28, 10
im Hebr.; und Ew. Lehrb. § 179; so Hahn, Del.); in mortibus ejus heißt
auch: nach seinem Tode; vgl. 1 Kön. 13, 31 (hebr.) in morte mea sepelite
me in sepulchro ... diese Bedeutung hat בְּ häufig in Verbindung mit einem
Infinitiv Gen. 33, 18. Ex. 3, 12. Jos. 5, 4. Js. 20, 1.

Was nun die Uebersetzung bei LXX und in der Vulg. anlangt, so
läßt sich leicht ersehen, wie sie aus dem hebr. Texte entstehen konnte (vgl.
Schegg). V. 9: „Er wird geben Gottlose für sein Grab und den Reichen
für seinen Tod." Der hl. Hier. bringt zu seiner Uebersetzung eine doppelte
Erklärung, erstens: der Herr wird dem Messias für sein Grab, d. i. für
den erlittenen Tod die Gottlosen, d. i. die Heiden und die bereits durch den
Besitz der Propheten und des Gesetzes Reichen, d. i. die Juden zum Erbtheil
geben[2]; zweitens: er wird des messianischen Todes wegen die gottlosen und
üppigen Juden hingeben an ihre Feinde. Letztere Auslegung auch bei Euseb.,
Theod., Cyrill., Procop., Thom., Sa, Mar., Men.; erstere bei Sasbout,
Schegg, Loch; beide verbinden oder geben Haimo, Salmeron, Sanchez,
a Lap., Tir.

Wir geben hier der obigen Erklärung aus dem hebr. Texte den Vorzug.
Sie schließt sich eng an den berichteten Tod des Messias an und gibt eine

---

[1] Die bei Neueren ziemlich beliebte Conjektur, dafür בָּמוֹתָיו seine Höhen, d. i. Grab-
hügel zu lesen, bringen bereits Salmeron, For., Forster (bei Malv.) und vor ihnen Aben-
esra u. a., vgl. Reinke, S. 181.

[2] Dasselbe auch der hl. Petrus Damianus in einem Briefe an Cardinal Alberich,
vgl. Migne, Patrol. lat. t. 145 col. 1161; anders der hl. Augustin, sermo de script. 44;
Migne t. 38 col. 260.

herrliche Weissagung, empfiehlt sich demnach durch sich selbst. Gegen die Vulg. spricht: reicht für den Gedanken einer an den Messiasfeinden vorzunehmenden Bestrafung das einfache dabit aus? Will man aber den Vers in bonam partem auffassen, so ist dabit wieder zu kahl; wem gibt er sie? und als welche? Zudem ist dieser Gedanke in den folgenden V. 10—12 viel klarer und bestimmter gegeben.

Enge an das letzte Glied „und bei einem Reichen nach seinem Tode", das bereits den bei Christi Tod hervorleuchtenden Schimmer der Verherrlichung ausdrückt, schließt sich sodann der Grund des thatsächlich ehrenvollen Begräbnisses an, das ihm trotz der Absicht seiner Mörder zu Theil wird: „**weil er kein Unrecht gethan, noch in seinem Munde Trug war;**" weil, so auch LXX, Del. und diese Bedeutung des hebr. על kann nach dem sonstigen Gebrauche der Präposition im Sinne von: „gemäß, wegen, ob" nicht geläugnet werden, wie denn diese Bed. Gen. 31, 22 offenkundig ist, ebenso Deut. 29, 24; 31, 17. Ps. 119, 136; 139, 14. 2 Sam. 3, 30. Esr. 3, 11. Allerdings findet sich sonst auch die Bed. „obgleich", welche hier von Mald., Malv., For., Ges., Kn., Hahn, Reinke angewandt wird; aber dann müßte der Satztheil auf das erste Glied des Verses bezogen und das zweite als in Parenthese gesetzt betrachtet werden. Daher verdient die Uebers. der LXX und Vulg. eo quod den Vorzug. Die Uebers. „obgleich" wäre nur dann berechtigt, wenn das zweite Glied „und bei einem Reichen" dem Sinne nach mit dem ersten identisch wäre.

c) V. 10—12.

Wie wir gesehen, lenkt V. 9 bereits in guter Gedankenabfolge über zur Verherrlichung des Messias. Diese wird auch erfordert von wegen der vollen Schuldlosigkeit, mit der er litt. Worin sie bestehen werde, erläutert das Folgende:

V. 10: „**Und dem Herrn gefiel es, ihn durch Leiden zu zermalmen; wenn er hingegeben zum Schuldopfer seine Seele, wird er schauen langdauernde Nachkommenschaft, und der Plan des Herrn wird durch seine Hand ausgeführt werden.**"

Das erste Glied ist rückschauend und zusammenfassend, wie es eben am Eingange eines neuen Abschnittes ganz passend steht; ehe die Glorie des Messias vor dem Leser aufleuchtet, soll ihm das Leiden desselben, das in Gottes Plane und Wohlgefallen lag, noch bündig vergegenwärtigt werden. „Dem Herrn gefiel es"; also muß das gezeichnete Leidensbild den Stachel des Anstoßes verlieren und das Leiden des Messias, an und für sich zur Erlösung nicht nothwendig, ist ein Ausfluß des allweisen Wohlgefallens, des freien übernatürlichen Gnadenrathschlusses Gottes. Er hatte viele Wege zur Erlösung; seiner Weisheit gefiel dieser; warum? eine Andeutung darüber gibt Hebr. 2, 10—18. Gut Hier.: ergo ut pateretur, non fuit necessitatis, sed voluntatis Patris et suae. Im Hebr.: voluit conterere eum, infirmavit (eum Mald., Malv. u. a.), indem der zweite Begriff als verbum finitum angereiht ist. Der Charakter des Leidens und der Zermalmung wird im folgenden Gliede durch den Ausdruck „Schuldopfer" näher als eine

Opfersühne, als eine Hingabe zum Opfer bezeichnet. Das hier gebrauchte אשם heißt Schuld, Vergehen und ist alsdann die gewöhnliche Benennung des Schuldopfers, vgl. Lev. 5, 15; 7, 1; 14, 12; 19, 21. Num. 6, 12 u. ö., wofür in der Vulg. pro delicto (offeret), hostia pro delicto u. ä. steht. Die Schuldopfer wurden im Unterschiede von den Sündopfern für solche Sünden gebracht, „die eine Veruntreuung, eine Eigenthums- oder Rechtsverletzung, sei es gegen Jehova, sei es gegen einen Mitmenschen involvirten" (P. Scholz, die heiligen Alterthümer II. 161); — das messianische Opfer ist demnach so treffend als möglich ein Schuldopfer genannt, als das er seine Seele, d. i. sein Leben einsetzt und hingibt. Daß dieser Opferbegriff hier ausdrücklich gegeben sei, darin stimmen alle überein; die nähere Fassung des hebr. Textes bietet nur unerhebliche Verschiedenheiten; die einfachste ist: „wenn einsetzen wird ein Schuldopfer seine Seele" (Del.), quodsi ipse piaculum imposuerit (scil. se), i. e. si ipse piaculum se obtulerit (Reinke; ähnl. Malv., Salmeron, Sasbout u. a.). Sonst übersetzt man: „wenn seine Seele sich als Schuldopfer stellt" (Ges., Kn.), d. h. „wenn er mit seinem Leben die Schuld seines Volkes abbüßt" (Kn.), oder „wenn das Entschuldigungsopfer leisten wird seine Seele" (Hahn) — andere fassen תשים als Anrede an Gott si posueris victimam animam ejus (Malv. II; ähnl. Ew., Hitz.); letzteres ist unwahrscheinlich, weil Gott hier sonst nicht angeredet ist. Der Opferbegriff, der im Wortlaute der Vulg. V. 7 oblatus est liegen kann, ist hier formell ausgedrückt, und die Stelle deckt sich mit denen des N. T., die Christum Versöhnung ἱλασμόν, ἱλαστήριον nennen Röm. 3, 26. 1 Joh. 2, 2; 5, 10; vgl. Hebr. 9, 14. 2 Kor. 5, 21 u. a.

Als Frucht und Lohnerwerb seines Opfers wird in Aussicht gestellt Nachkommenschaft, d. i. ein zahlreiches Geschlecht wird ihm, dem Messiaskönig geboren, alle, die er durch sein Opferblut abgewaschen und geheiligt hat. Durch ihn geht in Erfüllung die dem Abraham gewordene Verheißung[1] Gen. 15, 5; 22, 17 u. ö. Die ganze corona Sanctorum in der streitenden, leidenden und triumphirenden Kirche ist dieser semen, der Preis und Erwerb seines Opferblutes. Im Hebr. ist als zweite Frucht angegeben: prolongabit dies; d. i. ipse Christus vivet in aeternum, also die eigene, ewige Herrlichkeit und das selige Leben[2] des Messias — ein ganz passender Gedanke, vgl. Luc. 24, 26. Phil. 2, 9 (vgl. Malv., Clarius, Reinke).

Drittens endlich soll in Kraft seines Opfersegens der Plan, das Wohlgefallen Gottes, d. i. die Erlösung und Neuschöpfung mit ihren Zeit und Ewigkeit verklärenden und Himmel und Erde durchdringenden Wirkungen gedeihen und in Erfüllung gehen. Dieser Plan Gottes ist im Vorhergehenden hinlänglich gezeichnet; vgl. zu 2, 4; 11, 5 u. f. Kap. 24, 25; 42, 6; 49, 6. 9 u. f. 51, 11. 17; 52, 1. 13 u. f. Er soll durch den Messias und

---

[1] Sanchez bemerkt: allusum videtur ad Isaac, quem pater arae immolandum imposuit, ex quo si non mortuo, morti tamen destinato et opperienti gladium, sic propagatum est semen, ut stellas coeli et terrae pulverem aequaverit.

[2] Naiv ist die Bemerkung bei Kn.: „die Angabe, daß Einer sich als Schuldopfer darbringt und dann doch noch lange lebt und wirkt, ist befremdlich" — allerdings, wenn man die messianische Deutung und die Erfüllung in Christus nicht sehen will.

seine fortdauernde Thätigkeit verwirklicht werden. Wie oben der Tod, so ist hier ebenso klar das Leben des Messias nach dem Tode geweissagt, und zwar ein Leben voll Segen und Wirksamkeit. Das führt das Folgende noch des Näheren aus:

V. 11: **„Dafür, daß seine Seele Mühsal litt, wird er sehen und sich erlaben; durch seine Kenntniß wird mein gerechter Knecht viele rechtfertigen und ihre Missethaten wird er tragen."** Der Messias sieht die Frucht seines Leidens und genießt eine unaussprechliche Seligkeit, hat die volle Sättigung und Labung seiner menschlichen Natur, die er in so herbes Leid hingegeben. Richtig auch Hier.: quia laboravit, videbit ecclesias in toto orbe consurgere et earum saturabitur fide, und a Lap.: jucundissime videbit et intuebitur Christus fructum ex suo labore perceptum, vid. tot animarum salutem et messem eoque saturabitur; ähnl. Mald., For. u. a.[1] Wie nun diese Frucht zu Stande kommt, erläutern die folgenden Angaben: der Gerechte wird viele gerecht machen, d. i. er, der Heilige wird viele heiligen; wie er selbst innerlich gerecht und heilig ist, so wird er auch die Menschen innerlich zu solchen umschaffen, sie sich ähnlich machen. Schon die Zusammenstellung der Worte *justus justificabit* weist auf die innere Mittheilung wahrer Gerechtigkeit hin; so also wendet er den Einzelnen die objektiv vollbrachte Sühne zu. „Viele" besagt die große Anzahl (vgl. Matth. 26, 28. Marc. 14, 24. Röm. 5, 19. Dan. 9, 27); d. i. thatsächlich wird die Gerechtigkeit einer großen Menge zu Theil werden; vgl. Apoc. 7, 9 vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat. Diese Rechtfertigung wird nun vermittelt: 1) indem der Messias die Sühne vollbringt in stellvertretender Genugthuung — so das letzte Glied; 2) indem er den Einzelnen subjektiv „durch seine Erkenntniß" zu ihr führt. Die „Erkenntniß des Messias" ist nach 11, 2; 49, 2; 50, 4 zu erklären. In ihm ruht der Geist des Wissens; Niemand kennt den Vater, außer der Sohn und wem der Sohn es mittheilt Matth. 11, 25. Da es nun „das ewige Leben ist, daß sie dich erkennen und den du gesandt hast" (Joh. 17, 3), so wird die Rechtfertigung angebahnt, indem der Messias von seinem Geiste der Erkenntniß mittheilt (vgl. Cyr., Euſ.). Der Glaube ist Licht, und dieses Licht muß der Heiland hineinstrahlen in die Seele; ohne dasselbe ist Leben der Seele, d. i. Gerechtigkeit unmöglich. So ist der Messias das Licht der Blinden, öffnet deren Augen, vgl. zu 42, 7; 49, 9; 52, 13. Diese Erläuterung zeigt, in wiefern die verschiedenen Auffassungen dieser Worte Wahrheit enthalten; einige erklären nämlich „durch seine Lehre" (Hier., For., Sasbout, ein Begriff, der in דעת zunächst nicht liegt); andere in scientia sui, dadurch daß er im wahren und lebendigen Glauben erkannt wird (bei Mald., Malv., Sanchez, Salmeron, a Lap., Sa, Men., Reinke u. a.). Die Sünde ist oft genug in der heiligen Schrift als Thorheit bezeichnet; daher beginnt die Rechtfertigung nothwendig mit der Einsicht.

---

[1] Die Worte Sasbout's mögen noch eine Stelle finden: sitivit peccatorum salutem; continget illi, videbit ecclesias consurgere. Si quis posset sentire, quam fuerit cordi Christo eunti ad passionem salus omnium impiorum, tunc facile intelligeret quid sit quod hic dicitur: *laboravit et saturabitur*.

Zweifelt ist in V. 10. 11 auch die Auferstehung des Messias von den Todten ausgesprochen. Denn V. 8. 9 haben wir seinen Tod, sein Begräbniß; V. 10. 11 schildern seine Thätigkeit so, daß wohl auch an eine leibliche Wiederbelebung zu denken ist. Zunächst sind die Ausdrücke dafür geeignet. Er heißt ipse servus meus justus; der Name umfaßt aber die ganze Person des Messias, nicht bloß seine unsterbliche Seele; der zweimal gebrauchte Ausdruck *videbit* weist wie von selbst und passend auf das Leben im Körper hin; ebenso ist in manu ejus wiederum dazu angethan, an die Thätigkeit eines lebenden Menschen, und nicht einer bloßen Seele zu erinnern. Sodann wird nach dem Hebr. sein ewiges Leben noch ausdrücklich hervorgehoben und zwar in dem für das menschliche Leben im Körper gebräuchlichen Ausdruck *prolongabit dies*; soll das nur besagen, was sich bei allen von selbst versteht, daß die Seele ewig lebt?

Der innige Zusammenhang zwischen stellvertretender Sühne und der Frucht der Erlösung wird noch dargelegt und zugleich das ganze Kapitel summarisch abgeschlossen in V. 12: **„Darum theile ich ihm zu sehr Viele und die Beute der Starken wird er theilen, dafür, daß er in den Tod seine Seele hingab und zu den Uebelthätern sich rechnen ließ und die Sünden vieler trug und für die Uebertreter Fürbitte einlegte."** Gut weisen Hier., Salmeron, Mald., Pintus, Sanchez, Sa, Malv., Men. hin auf Ps. 2, 8 „ich will dir die Völker zum Erbe geben und zum Besitzthum die Grenzen der Erde." Die gleiche Auffassung bieten LXX „er wird viele erben" und dieselbe ist für das Hebr. festzuhalten; vgl. zur Construktion Job 39, 17 und רבים muß wegen V. 11 im gleichen Sinne genommen werden. Dieses Glied erklärt also das semen in V. 10. — Sonst nimmt man das Hebr. oft: partem illi dabo inter magnates (so schon bei Mald., For., Malv., Kn., Del.) entweder im Sinne des Vergleiches, daß er, wie Mächtige, ein großes Erbe erhalte (Mald.), was aber hier nichtssagend ist — oder so, daß die Großen ihm huldigen müssen (For., Del.), was in der ersten Fassung viel besser ausgedrückt ist. Eine andere Erklärung: ich stelle ihn den Mächtigen gleich an Ehre und Herrlichkeit (Ges.), ist hier matt, und wer sollen diese Mächtigen sein? Daher ist es am besten, mit Reinke, Hahn u. a. an der Uebersetzung der Vulg., LXX und des Chald. festzuhalten, die den passendsten Sinn gibt. Wie Gott ihm seinerseits die Vielen zutheilt, so unterwirft er sich auch vermöge eigener Kraft die Mächtigen der Erde; das besagt das kriegerische, dem siegreichen Messiaskönige angepaßte Bild: fortium spolia dividet; er nimmt ihnen die Beute ab und vertheilt deren Reichthum und Besitz an die Seinen. Diese „Mächtigen" sind die Weltmächte und deren diabolischer Untergrund (vgl. zu Kap. 13), daher hier die Erkl., der Messias entreiße dem Satan die Beute, eine naheliegende ist (vgl. Euseb., Cyrill., Mald., Sasbout, a Lap. u. a.). Das Hebr. gibt man entweder: validos distribuet praedam (Reinke), oder: er theilt mit den Starken, d. i. wie die Starken, als ein Starker (Mald., Hahn), oder: er theilt mit Gewaltigen Beute, d. i. er hat Genossen seines Kampfes und seiner messianischen Arbeit, mit denen er die Errungenschaften des Sieges theilt (For., Malv. III, Del.). Die erste Uebers. ist sprachlich richtig, aber matt, da sie nur den Gedanken des ersten Gliedes nochmals bringt; die letzte verdient den Vorzug, weil sie einen Fort=

schritt des Gedankens im Vergleich zum ersten Gliede enthält: unter den Vielen, die ihm der Vater zutheilt, und die der Messias heiligt, sind auch Gewaltige, mit denen er Beute theilt, die an der Gewinnung der messianischen Beute mit ihm arbeiten. Eine solche Kriegsgenossenschaft besagt auch Ps. 44, 8 unxit te Deus oleo laetitiae prae *consortibus tuis;* vgl. V. 17; auch sprachlich empfiehlt es sich את zu nehmen, wie in dem gleich folgenden Gliede et *cum* sceleratis .. Die Uebers. der Vulg. freilich scheint die erstere Fassung zu begünstigen, wendet sie aber doch dem Sinne nach etwas anders.

Den Grund der messianischen Beutetheilung geben die folgenden vier Glieder: es ist der Tod des Messias, die Schmach, die er über sich nahm, die Sühne und stellvertretende Genugthuung, die er leistete, und endlich die Kraft und der Segen seines Gebetes für die Sünder. Zur Erfüllung vgl. Marc. 15, 28. Luc. 22, 37; 23, 34. Joh. 18, 30. In diesen vier Gliedern faßt der Seher nochmals kurz und kräftig den Hauptinhalt des ganzen Abschnittes zusammen. Der Wortlaut desselben rechtfertigt die Ueberschrift „gesühnt ist die Schuld"; vgl. zu 40, 2.

Die Beizählung zu den Verbrechern erklärt auch den oben gebrauchten Ausdruck V. 8 vom Gerichte; das Niphal im Hebr. kann gegeben werden: „er ließ sich ihnen beizählen" (vgl. Reinke, Del.). Das folg. et ipse ist gegensätzlich zu nehmen: „er aber hat die Sünden Vieler getragen", oder „während er doch . .": ein Gegensatz, der die Kraft der Motivirung erhöht (vgl. For.). Das Verbum פגע im Hiphil hat hier die Bedeutung: bittend drängen, fürbitten, sich für Jemanden verwenden, vermitteln; vgl. 59, 16.

Reich ist die patristische Literatur über den vorliegenden Abschnitt; vgl. Sanchez, Reinke S. 2. 8 u. f. 243. — Daß die messianische Erklärung auch in der Synagoge in der älteren Zeit die herrschende war, erhellt aus dem Targum des Jonathan ben Uziel und aus verschiedenen anderen Zeugnissen, die Reinke S. 14 u. f. zusammengestellt hat. Das ebengenannte Targum beginnt 52, 13: „siehe, glücklichen Erfolg wird haben mein Knecht Messias", und wenn auch im Folgenden die messianischen Leidensscenen größtentheils verwischt sind, so wird doch an dem messianischen Inhalte festgehalten. Die von Reinke gesammelten Stellen bezeugen, daß den älteren Rabbinern die traditionelle Auslegung vom büßenden und sühnenden Messias noch ganz gut bekannt war.

Trotz des klaren Wortlautes, dem durch die buchstäbliche Erfüllung in dem Leiden Christi nach Ausweis der Evangelien und nach den ausdrücklichsten Beziehungen im N. T. (vgl. Act. 8, 28—35. 1 Petr. 2, 22—25. 1 Kor. 15, 3. 1 Joh. 3, 5) die thatsächliche, mit dem Finger Gottes selbst in die Weltgeschichte hineingeschriebene Erklärung zur Seite geht, hat sich die akatholische Schriftexegese in die seltsamsten Irrsale verloren. Die Literatur über den servus Domini, oder über das Subjekt der Weissagung in unserem Abschnitt ist erstaunlich angeschwollen. Wir begnügen uns, mit Verweisung auf Ges., Knobel-Diestel, Reinke die hauptsächlichsten Erklärungsgruppen kurz anzuführen.

1. Einige verstanden darunter das ganze exilische Volk[1]; so Rosen-

[1] Bereits Origenes hatte in der Polemik gegen die Juden diese Auslegung zu be-

müller, Hitzig, Köster, Schuster, Telge, Eichhorn, Hendewerk, und von jüdischen Erkl. Abenesra, Jarchi, Kimchi, Abarbanel; kaum verschieden davon ist die Ansicht Ewalds und Becks, welche Israel nach seiner wahren Idee, seinem echten Begriffe und seiner ewigen hohen Bestimmung verstehen.

2. Andere sehen im „Knechte des Herrn“ den besseren Theil der Exulanten, die wahren Gottesverehrer im Gegensatz zu den heidnisch gesinnten und abgefallenen Israeliten; so Paulus, Thenius, Maurer; Ges. im Thesaurus (anders im Commentar), von Cölln, Kn.

3. Wieder Andere erklären alles von dem Prophetenstande im Allgemeinen; so Ges., de Wette, Winer, Schenkel, Umbreit theilweise.

4. Andere halten zwar an einer konkreten Person fest, indem sie wohl einsehen, daß für einen Collektivbegriff die Züge zu plastisch, zu individuell und zu bestimmt seien, denken aber dabei entweder an Isaias selbst (Voltaire, Stäudlin) oder an Jeremias (Grotius, Collins, Bunsen, vgl. Hahn, Anhang S. 415) oder an einen König, z. B. Ozias (Augusti), Ezechias (Parvisch, Konynenburg, Bahrdt), Josias.

Die Hauptanstöße, welche diese Erklärer im Texte des Propheten finden, sind folgende:

Der Name servus Domini wird unzweifelhaft dem Volke Israel gegeben; nun aber sei es unlogisch, mit demselben Namen in demselben Zusammenhange ein anderes Subjekt zu bezeichnen. Besonders wird dieses von Kleinert (Stud. u. Krit. 1862, S. 702 u. f.) geltend gemacht. Darauf ist zu erwiedern: der servus Domini wird so bestimmt als möglich vom Volke unterschieden, als Retter, Erlöser dem Volke gegenübergestellt, als Bundesvermittler zwischen Gott und dem Volke beschrieben, als der Heilige und Schuldlose der sündigen Gesammtheit gegenübergehalten, als der stellvertretende Versöhner für Alle geschildert. Und was erst, wenn dieser stirbt für die Sünden Aller und begraben wird? Wenn diese Momente ihn nicht von dem Volke und zwar von Allen unterscheiden, dann muß man freilich auf jede logisch erkennbare Verschiedenheit verzichten. Aber der gleiche Name? Dieser Name ist im A. T. nicht selten. Er ist ein Ehrenname für ausgezeichnete, gottgesandte Männer; so heißt Abraham (Ps. 104, 42), Moses (Ps. 104, 26), David (Ps. 17 in der Ueberschrift u. ö.), Job (Job 1, 8; 2, 3), Eliakim (Is. 22, 20) — so heißen die Propheten (4 Kön. 17, 13. Jer. 26, 5), so heißen überhaupt die Frommen oft genug, z. B. in den Psalmen. Und hier? Gerade die Idee der Stellvertretung gibt den befriedigendsten Aufschluß, warum Volk und Messias den gemeinschaftlichen Namen tragen. Deutlich ist dieses besonders Kap. 50, 1—6 ausgesprochen. Das Volk ist verstoßen, weil es die durch den Namen „Knecht des Herrn“ auferlegten Pflichten schmählich mißachtete. Diesem ungehorsamen Knechte gegenüber erhebt nun der wahre Knecht des Herrn seine Stimme: ego autem non contradico, retrorsum non abii. . . Durch die Gemeinschaft des Namens ist es schon äußerlich symbolisirt, daß der Messias für sein Volk eintritt, die Sünden desselben gut macht, dessen Unterlassungen bezahlt, daß

---

kämpfen. Er trieb seine Gegner durch den einfachen Wortlaut des Textes in die Enge; vgl. c. Cels. I, 55; Migne, t. 11 col. 761.

er eingeht in die Niedrigkeit, Theil nimmt an der Schmach, daß er in der Knechtsgestalt für die sündigen Knechte Gottes all den Zorn des Herrn auf sich laden will, und daß in Anbetracht seiner Verdienste auch den Uebrigen Gnade werden soll. Die Sühne also, die das Volk nicht leisten konnte, leistet ein anderer „Knecht des Herrn", der gerade unter diesem Namen dem Volke geschenkt wird, damit die Stellvertretung allseitig klar zum Ausdruck komme. Durch diesen gleichen Namen für den Erlöser und die Erlösten ist sodann die Idee der geheimnißvollen Einheit beider, des mystischen Zusammenschlusses der Erlösten mit Christus dem Haupte, angedeutet, eine Idee, die besonders beim hl. Paulus durchgeführt erscheint (vgl. Röm. 6. 1 Kor. 12, 27. Eph. 4, 16. Kol. 2, 19).

Wenn Knobel behauptet, die messianische Auslegung unserer Stelle sei ganz unhaltbar, weil „das ganze A. T. keinen leidenden Messias kennt, wie es der Knecht Jahve's wäre", so ist das eben ein rationalistischer Kraftausspruch. Ohne andere Stellen herbeizuziehen, die einen leidenden Messias im A. T. bekunden, begnügen wir uns darauf hinzuweisen, daß nach all den Andeutungen, die Isaias im ersten Theile gibt, die Idee eines leidenden Messias nicht mehr überraschen kann. Ein Zweifaches kommt dort öfters zur Darstellung: der Messias wird in Bildern vorgeführt, die Armuth und Niedrigkeit besagen, und das Volk des Messias, dem das Heil zu Theil wird, ist als ein bedrücktes und bedrängtes beschrieben. Die erste Andeutung bringt schon die Berufungsvision 6, 13; der Baum wird gefällt; es erübrigt nur ein Strunk; das ist schon der Hinweis, daß das Heil aus der Erniedrigung erblühen soll. Und in der That wird von 2, 12 an alles Stolze und Prunkvolle dem Untergange geweiht, dann ersteht der „Sproß des Herrn" 4, 2. Dieser erscheint wiederum 11, 1 dem an Pracht mächtigen Libanon gegenüber als ein schwaches Reis aus dem abgehauenen Stumpfe Jesse's, und gerade dieses Bild hat unser Seher im klarsten Realparallelismus als deutlichsten Fingerzeig für alle, welche sehen wollen, in die Leidensdarstellung verflochten et ascendet virgultum coram eo et sicut radix de terra sitienti 53, 2. So entwickelt der zweite Theil unseres prophetischen Buches nur die im ersten gegebenen Keime und gibt den Umfang und Inhalt der daselbst angedeuteten Erniedrigung. Und in Betreff des Volkes, dem Heil zum Eigenthum werden soll, finden sich die gleichen Hinweise: alles Hohe wird niedergeworfen (Kap. 2. 3); den Bedrängten wird Heil; vgl. zu 9, 4; 11, 4; 14, 32; 21, 10; 25, 4; 26, 6; 35, 1. 3. So ersteht also die messianische Erlösung aus der Niedrigkeit. Was ist das anders, als was der erschienene Erlöser selbst als Inhalt der Prophetie kennzeichnete: nonne oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam (Luc. 24, 26), quoniam sic scriptum est et sic oportebat Christum pati (Luc. 24, 46)?

Ein stringenter Beweis für den Messias als Gegenstand dieser Weissagungen ergibt sich noch aus dem bereits oben angedeuteten Parallelismus zwischen 42, 1—12 und dem vorliegenden Abschnitte. Man vergleiche

42, 6 ego vocavi te	49, 1 Dominus vocavit me
42, 1 suscipiam eum	49, 8; 50, 7.
42, 1 dedi spiritum meum super eum	49, 2; 50, 4. 5.

42, 1 gentibus judicium proferet	49, 6. 8.
42, 2. 3 non clamabit . .	50, 5. 6; 53, 7.
calamum quassatum non conteret	50, 4.
42, 4 legem ejus insulae exspectant	49, 6. 8; 51, 4. 5.
42, 6 dedi te in foedus populi	49, 8; 52, 15.
in lucem gentium	51, 4; 55, 4. 5.
42, 7 ut aperires oculos caecorum . .	49, 9.
42, 8 gloriam meam alteri non dabo	55, 13.
42, 10 cantate Domino	49, 13; 51, 11.
42, 11 sublevetur desertum	51, 3; 52, 9; 55, 12.
42, 11 de vertice montium	52, 7 u. s. f.

Nun ist aber der servus Domini in 42, 1—12 so beschrieben, daß genau die gleiche Charakteristik mit dem in Kap. 11 Geschilderten gegeben wird. Man vergleiche

11, 2 requiescet super eum spiritus Domini	42, 1 dedi spiritum meum super eum.
11, 3 non secundum visionem oculorum . .	42, 3 in veritate educet judicium.
11, 4 judicabit, arguet . .	42, 4 donec ponat in terra judicium.
11, 10 in signum populorum	42, 6 in lucem gentium.

Wer ist aber Gegenstand des Kap. 11? Selbst Knobel anerkennt dort den Messias. Also ist er auch in Kap. 42 und somit in Kap. 49 u. f. beschrieben, vorausgesetzt, daß man annehmen müsse, ein Schriftsteller wolle mit den gleichen Worten, Farben, Sachen eben auch das Gleiche sagen und dadurch die Identität einer Persönlichkeit bekunden. Wenn Jemand so sachlich identisch zeichnet, wie Isaias, ist es einfach lächerlich, mit Kleinert einzuwerfen: aber der servus Domini wird nie Messias genannt oder Sohn Davids (l. c. 741). So nennt ihn Isaias auch nicht in Kap. 11. Aber warum achtet man nicht auf 55, 3. 4 misericordias David fideles u. s. f.?

Fünfte Rede.

Kap. 54.

Kap. 54 führt das 53, 10. 11 videbit semen, . . justificabit multos gegebene Thema durch. Um die Herrlichkeit der messianischen Neuschöpfung recht hervortreten zu lassen, stellt der Seher das theokratische und messianische Sion einander gegenüber. Jenes, die Gottesgemeinde des A. B., hat nur eine geringe Anzahl wahrer Gottesverehrer aufzuweisen; dem messianischen Sion fallen alle Völker als Erbe zu (V. 1—5). Jenes wurde vom Herrn gezüchtigt und theilweise verlassen und den Feinden preisgegeben, dieses erfreut sich der ewigen, unwandelbaren Liebe Gottes, weil es als neue Gottesstadt, als neuer unzerstörbarer Bau durch Gotteshand ersteht, und unverwelkliche Heiligkeit daselbst herrscht (V. 6—15); dieser Bau ist unbezwinglich, wer gegen ihn anstürmt, wird sich selbst zu Grunde richten (V. 16. 17).

Dieser kurze Aufriß des Inhaltes beweist schon durch sich selbst den

engen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Wie oben 49, 6 u. f., 50, 9 u. f., 53, 10—12 nach dem Bilde des leidenden Messias seine und seines Werkes Herrlichkeit geschildert wird, so auch hier. Denn durch sein Leiden hat er sich diese verdient. Verweilen andere Propheten vorzugsweise beim Glanz des messianischen Reiches, so hat auch Isaias für ihn die herrlichsten Farben, allein er zeichnet auch den Weg, der zu ihm hingeleitet.

Trefflich bemerkt For.: Der Seher hat oben die Frucht des Leidens erwähnt; indem er nun diese bereits im Geiste erschaut, kann er sich in der Freude seines Herzens nicht enthalten, der Mutter so vieler Söhne Glück zu wünschen und sie zum Lobsingen aufzurufen. Gut motiviren auch den Uebergang zu diesem Kap. Cyr., Eus., Hier., Malv., Sanchez, Osorius.

V. 1: **„Lobsinge, Unfruchtbare, die du nicht gebarst, juble in Lobliedern und jauchze, die du nicht gebarst; denn mehr sind die Söhne der Verlassenen, als deren, die einen Mann hat, spricht der Herr!“**

Diese Anrede erklärt sich leicht aus der ganzen prophetischen Darstellung. Das Heil erblüht nämlich aus der Niedrigkeit; der theokratische Staat ist zerschlagen, das Volk nach dem Bundesbruche wie von Gott verstoßen im fremden Lande. Aber aus tiefstem Elend soll das messianische Heil aufleuchten (vgl. zu 6, 13). Das theokratische Sion ist unfruchtbar, weil es nur auf ein Volk und Land beschränkt verhältnißmäßig wenige Kinder dem Herrn schenkte (vgl. Estius ad h. l.); unfruchtbar auch deßhalb, weil der alte Bund aus sich die neuschaffende und Kinder Gottes erzeugende Gnade nicht hatte, und zudem überhaupt ganz der sakramentalischen Gnadenmittel entbehrte, somit mit jenem Prinzip und jener ex opere operato wirkenden Kraft der Neuschaffung nicht ausgerüstet war, d. h. mit der Taufe, vermöge derer das messianische Sion dem Herrn zahllose Kinder gebiert. Verlassen vom Herrn heißt Sion, weil das theokratische Königreich durch den Bundesbruch zerstört wurde, gerade so wie Jer. 3, 4. Ez. 16, 15 und ähnl. Is. 1, 21 von dem treubrüchigen Sion die Rede ist, Stellen, auf die Hier. mit Recht verweist. Aus diesem Elende und dieser Armuth erlöst der Messias Sion, indem er eben das messianische Sion in's Leben ruft, dem alle Völker als Erbe zugehören (vgl. Ps. 2, 8. Cyr.). So nämlich hat das verlassene Sion eine reichere Kinderschaar zum Antheil bekommen als das frühere, im Bunde mit Gott stehende. Daß Jerusalem, oder Sion, angeredet sei, ist klar aus V. 2; vgl. 49, 17 u. f.; 51, 3. 17; 53, 1; und gut bemerkt Hier., daß das verlassene und arme Jerusalem aus beiden, Juden und Heiden, aufzubauen sei; ähnl. Thom., Estius, Malv. u. a., während Eus., Cyr., Theod., Sasbout, Mald., Men. hier die ecclesia gentilium, den coetus gentilium, die Gemeinde der Heidenvölker, angeredet sein lassen, die bisher unfruchtbar, aber durch den Messias berufen, die Synagoge überflügelte. Der Gedanke ist insofern richtig, als das messianische Sion sich vorzugsweise aus Heiden aufbaut. Allein eine Anrede an die Gemeinde der Heidenvölker ist hier exegetisch formell unzulässig. Das erhellt schon daraus, daß so eben nur Sion personificirt wird, und in diesem Abschnitte besonders vgl. 49, 14; 50, 1; wie könnte in der anderen Annahme der Uebergang zu V. 2 erklärt werden? Daß die Stelle sich auf das messianische (das obere) Jerusalem bezieht, ist durch Gal. 4, 26. 27 allem Zweifel entrückt.

Den Reichthum der Kinder und der Anwohner schildert der Seher ferner durch den Zuruf, der sich eng an 49, 20 anlehnt: V. 2: **„Erweitere den Raum deines Zeltes und die Decken deiner Zelte breite aus, spare nicht; mach deine Zeltseile lang und deine Pflöcke fest!“** Hebr. „die Decken deiner Wohnstätte spanne man aus, hindere nicht“; es ist die Aufforderung, mit der Erweiterung der Wohnung ja recht freigebig voranzugehen, also der Hinweis, daß das neue Reich weit und breit über Judäa's Grenzen sich erstrecken werde. Das weithin ausgespannte Zelt braucht lange Seile und fest eingerammelte Pflöcke; die Wohnung soll groß und fest sein (vgl. Hier.). Das Folgende bringt die Erklärung und Begründung zu V. 1 und 2. V. 3: **„Denn nach rechts und links wirst du vordringen und dein Same wird die Völker erben und verwüstete Städte bewohnen.“** Rechts und links ist zunächst süd- und nordwärts; hier offenbar synekdochisch für nach allen Seiten hin; gut Hier.: hoc de ecclesiarum magnitudine quae pro uno Judaeae loco et ipso angustissimo, in toto orbe terrarum suos terminos dilatabunt. Dein Same vgl. 53, 10, die Kinder des messianischen Sion; der Ausdruck gemahnt einerseits an Gen. 22, 18; 24, 60; 26, 3. 4; 28, 13. 14; andererseits an die Bergpredigt: beati mites quia ipsi possidebunt (griech. erben) terram. So gleichfalls das Hebr., wie es auch LXX, Chald., Syr., Del., Hahn u. a. fassen. Einige übersetzen „die Völker vertreiben“ (Ges., Kn.); allein im Anschluß an 49, 23; 52, 15; 53, 12; 54, 15 und die früheren Stellen ähnlichen Inhaltes 2, 3; 11, 10; 14, 1 u. a. ist ירש offenbar hier, wie an vielen anderen Orten z. B. Gen. 15, 3. 4; 21, 10. 17. Lev. 25, 46. Num. 36, 8 zu nehmen. Diese Besitzergreifung ist eine friedliche, Segen bringende, welche die Schäden und Verwüstungen roher Kriegszeiten ausbessert und beglückend wirkt; so das letzte Glied. — Diesem herrlichen Wachsthum und Siegeslaufe Sions setzt nun die folgende Zusage die Krone auf; denn was nützte alle Herrlichkeit ohne sichere Dauer? Daher V. 4: **„Fürchte nicht, weil du nicht beschämt werden noch zu erröthen haben wirst; denn nicht wirst du Scham auszustehen haben, weil du der Schmach deiner Jugend vergessen und der Schande deiner Wittwenschaft nicht mehr gedenken wirst.“** Im Hebr. herrscht größere Symmetrie der Glieder: „fürchte nicht, denn du wirst nicht beschämt werden, und sei nicht beschämt, denn du wirst nicht zu Schanden werden ...“ Zuerst wird also die allgemeine Verheißung gegeben, daß das neuerstandene Sion keine Besorgniß eines Schimpfes zu haben brauche. Ein solcher könnte entstehen wegen der Vergangenheit; die Schmach der Jugend ist Israels Untreue am Anfang des Bundesschlusses, in der Wüste (Thom.) und in den folgenden Perioden (vgl. Jer. 2, 2; 32, 23. Ez. 16, 15 u. f.); denn an die Sklaverei in Aegypten zu denken (mit Reinke, Del., Kn. u. a.) ist nicht zulässig, weil nach Ezechiels Darstellung der Bund mit Jerusalem in der Jugend geschlossen wird, den aber die jugendliche Braut alsbald bricht; vgl. l. c. V. 60 und V. 8 u. f. (vgl. Sanchez). Zudem war die Knechtschaft in Aegypten nicht Folge der Sünde oder des Bundesbruches, ist also hier nicht geeignet, mit der Schande der Wittwenschaft, d. h. mit der Strafe des Exils (Thom., Sanchez) in eine Linie gestellt zu werden. — Die Größe des gegenwärtigen Heiles und die lebendige Empfindung desselben läßt trotz der trüben Vergangenheit keine

Trauer aufkommen; die Tiefe des einstigen Elendes dient nur dazu, die Größe der Gnade zu erweisen, und so ist selbst die Rückerinnerung nicht mehr beschämend. Warum aber Sion sich dieser Freudigkeit hingeben kann, erläutert der folgende Vers, der zugleich jede etwaige Besorgniß wegen der Zukunft ausschließt.

V. 5: **„Denn herrschen wird über dich dein Schöpfer, Herr der Heerschaaren ist sein Name, und dein Erlöser (ist) der Heilige Israels, Gott der ganzen Erde wird er heißen.“**

Hebr. prägnanter und mit Anschluß an das Bild von der Wittwenschaft: „denn dein Ehegemahl ist dein Erschaffer . .“ (Sasbout, Sanchez, For., Mald., a Lap., Mar. u. a.). Unterpfand ist der Bund, den Gott geschlossen, welcher als Schöpfer und Herr der Heerschaaren die Macht hat (Cyrill.) und als Erlöser, Heiliger Israels, und als Gott, der die ganze Erde zu seiner Anerkennung bringen will, ebensoviele Beweise seines wirksamen Willens gibt. Die Namen und Titel Gottes enthalten die reichste Begründung der Zusage; sie sind das bestätigende Siegel (vgl. Mald.). Dieselbe Verheißung bekräftigt das Folgende:

V. 6: **„Denn wie ein verlassenes und tiefbetrübtes Weib ruft dich der Herr, und wie eine in ihrer Jugend verstoßene Gattin; spricht dein Gott.“** V. 7: **„Auf einen Augenblick für kurze Zeit habe ich dich verlassen und in großen Erbarmungserweisen führe ich dich zurück.“** V. 8: **„Im Augenblicke meines Zornes habe ich mein Antlitz auf kurze Zeit verborgen vor dir, und in ewiger Barmherzigkeit erbarme ich mich deiner; spricht dein Erlöser, der Herr.“** Die Anrede muß zum Herzen dringen, denn sie äußert tiefes Mitleid über das überstandene Elend der Braut und spricht mit schonender Zartheit über deren Vergehen. Kurz, sehr kurz ist die Zeit der Strafe in Vergleich zu der endlosen und unveränderlichen Liebe, die ihr zugesagt wird (Cyrill., Hier.). Wenn der Herr nicht mehr zürnt und straft, so ist diese Zusage eine Einkleidung für die Prophezeiung, daß das messianische Sion in wahrer Heiligkeit dauernd verbleiben werde (vgl. zu 1, 26). Non sicut delictum, ita et donum; die Gnade ist viel überschwänglicher (Mald., Tir.). Das hebr. Lautspiel (Malv. utitur propheta eleganti paronomasia) etwa: „ein verlassenes und grambelastetes Weib“. Diese ewige und unwandelbare Liebe bekräftigt der Herr durch einen feierlichen Eidschwur V. 9: **„Wie in Noe's Tagen gilt mir dieses, dem ich schwur, nicht ferner mehr Noe's Wasser über die Erde zu bringen; so schwöre ich, dir nicht zu zürnen und dich nicht zu züchtigen.“** Also ein neuer Bund, wie der Friedensbund mit Noe (Gen. 9, 11) wird verheißen, d. h. es soll kein solches Zerstörungsgericht mehr über das neue Israel hereinbrechen; damit ist ex consequenti wegen des Zusammenhanges zwischen Sünde und Strafe, zwischen Heiligkeit und Gottes Wohlgefallen die innere und bleibende Heiligkeit gewährleistet. Hebr. quia aquae Noe hoc mihi (For., Malv. u. s. f.) d. i. mit der Zornesausgießung soll es gehen, wie mit der Fluth; sie soll nicht wiederkehren. Es folgt eine neue Bekräftigung V. 10: **„Denn die Berge werden erschüttert und die Hügel in Schwanken gerathen; — meine Barmherzigkeit aber wird von dir nicht weichen und mein Friedensbund nicht wanken, spricht dein Erbarmer, der Herr.“** Gottes Bund und Liebe ist

dauernder, als die Grundfesten der Erde, die unbeweglich, unerschütterlich scheinen. Aus Geschichte und Natur wählt der liebevoll tröstende Herr die großartigsten Bilder, um unverbrüchliche Gewißheit auszudrücken. Dadurch ist auch der Werth der vom Messias verliehenen Gerechtigkeit (53, 11) beleuchtet. Zum Ausdruck vgl. Matth. 24, 35. — Und wie und warum dieser ewige, ungetrübte Liebesbund? Darauf antwortet das Folgende mit dem Hinweis auf den neuen und herrlichen Gottesbau, zu dem der Herr Sion machen will. Die Anrede ergeht nochmals tröstend an das bedrängte theokratische Sion, das zum messianischen umgebaut werden soll. V. 11: „**Ganz Arme, vom Sturm Verstörte, Trostlose! siehe, ich werde deine Steine kunstgerecht legen und dich auf Sapphire gründen,**" V. 12: „**Jaspis will ich als deine Vorwerke setzen, und als deine Thore geschnittene Steine, und als alle deine Grenzen kostbare Steine.**" Das Material des neuen Gottesbaues sind theilweise Edelsteine; im Hebr. sternam in stibio lapides tuos, wie Hier. übersetzt und trefflich erklärt: in similitudinem comptae mulieris, quae oculos pingit stibio, ut pulchritudinem significet civitatis; ähnl. Eus., Malv., For., Sanchez, a Lap., Tir.; die Steine in Bleiglanz einlagern, d. h. sie wie in Augenschminke einfassen, und so durch ein kostbares Verbindungsmaterial dem Bau Glanz verleihen. Zum Fundamente dienen Sapphire, die nach Hier. mit ihrer himmelblauen Farbe auf die himmlische und für den Himmel bestimmte Gründung hindeuten, wie auch bei Ezechiel der Thron Gottes dem Sapphir gleicht (Ez. 1, 26); unerschütterlich fest, wie der Himmel, soll die Grundlage des Baues sein. Die „Zinnen" (Kn., Hahn), oder „Mauerzacken", Brustwehren sind gefertigt aus „Rubin" (hebr. — so neben anderen Uebers. Mald., Malv. und gewöhnlich die Neueren); LXX und Hier. geben Jaspis (ein grüner Edelstein, Topas?), Symmachus übersetzt χαλκηδόνιον; die Thore aus „Karfunkelsteinen" (hebr. so Mald., Malv., Del.); LXX, For., Mar. übersetzen Krystall[1]; „alle Grenzen" heißt sicher nicht die „Ringmauer" (Ew., Kn.), auch nicht „das ganze Gebiet", als wäre das ganze Weichbild von Jerusalem mit Edelsteinen gepflastert (Osorius, For., a Lap., Hahn, Del. u. a.), sondern nach dem oftmaligen Gebrauch von גבול (Deut. 19, 14; 27, 17. Osee 5, 10. Prov. 22, 28 u. s. f.) die Einfassung, der Feldrand, die Randeinfassung; also das Gebiet der Stadt ist mit einer Markscheide aus Edelsteinen eingefaßt, oder die Marksteine sind Juwelen (ähnl. Sanchez, Mar.); vgl. zur ganzen Beschreibung Tob. 13, 21. Apoc. 21, 18 u. f. Dieses Sion lebt in der Idee vor Gott (vgl. zu 49, 16). Was soll dieser Bau in seiner bunten Pracht versinnbilden? Cyrillus denkt an Christus den Grundstein, die heiligen Apostel, die Lehrer und Hirten der Kirche, als deren Schutzmauer und Thore; Hier. an den Edelstein der Lehre und das Juwelengeschmeide der Tugenden und Charismen (ähnl. Pintus, Sanchez, a Lap. u. a.) — der Grundgedanke ist richtig. Der Glanz und die Würde des messianischen Sion vor dem theokratischen soll zunächst anschaulich gemacht, die messianische Wiederherstellung als ein Werk Gottes über alles bisher Bestehende hinaus gekennzeichnet werden; daher die

---

[1] Hier. bemerkt: Symmachus et Theodotio scalpturae i. e. γλυφῆς, Aquila τρυπανισμοῦ posuit, quod verbum foratarum caelatarumque gemmarum sensum sonat.

Verschiedenheit und Kostbarkeit des Baumaterials. Wie aber diese Stadt eigentlich aus lebendigen Steinen sich aufbaut und wie diese beschaffen sind, lehrt das Folgende. V. 13: **„Und alle deine Söhne mache ich zu Belehrten vom Herrn und gebe Friedensfülle deinen Söhnen.“** Der an die Synagoge gerichtete Vorwurf 50, 2 kann nimmer für das neue Sion gelten; dessen Kinder lassen sich willig vom Herrn belehren, sind gehorsam, wie der Messias 51, 5. Gotteserkenntniß ist Kennzeichen der messianischen Zeit (vgl. zu 11, 9. Jer. 31, 34); Frucht derselben ist Friedensfülle; wie im Gegentheile die Sünde als Thorheit gebrandmarkt ist und als Frucht derselben Unheil und Verwüstung. Da naturgemäß auch der alte Bund seine von Gott belehrten Heiligen hatte, so ist das Auszeichnende des neuen Bundes betreffs der Gotteserkenntniß in die Fülle der Belehrung und in ihre Ausdehnung über alle Völker zu setzen; nicht aber wird dem äußeren Lehramte des alten Bundes ein bloß inneres, nur vom heiligen Geiste auszuübendes des neuen Bundes gegenübergestellt. Wie im alten Bund „Schüler Gottes“ (vgl. zu 8, 16) durch äußere Belehrung der Propheten und durch die innere erleuchtende und helfende Gnade gebildet wurden, so auch im neuen; nicht in die Art und Weise des Lehramtes, sondern in den Erfolg und die Ausdehnung desselben über alle setzt der Seher den Vorrang der messianischen Zeit; vgl. Joh. 6, 45. 1 Theff. 4, 9. Dabei bleibt selbstverständlich die Wahrheit unangetastet, daß auch im alten Bund die innere Gnade nur im Hinblick auf den neuen Bund und Christi Verdienste gespendet wurde. Die Scheidung des jedem Bunde als solchem eigenthümlich Angehörigen vollzieht klar Joan. 1, 17 lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est. Und aus dieser Kenntniß und willigen Hingabe an Gott entspringt Friede. Pacem bona omnia comitantur, Mar., Men.

Daß dieser Bau aus Edelsteinen die ungetrübte Heiligkeit des messianischen Sions sinnbilde, erläutert nun der Seher selbst V. 14: **„Und auf Gerechtigkeit wirst du gegründet werden; sei fern von Beängstigung, denn du hast nichts zu fürchten, sei fern von Schrecken, denn nicht wird er dir nahen.“** Dem theokratischen Sion wurden die Feinde nur deßhalb verhängnißvoll, weil es sündigte. Das heilige Sion hat daher nichts zu fürchten; denn seine Grundlage ist Gerechtigkeit; das Fundament ist unentweglich, es verleiht Halt dem Bau; so ist die Gerechtigkeit, d. i. die Heiligkeit (der Zustand, in dem Gott die Seinen wissen will) für Sion. Daß das neue Sion in dieser Heiligkeit bleibt, das setzt eben größere Gnade und Liebe von Seiten Gottes voraus, als im alten Bund thatsächlich gegeben wurde.

Calumnia heißt in der Vulg. oft Bedrückung; der Imperativ ist energische Versicherung, daß Bedrückung u. s. f. nie und nimmer der heiligen Stadt nahen soll (Mald., Mar., Malv.). Dazu gibt das Folgende den Grund an; die Fremden nämlich, die feindlich gegen Sion auftreten könnten, werden sich an Sion anschließen und Sionsbürger werden (V. 15); wenn nicht, werden sie, ohne Schaden anrichten zu können, umkommen (V. 16, 17). V. 15: **„Siehe, als Anwohner kommt der, welcher nicht mit mir war; der früher dir Anwohner war, schließt sich dir an.“** Das Hebr. wird verschieden gefaßt. Von Proselyten, Beisassen, verstehen גּוּר LXX, Chaldäer, Hier. Mit Recht. Denn warum sollte גּוּר hier anders genommen werden, als sonst

bei Isaias? vgl. 11, 6; 16, 4 (habitare); 23, 7 (peregrinari); 33, 14; 52, 4 u. ö. — Der Satz enthält eine Steigerung; der früher fern vom wahren Gotte war, wird jetzt Beisasse unter den Israeliten, — Bild und Ausdruck ist entlehnt von den Proselyten des Thores, oder von dem „Fremdling, der in deinen Thoren ist" und der seine bestimmten Rechte und Pflichten hatte und der Wohlthaten der Theokratie theilhaftig war (vgl. Ex. 12, 49. Lev. 19, 10; 23, 22. Deut. 14, 28; 16, 10 u. f. u. a. Scholz, heilige Alterth. II. 302); wer schon in diesem Verbande mit Israel stand, schließt sich noch enger an, wird, wie die Proselyten der Gerechtigkeit, ganz dem Volke einverleibt. In diesem Sinne verstehen auch das Hebr. im zweiten Gliede: Syrer, Hier., Malv., Mald., Calm., Reinke, Ges., Hahn u. a. Mit Recht, denn נפל על hat die spezielle Bedeutung „zu einem übergehen im Kriege, sich anschließen" vgl. 1 Sam. 29, 3. 2 Kön. 25, 11. 1 Par. 12, 19. 20. 2 Par. 15, 9. Jer. 21, 9; 31, 9 und in Verbindung mit ל „als Erbe zufallen"; Num. 34, 2. Jud. 18, 1. Jos. 17, 5. Ez. 47, 14. 22. Ps. 16, 6. Dadurch ist die Uebersetzung der Vulg. hinlänglich gerechtfertigt. Sie paßt auch ganz trefflich in den Zusammenhang.

Die Neueren nehmen גור anders; entweder sich zusammenrotten, oder sich erbittern, streiten. Letztere Bedeutung kann durch kein Beispiel belegt werden. Der Sinn „rottet man sich rottenweis zusammen, mein Wille ist nicht dabei; wer rottet sich wider dich zusammen? er kommt an dir zum Falle" (Del., Kn. — ähnl. im letzten Gliede der Chald., und für das Ganze Pagninus, Vat., Clarius bei Malv., For.) ist zwar passend, aber nimmt V. 16. 17 vorweg und bringt so eine Tautologie in den Text, während bei der älteren Auffassung der Vulg. das nicht der Fall ist, sondern eine reichhaltige und stufenweise voranschreitende Begründung zu V. 14 geboten ist; vgl. zu 14, 2.

Sion kann ferner sicher sein, denn die Feinde und alle ihre Macht ist in Gottes Hand. Daher V. 16: **„Siehe, ich schaffe den Schmied, der zur Feuergluth die Kohlen anfacht und die Waffe anfertigt zu seinem Werk; und ich schaffe den Verderber zum Verderben."** Gut erläutert For.: tam hostes tui quam eorum industria et vires in manu mea sunt; ego eos creavi et ex dono meo habent vires, industriam, arma bellica. Si ergo jubeo te securam agere, non est quod timeas (ähnl. Mald., Sanchez, a Lap., Men.). Da der Herr sowohl den Verfertiger der Waffen, als den, der sie zum Zerstören gebraucht, geschaffen hat, da somit deren ganzes Sein von ihm abhängt, so sind sie um so mehr in der Aeußerung ihrer Thätigkeit von ihm abhängig[1]. Ad opus, wohl am besten „zu seinem Zwecke, Vorhaben, Unternehmen . ." Andere verstehen: wie der Herr den Waffenverfertiger geschaffen, so hat er zugleich auch einen Verderber geschaffen, der

---

[1] Sanchez merkt an: quae res valde confirmare ac solari debet eos, qui in Ecclesiae fide atque complexu sunt, cum illius auctor et conditor Deus omnia adversariorum machinamenta et vires dissolvere possit ac perdere solo nutu — Zu speziell denken Manche bei dem faber an den Satan; so Hier., Haimo, Pintus, Sasbout. Das ist allerdings eine Anwendung; sensus allegoricus (Sanchez) oder mystice (a Lap.).

diese Waffen vernichte (Malv., ähnl. Del.). Unnöthig ist es, mit Schegg zu verbinden: „ich erschuf den Schmied zu seinem Werke."

Daraus folgt die Zusage: V. 17: **„Keine Waffe, die gegen dich geschmiedet ist, wird Erfolg haben, und jede Zunge, die dir im Gerichte widersteht, wirst du richten. Das ist das Erbe der Knechte des Herrn und ihr Rechtsbestand bei mir, spricht der Herr."** Das neue Sion, das messianische Reich ist die Kirche Christi. Hier ist ihr die Indefektibilität und die Unfehlbarkeit verheißen. Ersteres ist klar; aber auch letzteres; denn wäre selbst der Ausdruck Waffe nicht auch von den geistigen Angriffswaffen zu verstehen, so weist das andere Glied doch zu deutlich auf Befeindungen durch die Zunge hin, also auf Unbotmäßigkeit, Auflehnung, Widerreden, die sich gegen das messianische Reich, also auch gegen dessen Lehren, Einrichtungen u. s. f. erheben werden. In diesem Streite wird Sion richten, hebr. schärfer: verurtheilen (oder nach Anderen obsiegen, eigentlich den Gegner als Frevler erklären, ihn also schuldig sprechen).

Soll aber Sion jede Zunge, also auch die der falschen Wissenschaft, mit Erfolg verurtheilen, und bekommt Sion hiezu Vollmacht und Auftrag, dann muß das Urtheil Sions ein gerechtes, wahres sein, die Kirche muß unfehlbar sein. Schließlich werden beide Prärogative als der Kirche dauernd und wesentlich innewohnende zugesagt auf Grund ihrer engen Zugehörigkeit zum Messias; daher der an den servus Domini erinnernde Ausdruck hereditas *servorum* Domini. Gut schreibt Mald. zu apud me: quod quidem jus apud me sartum tectum servabo. Es heißt „im Gerichte", weil die Thätigkeit des Messias oft als eine richterliche gefaßt wird (vgl. zu 2, 4; 11, 4); in der That ist auch die Ueberführung der Welt von der Sünde und dem Irrthum ein Gericht, das abgehalten wird [1], und wer diesem Gerichte widerstreitet, soll als Frevler gelten. Gut Hier.: vox surgit contra Ecclesiam, quando ponunt haeretici in excelsum os suum et lingua eorum pertransit ad terram. Jeder materielle und geistige Angriff gegen Sion zerschellt; das ist die Verheißung, die hier der inspirirende Geist niedergelegt hat (vgl. Cyrill., Sasbout, Pintus, For., Sanchez, a Lap., Tir.); und mit ihr ist die Unzerstörbarkeit und Ewigkeit des messianischen Werkes (der Kirche) gegeben.

Der hier geschilderte Glanz des messianischen Sion ist der Glanz und der Siegespreis des Messias. Wir haben in diesem Kap. die Schilderung der Allgemeinheit (V. 2. 3), der Heiligkeit (V. 4—14), der Unzerstörbarkeit (V. 9 10. 16. 17), der Unfehlbarkeit (V. 17) der Kirche, des mystischen Leibes Christi, des Messias.

Sechste Rede.

Kap. 55.

Dieses Kap. schließt sich enge an das vorige an. Der Messias und sein Werk, der eben geschilderte herrliche Gottesbau, steht vor den Augen des

[1] Vgl. Joan. 16, 8 arguet mundum de peccato, et de justitia, et de judicio. 1 Cor. 14, 24 infidelis, idiota convincitur, dijudicatur.

Sehers. Dieses Heil ist für Israel bestimmt. Was liegt also näher, als die Aufforderung an die Gläubigen, von dem eitlen Nichts, das sie nicht sättigen kann, zur wahren Lebensquelle sich zu wenden (V. 1. 2)? d. i. zum Herrn, welcher die dem David gegebenen Versprechen verwirklichen und den Messias als Mittelpunkt hinstellen will, um den sich alle Völker sammeln (V. 3—5). Und wie soll Israel ihn jetzt schon suchen (V. 6. 7)? und warum? Dazu soll sie die Erhabenheit des göttlichen Planes bewegen (V. 8. 9), den auszuführen er auch Macht hat (V. 10. 11); deßwegen wird das Volk der Gefangenschaft entrinnen, die Erde sich in Paradieses-schmuck kleiden und der Herr ewig herrschen (V. 12. 13).

Diese Ermahnung des Sehers ist ein neuer Beleg, wie er die Prophetie für seine Zeit nutzbar macht. Israel muß sich jetzt schon im Glauben an den zu erwartenden Messias dessen Heil zu eigen machen. Wie? das besagen besonders V. 6. 7. Er beginnt mit dem Hinweis, daß Viele in Juda sind, die sich nach einer Besserung der Zustände sehnen; aber schlagen sie für deren Anbahnung auch die rechten Wege ein? Der Seher zeigt ihnen dieselben.

V. 1: **„Ihr Dürstende alle, kommt zu den Wassern; und die ihr kein Silber habt, eilet, kaufet und esset; kommt, kauft ohne Silber und ohne jeglichen Entgelt Wein und Milch!“**

Der Aufruf schlägt den Ton der Spruchrede an, der auch die bildlich parabolischen Ausdrücke geläufig sind. Zudem sprach der Prophet früher schon von den Wassern des Heiles (12, 3), von Wassern des Geistes (44, 3) und von einem Mahle und einem kostbaren Weine bereitet auf Sion (25, 6). Es sind also die messianischen Heilsgüter zu verstehen; sie sind reine Gnaden und übernatürlicher Ordnung, daher sie ohne einen Kaufpreis verabreicht werden, aber auch durch keinen Tausch erworben werden können. Die Stelle findet Joh. 4, 13. 14; 7, 31 ihre volle Erklärung, wo der Messias sich selbst als das Wasser des Heiles bezeichnet (Cyrill., Hier., a Lap. u. a.), ebenso Apoc. 27, 17, und hat ihr Abbild in dem Hungern und Dursten nach der Gerechtigkeit (Matth. 5, 6). Wie der Aufruf seine Geltung hat für Isaias' Zeitgenossen, so ist er nicht minder ein Mahnruf für die Zukunft; weil er die Heilsbedürftigen zur wahren Heilsquelle einladet, hat er allgemeinen Werth; die spezielle Anwendung ist nach den Zeiten verschieden. Er gilt auch den Exulanten und so ist er eine Aufforderung, dem Rufe Gottes zur Rückkehr Folge zu leisten, weil dieser Gehorsam ein Anschluß war an den Bundesgott, die Rückkehr selbst eine Vorbereitung des messianischen Heiles — und das ist der richtige Kern, welcher der Erklärung von Ges., Kn. zu Grunde liegt — er gilt ebenso von der Fülle der Zeiten [1]; vgl. Joh. 6, 35 und die Parabeln Matth. 22, 2 . . Luc. 14, 16 . . . Die Einladung wird gestützt durch den Hinweis, daß ohne den Herrn alles Sehnen und Mühen umsonst ist. V. 2: **„Warum wägt ihr das Silber dar für Nicht-Brod und eure Mühe für Nicht-Sättigung? Höret, höret mich und genießet das Gute und erfreuen wird sich an Güterfülle eure Seele!“** Man sehnt bessere Zu-

[1] Daher die Sitte der alten Kirche des Westens, den Neugetauften Wein und Milch zu geben (vgl. Hier. ad h. l.), des Ostens, Milch und Honig.

stände herbei, ist auch thätig dafür; aber alle Arbeit ist verschwendet, der Erfolg ist Nicht-Brod; das Heil, Glück, die wahre Sättigung bleibt aus. Der Satz in seiner Allgemeinheit ist ebenso wahr von dem Erkaufen der ägyptischen Bundesgenossenschaft (vgl. zu Kap. 30 u. f.), als von dem kostspieligen Götzendienste (46, 6; 57, 5 u. f.), als überhaupt von jeder Bemühung[1], durch eigene Kraft allein und bei Menschen das Heil zu finden. Die willfährige Hingabe an Gott (Gehorsam) allein bringt das „Gute" (vgl. 3, 10) und die beglückende Seligkeit. Diese verheißt ihnen der Herr mit Hinblick auf die dem David gegebenen Verheißungen. V. 3: „**Neiget euer Ohr und kommet zu mir, höret, und leben wird eure Seele und schließen will ich mit euch einen ewigen Bund — die Gnaden Davids, die treuen.**" Um sie zum Anschlusse an Gott zu bewegen, erinnert er sie an die im Volke niedergelegten und an David angeknüpften großen Vorhersagungen; es ist ein Appell an den edlen Nationalgeist, an die warme Begeisterung, die jeder Israelit für das glänzende ideale Königthum Davids fühlt, dem eine ewige Herrschaft zugesichert ist 2 Kön. 7, 16. 1 Par. 17, 14 und zwar eidlich Ps. 88, 29. 30. 36—38. Diesen ewigen Bund will Gott schließen, d. h. thatsächlich verwirklichen; als Inhalt des Bundes sind die unwandelbaren, weil auf göttlicher Treue beruhenden, Erbarmungen Davids, d. i. die ihm huldreich zugesagten Gnadenerweise bezeichnet; das Verbum schließen = verwirklichen, gehört zeugmatisch zum folgenden Objekt, oder dieses ist die Apposition, die Exegese, die den Inhalt des Bundes erklärt (Cyr., Mald., For., Malv., Sanchez, a Lap.). Das Folg. gibt an, worin dieser Bund sich concentrirt.

V. 4: „**Siehe, zum Zeugen gebe ich ihn den Völkern, zum Führer und Lehrer den Nationen.**" Diesen Ausspruch beziehen auf David Thomas, Schegg, Del., Hahn; allein ohne Zweifel ist die Auslegung vom Messias die richtige, wie sie bei Cyr., Hier., Eus., Theod. und den kath. Erkl. gewöhnlich ist. Denn wie soll jene Aussage auf David passen, besonders, da das Nämliche 42, 3. 4. 6; 49, 6 vom Messias verkündet wird? Wenn man sich wundert, daß der Messias[2] so plötzlich und scheinbar unbestimmt mit „ihn" eingeführt werde, so bedenkt man eben nicht den engen Zusammenhang dieser Kap. mit Kap. 53, dessen Entfaltung sie sind. Außerdem ist in den „Gnaden Davids" schon für alle verständlich der Messias ausgedrückt; vgl. 11, 1; 7, 14. 2 Kön. 7, 16. Der Messias ist Zeuge, indem er den versprochenen Bund nicht bloß bezeugt, sondern erfüllt, und den Willen Gottes allen bezeugt und durch sein Zeugniß allen die Wahrheit erschließt (vgl. Cyr., Hier., Sanchez, a Lap.); dieser Beruf des Messias wird auch in Erfüllung gehen, und die Völker werden sich an Israel anschließen; daher fährt die Anrede an das Volk (bisher im Plural, nun im Singular) fort V. 5: „**Siehe, ein Volk, das du nicht kennst, wirst du herbeirufen, und Nationen, die dich nicht kannten, werden zu dir eilen wegen des Herrn**

---

[1] Gut daher Hier.: simulque increpat eos, qui sequuntur falsi nominis scientiam etc. . . ähnl. Cyrillus, Procopius.

[2] Diese Stelle zeigt, wie falsch Ew., Kn. dem Seher eine Kenntniß des Messias aus Davids Stamme absprechen.

deines Gottes und des Heiligen Israels, weil er dich verherrlicht hat." Was David von sich sagte 2 Kön. 22, 44. Ps. 17, 44, wird in größtem Umfange bei dem sich erfüllen, dessen Vorbild David war. Durch den Messias ist Israel verherrlicht; vgl. Röm. 9, 4. 5; das Heil ist ferner aus Juda (Joh. 4, 22) und indem die Heiden dem wahren Israel eingepflanzt werden, erben sie den Namen Israel, und so ist Israel im messianischen Reiche zu seinem dauernden Ruhme gelangt. Der Glanz des messianischen Sion ladet die Völker ein 60, 3; vgl. zu 2, 3; 44, 5; 49, 23.

Was folgt aus dieser idealen Stellung und Bestimmung jetzt für Israel? Darauf antwortet V. 6: **„Suchet den Herrn, während er gefunden werden kann, rufet ihn an, während er nahe ist!"** Indem der Seher im Geiste die Nationen erschaut, die sich zum messianischen Heile herandrängen, muß er natürlich um so inniger sich angetrieben fühlen, seinem Volke die Mahnung zuzurufen, das eigene Heil sich nicht entgehen zu lassen. Der Ausdruck „während" oder „so lange" (auch Kn., Del.; dum estis in corpore, dum habetis tempus poenitentiae, Pintus) mahnt dringend, die dargebotene Gnade nicht zu verschmähen, und weist darauf hin, daß sie entzogen werden könnte; vgl. Joh. 12, 35. Die Drohung für die Widerspenstigen wird leise vorbereitet; vgl. zu 50, 11; 56, 9. Und wie sollen sie jetzt den Herrn suchen? Das lehrt V. 7: **„Es verlasse der Gottlose seinen Weg und der Frevler seine Gedanken und kehre zurück zum Herrn, und er wird sich seiner erbarmen, und zu unserem Gott; denn er ist vielbereit zum Verzeihen."** Gut Thom.: modum quaerendi docet. Der Seher dringt auf innere Umwandlung, Neuschaffung des Herzens, der Quelle aller Gedanken und Pläne. Dem entsprechend ist auch der einleitende Ruf zum messianischen Reiche: thuet Buße (Matth. 3, 2). Grundlage und Motiv der Buße ist die Hoffnung auf den barmherzigen Gott. Die Sünde ist Abkehr von Gott und Hinwendung zu sich selbst und den Geschöpfen; daher muß die Buße Abkehr sein von der verdorbenen Natur und Zurückwendung zu Gott; sie umschließt ein negatives und positives Element (daher der Ausdruck μετάνοια im N. T. sehr bezeichnend ist, d. i. mentis mutatio, Gesinnungsänderung, Umbildung der gesammten Denk- und Sinnesrichtung). Multus est, d. h. er vergibt oft und viel (Mar., Malv., For. condonationes multiplicat). Und warum sollen sie sich zum Herrn zurückwenden? Meliora ego erga vos cogito; so nicht unpassend Mald. V. 8: **„Denn nicht sind meine Gedanken eure Gedanken, noch meine Wege die eurigen, spricht der Herr;"** V. 9: **„denn wie der Himmel erhaben ist über die Erde, so sind meine Wege erhaben über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken."** Die Gedankenverbindung wird hier verschieden von den Erkl. versucht. Gott weise auf seine Erhabenheit hin, um den an seiner Barmherzigkeit und Treue (Cyr., Sasbout) oder an seiner Macht (Hier., Reinke, Schegg) Zweifelnden zu begegnen, oder um den Unterschied seiner Barmherzigkeit von der menschlichen Rachsucht zu kennzeichnen (Theod., Osorius, For., auch bei Pintus, a Lap., Men., Tir.), oder um auszudrücken, daß seine Barmherzigkeit in's Unermeßliche auch zahllose Sünden übertreffe (Procop., Malv.), oder um die Nothwendigkeit der Bekehrung durch den Unterschied ihrer Pläne von den seinigen zu betonen (Sanchez, Calm., Hahn; ähnl. auch bei Pintus).

Die einfachste und entsprechendste Verbindung scheint die oben gegebene. Der Grund, sich innig an den Herrn anzuschließen, ist die Erhabenheit und Größe seiner Gedanken und Heilspläne. Diese sind nicht nach dem winzigen Maße menschlicher Einsicht zu messen. Und er hat auch die Macht und den Willen, sie in's Leben zu rufen; das ist demnach ein neues Motiv für den Anschluß an ihn. Daher V. 10: **„Und wie Regen und Schnee vom Himmel niedersteigt und nicht mehr dorthin zurückkehrt, sondern die Erde tränkt und bewässert und sie keimen macht und Samen gibt dem Säenden und Brod dem Essenden:“** V. 11: **„so wird mein Wort sein, das aus meinem Munde ausgeht. Es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern vollbringen, was immer ich will, und Erfolg haben in allem, wozu ich es gesandt.“** Der Vergleich an sich beleuchtet passend die belebende, weckende, fruchtbringende Eigenschaft des Wortes Gottes, dessen allmählige, langsam fortschreitende, sanfte, den Erfordernissen und Bedürfnissen der freien Geschöpfe sich anschmiegende Wirksamkeit. Solche und ähnliche Vergleiche (50, 9; 51, 6) waren wohl geeignet, die Gedanken von der Erwartung einer plötzlichen Katastrophe abzulenken und andeutungsweise auch das friedliche und allmählige Heranwachsen des messianischen Senfkornes ahnen zu lassen. So sind beide V. eine Bekräftigung des Vorhergehenden, geben aber auch zugleich eine neue Darstellung des Charakters der Heilspläne, dem der Inhalt des V. 9 gleichfalls gilt; er ist von den menschlich-weltlichen Hoffnungen total verschieden. Nothwendigkeit und Art der Wirksamkeit der Gnade ist durch den Vergleich ebenfalls trefflich betont (vgl. Cyr.), sowie die Reichlichkeit des Heiles. Das Wort ist wie ein Bote, der nicht unverrichteter Dinge heimkehrt; vgl. zu 9, 8; es steht hier überhaupt für Verheißung (Sanchez), Machtbefehl Gottes. Daß Joh. 1, 1 vom Logos spricht, ist natürlich kein Grund, mit einigen älteren Erkl. anzunehmen, auch Isaias habe den Sohn Gottes, den Messias, hier Wort Gottes genannt; vgl. Ps. 106, 20; 147, 18. 19 u. a.

Und dieses Verheißungswort wird Leben und Gestalt gewinnen. V. 12: **„Denn mit Frohlocken werdet ihr ausziehen und in Frieden geleitet werden; Berge und Hügel werden vor euch lobsingen und alle Bäume der Gegend Beifall klatschen.“** V. 13: **„Statt Gestrüpp werden Tannen** (hebr. und griech. Cypressen) **aufschießen und statt der Nesseln wird die Myrthe wachsen; und der Herr wird genannt werden zum ewigen Zeichen, das nicht weggenommen wird.“** Zur Erkl. vgl. 41, 18. 19; 43, 20; 44, 23; 49, 13 und oben zu 11, 6 u. f., 35, 1 u. f. Wie die Sünde, so findet auch das Heil sein Spiegelbild in der Kreatur (Röm. 8, 23). — Zu saliunca bemerkt Hier.: στοιβὴ juxta Symmachum et LXX in hebraeo scribitur נעצוץ, quem Aquila et Theodotio κονύζην interpretati sunt; est autem κονύζη herba vilissima et amara odorisque pessimi (Dürrwurz); ubi autem LXX transtulerunt κονύζη, quae in hebr. dicitur סרפד, Symmachus vertit urticam. Den Schluß des V. liest Hier. im Comm.: et erit Dominus in nomen et in signum sempiternum quod non deficiet; der Sinn ist: der Herr allein wird alsdann ewig und glorreich herrschen und die Wonne und der Ruhm der Seinigen sein, wie es 52, 7 kurz hieß regnabit Deus tuus; so auch LXX. Im Hebr. et erit Domino in nomen, d. h.

der neugeschaffene Zustand des Heiles, der (in seiner Vollendung) über die Menschheit und die Kreatur seinen Verklärungsglanz ergießt, gereicht zum ewigen Ruhm und unvergänglichen Denkmal für den Herrn (vgl. Mald., a Lap., Men., Calm.). So ist erfüllt: quia in te gloriabor 49, 3; vgl. zu 42, 12 — ein kräftiger und erhabener Abschluß dieser Ermahnung. V. 12. 13 zeigen, in welcher Fülle der Herr das Sehnen (vgl. V. 1) seines Volkes stillen kann. Zugleich hat das justificabit multos 53, 11 eine neue Erläuterung und Bestätigung erhalten. Eng schließt sich die folgende Ausführung an, die wir nur der leichteren Uebersicht wegen als eigene Rede abtrennen.

Siebente Rede.

Kap. 56 und 57.

Der Glanz des neuen Sion ist geschildert (Kap. 54), die Einladung ist ergangen (Kap. 55) —, jetzt betont der Seher noch den einen Punkt, daß in dem neuen Sion, wie da alle Völker Zutritt haben, so auch die von Moses errichteten nationalen und gesetzlichen Schranken fallen. So wird das justificabit multos von einer neuen Seite erörtert und 54, 15; 55, 5 weiter entfaltet. Das ist der Hauptinhalt von 56, 1—8.

Dem Lichte folgt der Schatten. Es wurde bereits im Verlaufe des Abschnittes darauf hingewiesen, daß viele auch aus Israel ungläubig bleiben würden 49, 4; 50, 11; 53, 8. An diese, d. h. an solche, welche von einer inneren Herzensbesserung nichts wissen und von den Götzen weg sich nicht zum lebendigen Gott bekehren wollen, wendet sich jetzt in flammendem Eifer der Seher. Er schildert den Abgrund der Verkommenheit, in den Häupter und Volk versunken sind (56, 9—12); selbst die erhabensten sittlichen Erscheinungen bleiben auf diese Masse wirkungslos (57, 1. 2), deren gottloses Treiben der Seher in edler Entrüstung geißelt (V. 3—11). Der Standpunkt des Propheten und seine Verpflichtung, für seine Gegenwart mahnend und warnend zu wirken, erklärt zur Genüge, warum das sittliche Gemälde eben seine Zeit wiederspiegelt. Der Zustand des Volkes ist ein solcher, daß Gottes Gerichte eingreifen müssen; nur die auf den Herrn Vertrauenden werden gerettet (V. 12. 13). Die angebotene Rettung erfordert, daß man körperlich und geistig Babel verlasse (V. 14); denn nur dann ist Gnade, Heilung, Tröstung (V. 15—19); für die Gottlosen aber ist kein Friede (V. 20. 21).

Es gilt für diese Mahnung die Eingangs Kap. 55 gemachte Bemerkung. Sodann ist zu beachten, daß der Seher in der ersten Befreiung die zweite erschaut und durch die Verkündigung der zweiten sein Volk auch für die Annahme der ersten vorbereiten will. Die Bedeutung des Exils muß klar verstanden werden, es ist eine Zeit der Sichtung. Das Ende desselben ist wieder ein Moment der Entscheidung in der Geschichte Israels. Wie viele werden wohl dem Rufe Gottes folgen? Isaias legt ihnen eindringlich und klar vor, wie sie die kommenden Ereignisse zu betrachten haben; er zeichnet den Weg des Anschlusses an den Herrn. Folgt Israel nicht, ist es dessen

eigene Schuld. Von 56, 9 lenkt die Prophetie über zum Refrain non est pax impiis, der diesen zweiten Abschnitt beschließt.

a) 56, 1—8.

Nachdem der Seher 55, 12. 13 das Heil geschildert und so durch dessen Erhabenheit die Herzen angeregt hat, fährt er fort (vgl. 55, 7) den Weg zur Erlangung desselben zu zeichnen. Daher V. 1: „**So spricht der Herr: beobachtet Recht und übet Gerechtigkeit, denn nahe ist mein Heil, daß es komme, und meine Gerechtigkeit, daß sie enthüllt werde.**“ V. 2: „**Selig der Mann, der dieses thut, und der Menschensohn, der daran festhält, den Sabbath bewahrend, daß er ihn nicht entweihe, und seine Hände bewahrend, daß er nicht Uebels thue.**“ Der Seher legt unverkennbar einen besonderen Nachdruck auf den geistigen Charakter des Heiles, die innere Vorbereitung durch die den Geboten Gottes entsprechende Denk- und Handlungsweise (vgl. Cyrill.). Von allen Geboten und Vorschriften wird besonders das Sabbathsgesetz namhaft gemacht (vgl. 58, 13. 24. Jer. 17, 19—27. Ez. 20, 12; 22, 8), weil der richtig geübte Kultus und die Heiligung des Tages des Herrn in der That der Gradmesser ist für den sittlich-religiösen Stand eines Volkes. Die Verehrung und Anbetung Gottes, d. i. die Religion ist die Grundlage aller Tugenden (= Recht und Gerechtigkeit); mit ihr stehen und fallen sie. Der Seher berührt also den Kernpunkt. Soll die Regeneration Israels erfolgen, so muß sie durch die neubelebte Gottesverehrung angebahnt werden. Heil, Gerechtigkeit des Herrn, sind Ausdrücke für die messianischen Verheißungen, vgl. 51, 6. 8, die einen Zustand, wie er vor dem Herrn recht ist, allseitig herbeiführen werden. Wie die Aufforderung V. 1 und die bekräftigende Zusage V. 2 ganz allgemein lautet, so soll auch in der That vom Heile des Herrn Niemand ausgeschlossen sein; die engen Schranken der Synagoge, wie sie Deut. 23, 1—4 aufgerichtet wurden, fallen. Daher V. 3: „**Und nicht spreche der Sohn der Fremden, der dem Herrn anhängt: ausscheiden und trennen wird mich der Herr von seinem Volke. Und nicht spreche der Eunuch: siehe, ich bin ein dürrer Baum.**“ Alle sollen Zutritt haben, also auch Ammoniter und Moabiter, die „auf ewig“ von der Synagoge ausgeschlossen waren. Durch diese Form der ausnahmslosen Zusage wird auch der Inhalt von 54, 15; 55, 4. 5; 45, 5 u. a. erläutert. Auf den Eunuchen schien außer Deut. 23, 1 noch durch die Verheißungen Ex. 23, 26. Deut. 7, 14, daß kein Unfruchtbarer in Israel sein werde, ein besonderer Fluch zu liegen. Daher hat der Herr für die Neugestaltung ihnen einen besonderen Trost mitzutheilen V. 4: „**Denn so spricht der Herr zu den Eunuchen: die meine Sabbathe beobachten und erwählen, was mir wohlgefällt, und an meinem Bunde festhalten,**“ V. 5: „**denen gebe ich in meinem Hause und in meinen Mauern einen Platz und einen Namen, besser als den von Söhnen und Töchtern; einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der nicht entschwinden wird.**“ Die innere Heiligkeit gilt als alleinige Norm; die Aeußerlichkeiten des alten Bundes sind im neuen Sion beseitigt. Aber mit dem Hinweise, daß den der Ehe Entbehrenden doch ein besserer Name „als Söhne und Töchter“ (hebr.) gegeben werden soll, ist angedeutet, daß in

neuen Sion die Ehelosigkeit, die Jungfräulichkeit, höheren Ruhm und größere Ehre erlangt, als der Ehestand. Und der ewige Name? soll das bloß „ein Fortleben im Gedächtniß der Nachwelt“ sein (Del.), und dieses „ein überreicher Ersatz für Nachkommenschaft“ (Del.)? Sicherlich nicht. Sie werden beim Herrn, vor dem Herrn, einen ewigen Namen haben, d. h. ewig bei ihm in besonderer Ehre stehen. Diese Zusage bildet das Vorspiel zu Matth. 19, 11. 12. Apoc. 14, 1—5. Daß es eine Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen sein müsse, besagt V. 4. Auch die nachdrückliche Versicherung: dabo eis in domo mea locum . . . scheint nicht bloß die einfache Zulassung, sondern eine bevorzugte Stellung anzudeuten; denn jene ist schon einschlußweise in vielen vorhergehenden Stellen gegeben 55, 5 u. a. Hebr. [illegible] geben LXX τόπον, ähnl. Chald. und Syrer; andere übersetzen auctoritatem, potestatem (For., Maly., Tir.), Vollmacht, Bürgerrecht (Hahn), Antheil (Vat., Ges.), Denkmal (Kn., Ew., Del.). — Daß die Stelle von der Würde der Jungfräulichkeit im neuen Bund andeutungsweise spreche, erkennen die meisten kath. Erkl. an; vgl. Cyrill., Hier., Sanchez, a Lap., Tir. und die daselbst angeführten Väterstellen. — Schegg will zwar eine „besonders bevorzugte Stellung“ im Texte nicht anerkennen, sondern nur „eine vollkommene Gleichberechtigung“; allein er übersieht den Ausdruck nomen melius, der doch auch etwas besagt, und begnügt sich obendrein damit, „daß deren Gedächtniß immerfort in der Gemeinde fortleben wird“. Wie das wahr oder möglich sein soll, ist aber platterdings nicht einzusehen. Die Zusage lautet ganz allgemein, und sie z. B. mit Theod. auf Daniel und seine Gefährten zu exemplifiziren, reicht für den Wortlaut nicht hin. Es muß also die zweifach ausgesagte Ewigkeit des Namens etwas anderes meinen, wenn die Worte nicht reiner Bombast sein sollen. Andere verstehen nomen dabo von der Nachkommenschaft im übertragenen Sinne; entweder meliorem successionem quam si haberent filios cf. Matth. 19, 29 (Mald.), oder der geistigen, indem sie Seelen für Gott gewinnen (Ambros., August. bei Tir. u. a.).

Die zwei in V. 3 aufgeführten Menschenklassen erhalten ihre besondere Zusagen; die V. 4—5; 6—7 verhalten sich chiastisch zu V. 3. So kehrt das Folgende zum „Sohne der Fremden“ zurück. V. 6: „**Und die Söhne der Fremden, die dem Herrn anhangen, um ihm zu dienen und seinen Namen zu lieben und seine Knechte zu sein, — jeden, der den Sabbath beobachtet, daß er ihn nicht entweihe, und an meinem Bunde festhält**“ — V. 7: „**diese werde ich auf meinen heiligen Berg führen und sie in meinem Gebetshause erfreuen; ihre Ganzopfer und ihre Schlachtopfer sind mir wohlgefällig auf meinem Altar; denn mein Haus wird ein Haus des Gebetes genannt werden für alle Völker.**“ Hier ist die Gleichberechtigung der Ausländer mit den Israeliten ausgesprochen. Sie soll im messianischen Sion eintreten, ist aber nach gewöhnlicher Weise (vgl. 2, 2; 25, 6) in den Bildern und Anschauungen des alten Bundes gegeben. Sie dürfen in die Nähe Gottes kommen, werden der Segnungen des Tempels theilhaftig und können Gott angenehme Opfer darbringen. Denn die Bestimmung des Tempels im neuen Sion ist eine universale. Gebet und Opfer sind nicht identisch; beide Kulthandlungen werden vom neuen Sion ausgesagt. Die alttestamentlichen Opfer müssen offenbar in einer entsprechenden Kulthandlung des messianischen Sion ihre

Erfüllung und ihr vollkommenes Gegenbild finden. Dazu kommt 66, 21 die Erwähnung von Priestern des neuen Sion. Gott „erfreut" sie, indem er sie mit seinen Gnadengaben bereichert und mit der Hoffnung der Heilige (Cyrill.). Gut For.: qui in templo vota reddebant et gratiarum actionis sacrificia offerebant, *laetari* dicebantur coram Deo. Abschließend wird noch die Besiegelung beigefügt V. 8: **„Es spricht der Herr Gott, welcher die Zerstreuten Israels sammelt: weiterhin werde ich sammeln zu ihm, zu seinen Gesammelten."** Das videbit semen, justificabit multos klingt hier wieder und stellt sich als eine lang fortdauernde und mehr und mehr anschwellende Sammlung der Kinder Gottes dar — ein Abbild der stets sich mehrenden Kirche, und Frucht des wahren apostolischen Berufes. Gut erinnert hier Mald. an Joan. 10, 16 alias oves habeo . . . Hebr. „ich werde noch sammeln über selbes hinaus zu seinen Gesammelten" d. h. über Israel hinaus; vgl. Malv.

b) 56, 9—57, 10.

Plötzlich, unvermittelt tritt hier die Strafrede gegen die Abtrünnigen ein. Das wird nicht auffallen, wenn man vor Augen hat, daß Isaias das in resurrectionem et in ruinam auch sonst schroff einander gegenüberstellt[1], und daß diese Anordnung den gleichen Gang befolgt, der im ersten Abschnitt (40—48 Kap.) ersichtlich ist. Das Auftreten des Befreiers wirkt doppelseitig auf Freund und Feind; es bringt Heil, aber den Widerstrebenden Untergang. Der Seher hat oben ermahnt 55, 7 derelinquat impius . . jetzt wird diese Mahnung durch die zündende Strafrede und die prophetische Drohung gestützt. Daher ist der scharfe Gegensatz zu V. 8 gleich mit dem Hinweise auf das Endschicksal der ungläubigen Masse, die sich nicht zum Herrn will sammeln lassen, gegeben. V. 9: **„Alle Thiere des Feldes kommet zu verschlingen, alle Thiere des Waldes!"**

Diese Aufforderung erinnert an das Drohwort: immittam in vos bestias agri quae consumant vos Lev. 26, 22. Deut. 32, 24; vgl. Jer. 12, 9. Osee 13, 8. Daher ist auch an der Bedeutung nicht zu zweifeln. Unter diesem Bilde sind die Völker als Strafwerkzeuge Gottes aufgefordert, das sündige und ungläubige Israel zu vertilgen. So mit Recht Theod., der an die Erfüllung durch die Römer unter Titus denkt, Haimo, Thom., Osorius, Pintus, For., Mald. (declarat incredulae synagogae abolitionem), Malv., Sanchez, Sasbout, a Lap., Sa, Mar., Men., Tir., Calm., Gord., Schegg u. a. Wenige verstehen den V. im guten Sinne, als Einladung an die Heiden, an den messianischen Gütern Theil zu nehmen, so Eus., Hahn — beide Auslegungen[2] bringen Cyrill., Hier., Procop.

Daß erstere allein richtig sei, erhellt aus dem Folgenden. Israel ist nämlich seiner großen Masse nach in diesen Zustand gekommen, daß es ein

[1] Vgl. 7, 16. 17; 8, 14; Kap. 34 u. 35; 41, 5. 8; 48, 21. 22.

[2] Sonderbarer Weise wird in der Abhandlung in der Tüb. Quartalschrift 1875 S. 311 die zweite, S. 499 die erste ohne alle Bemerkung als die einzig richtige und correktmäßige Auslegung gegeben.

Beute der Völker werden soll, weil seine geistlichen und weltlichen Obern in schmählichster Weise ihre Pflicht verabsäumten und den Lastern fröhnten. So V. 10: **„Seine Späher sind blind, einsichtslos insgesammt; stumme Hunde, die nicht vermögen zu bellen; sie sehen eitles, schlafen und lieben Träume."** Der Ausdruck speculator gilt den Propheten (vgl. 21, 6. Hab. 2, 1. Jer. 6, 17. Ez. 3, 17; 33, 7 u. a.); hier den falschen; blind sind sie, weil sie die wahren Gefahren nicht sehen wollen; einsichtslos, weil sie nur aus eigenem Herzen weissagen (vgl. Ez. 13, 3 u. f.); stumme Hunde, die nicht, wie der dienstbeflissene Wacht- oder Schafhund, die Gefahr melden (vgl. Ez. 33, 6); sie sind „träumend, daliegend, es liebend zu schlafen" (hebr.) oder, wie הזים sonst noch gegeben wird loquentes deliria (Mar., ähnl. Del.), per somnium delirantes (Mald.); also statt der Wachsamkeit lieben sie träge Ruhe und geben ihre eitlen Einbildungen und Hirngespinste als prophetische Visionen aus.

Da im Hebr. das videntes vana nicht steht, so könnten die Späher, Wächter, auch die Häupter und Führer des Volkes überhaupt bezeichnen; dazu paßt, daß sie im Folgenden mit dem allgemeineren Ausdruck Hirten genannt werden (vgl. Jer. 2, 8; 3, 15; 50, 6. Ez. 34, 7. Zach. 11, 5 u. a.). Aber mit der Liebe zur trägen Ruhe wissen sie doch andererseits das gierige Streben nach Ausbeutung des Volkes gut zu vereinigen. So V. 11: **„Und ganz unverschämte Hunde sind sie, die Hirten selbst kennen kein Verständniß; alle sind auf ihren Weg abgewichen, jeder hin zu seiner Habsucht, vom Höchsten bis zum Niedrigsten."** Hebr. „und die Hunde sind stark in Gier" d. h. sind unbändig gefräßig; diese unersättliche Gier wird dann als Sucht nach Gewinn bezeichnet; auf diesen ihren Weg sind sie erpicht, dahin lenken sie ab (declinaverunt), weg von Gottes Pfaden, das allgemeine Beste kümmert sie nicht — ein Gemälde, das mit dem in Kap. 5 entrollten stimmt. Das Hebr. kann auch als Ausruf gegeben werden „und diese (solche) sind Hirten!" Die Bedrückung und Aussaugung des Volkes muß ihnen die Mittel liefern zum Schlemmerleben, das der Seher drastisch im Folgenden schildert.

V. 12: **„Kommet, laßt uns Wein holen und uns mit Trank anfüllen, und wie heute, so sei es auch morgen und noch viel mehr!"** Gut For.: mimice voces eorum exprimit, ex quibus quae fuerint eorum mens et studia non jam ex narratione sed ex re ipsa perciperemus. Hebr. „kommt, ich will Wein holen und laßt uns Rauschtrank zechen, und es soll sein wie dieser der morgige Tag, groß ist der Ueberfluß sehr!" oder letzteres adverbial: „überaus sehr groß."

Bei solcher Gesinnung und Lebensweise ist es begreiflich, daß erhabene sittliche Erscheinungen auf sie keinen Eindruck machen, daß sie bei Ereignissen, die schon das Nachdenken anregen sollten, leichtfertig in ihrem gewissenlosen Treiben verharren. Das ist der zu Kap. 57 überleitende Gedanke.

57, 1: **„Der Gerechte kommt um, und Niemand ist, der es im Herzen bedächte; und Männer der Frömmigkeit werden dahingerafft, weil Niemand Einsicht hat; denn Angesichts des Verderbens wird der Gerechte dahingerafft."** Der Sinn ist im Allgemeinen: Gott ruft die Gerechten aus dem Leben ab, um sie dem hereinbrechenden Unglück zu entziehen vgl. 4 Kön. 22, 20; aber Niemand bedenkt das (vgl. Mald., Osorius, Sasbout, Pintus, Estius,

Mar., Malv., For., a Lap. u. a). Das Hebr. kann auch heißen: „während, indem Niemand Einsicht hat"; a facie ist entweder aus dem Unglück, oder besser, bevor es eintritt. Mit anderen Worten: die Zeichen der Zeit, wie sie Gott erkennbar hinstellt, verstehen sie aus Stumpfsinn nicht; Leben und Tod der Gerechten ist in gleicher Weise für sie eine Warnung und eine Anklage — allein Niemand nimmt das zu Herzen, während doch das nahe bevorstehende Strafgericht dem Leichtsinne Halt gebieten sollte. — Die Anwendung dieser Stelle (bei Hier., Cyr., Haimo, Sanchez u. a.) auf den Tod des Messias, den auch die Masse der Juden nicht zu Herzen nimmt, liegt nahe genug, zumal da dieser Zeitpunkt wieder ein Moment der Entscheidung für das Volk ist. Die geschilderte Entartung (V. 10—12) paßt auch auf die Volkshäupter zu Christi Zeiten. Der Seher scheint demnach die ganze durch die Jahrhunderte hindurch in der Hauptmasse sich sittlich gleich bleibende Nation, als wäre sie eine moralische Person, zu zeichnen, so daß wir zu Christi Zeitgenossen ebenso sagen können, wie Paulus in Betreff des 6. Kap. zu den römischen Juden: bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam prophetam ad patres nostros . . (Act. 28, 25; vgl. Cyrill., Hier., Theod., a Lap.). Und das um so eher, als im Vorhergehenden von dem messianischen Heile und dessen Erfolgen die Rede war. Der Seher tadelt also, um die Rede ganz allgemein zu fassen, alle jene, die sich durch ihr Sündenleben dem Empfange des messianischen Heiles — sei es in der Zeit der Vorbereitung, sei es in den Tagen der Erfüllung — verschließen; für alle diese gilt justus perit et non est qui recogitet.

Während die Frevler dem verdienten Gerichte entgegengehen, sind die dahingeschiedenen Gerechten im Frieden der Ewigkeit; für diese ist also der Tod eine zweifache Wohlthat: er erlöst sie, daß sie das Unheil und die Verwerfung des Volkes nicht sehen, und er führt sie zu den ewigen Friedenswohnungen. So V. 2: **„Es komme Friede; es ruhe auf seinem Lager, wer in seiner Rechtschaffenheit gewandelt."** Deutlicher im Hebr.: „ingredietur in pacem: er geht ein in Frieden; sie ruhen auf ihren Lagern" (vgl. Mald., Malv., For.). Soll hier nur von der Grabesruhe (For., Mar., Del. u. a.) die Rede sein? Dafür scheinen die Ausdrücke zu gewählt, zu nachdrücklich, und in diesem Falle wäre nur ein matter Gegensatz zu den Frevlern vorhanden. Es muß ein jenseitiges Leben im Frieden und in Ruhe gemeint sein (vgl. Osorius, Sasbout, Pintus).

Hat der Seher 56, 10—12 als Grund für die Aufforderung V. 9 besonders die Frevel der Volkshäupter aufgeführt, so geht er im Folgenden auf den Zustand der ungläubigen Masse im Allgemeinen über; es gilt regis ad exemplum totus componitur orbis. Im Gegensatz zu den Gerechten, die als Mahnung im Leben und im Tode in's Volk hineingesetzt sind, bietet die Masse der Treulosen einen abschreckenden Anblick. V. 3: **„Ihr aber, tretet hieher, ihr Söhne der Zauberin, Same des Ehebrechers und der Buhlerin!"** Sie sollen herantreten und hören, was ihnen der Seher vorzuhalten hat (Hier.); vgl. 48, 16. Söhne der Zauberin heißen sie, insofern sie, abgefallen vom Herrn, dem heidnischen Zauberwesen anhängen (vgl. 2, 6; 8, 19). Der Vorwurf bezieht sich offenbar auf den Anschluß an Aegypten, wie er zu Isaias' Zeit statt hatte; denn die Aegypter waren der Zauberei sehr

ergeben (vgl. Ex. 7, 11). Der gleiche Titel trifft auch mit vollem Rechte jene, welche zu den Chaldäern hielten, also über dem Aufenthalte in der Verbannung ihres Gottes vergaßen; denn die Chaldäer waren den schwarzen Künsten besonders ergeben (vgl. zu 47, 9. 12). Die anderen Benennungen kommen ihnen als Götzendienern zu (vgl. zu 1, 21. Ex. 34, 15. Lev. 20, 5. Jud. 2, 17; 8, 33. 1 Par. 5, 25. Jer. 3, 1. 9. Ez. 16, 15 u. f.; 20, 3 u. f.); das tief eingerostete Uebel wird durch die Hervorhebung der Laster von Vater und Mutter gekennzeichnet; vgl. Ez. 16, 3 pater tuus Amorrhaeus, mater tua Cethaea.

Als echte Götzendiener höhnen sie die Sendboten des wahren Gottes. V. 4: **„Ueber wen spottet ihr? gegen wen sperrt ihr den Mund auf und strecket die Zunge heraus? Seid ihr nicht Frevelskinder, eine Lügenbrut?“** V. 5: **„die ihr euch ergötzet an Göttern unter jedem laubigen Baume und Kinder schlachtet in Thalgründen unter ragenden Felsen?“** Auch hier entlehnt der Seher die Farben seiner Zeit, wie er ja auch auf seine Zeitgenossen wirken will. Er selbst hat Spott erfahren, vgl. zu 5, 18; 28, 9. 10. — Einige verstehen contra quem = Deum (Mald., Mar. u. a.). Aber gut For.: possumus haec omnia etiam non de Deo accipere, sed de justis, de quibus paulo ante loquebatur, et sanctis prophetis quos deridebant et ludibrio habebant impii; ähnl. Pintus, Sasbout. Sie sind „Brut des Abfalls, Same der Lüge“ (hebr.), wie vom Abfall geboren und von der Lüge selbst erzeugt, also durch und durch verkehrt; den Umfang des Frevels bekunden gleichfalls die gemeinen höhnischen Geberden (vgl. Ps. 21, 8; 34, 21. Prov. 20, 19). Das Hebr. kann auch heißen V. 5: „die ihr entbrennet in den Terebinthen unter . .“ d. h. die ihr in den Terebinthenhainen überall mit frecher Lust dem Götzendienste euch ergebet (so schon bei Mald., Mar., Malv., For.); die Neueren ziehen dies gewöhnlich vor, während die alten Uebersetzungen den hebr. Text wie die Vulg. geben. Zur Sache vgl. Deut. 12, 2. 4 Kön. 16, 4; 17, 10. 2 Par. 28, 4. Jer. 2, 20; 3, 6 u. f. f. Die Kinderopfer bringen sie dar „in den Thälern unter den Klüften der Felsen“ (hebr.), was so allerdings einen Parallelismus zu „in den Terebinthen unter . .“ bildet. Aber man kann die Terebinthen auch als Gegenstand des Kultus verstehen (vgl. Deut. 16, 21; 7, 5.; von Haneberg relig. Alterth. S. 80). Kinderopfer fanden in Juda unter den Königen besonders im Thale Hinnom, südlich vom Berge Sion, statt; vgl. 4 Kön. 23, 10. Jer. 32, 35.; von Haneberg l. c. 56. — Wie unwürdig dieses Treiben für das Volk Gottes sei, dessen Antheil und Erbe der Herr sein sollte, hebt hervor V. 6: **„An des Thales Antheilen ist dein Theil, das ist dein Loosantheil; ihnen gießest du Trankopfer aus, bringst du Opfer dar! Soll ich darüber nicht mich ereifern?“** Die Paronomasie des Hebr. hat Hier. nachgeahmt in partibus pars. Der Sinn ist: den in den Thälern getriebenen scheußlichen Götzen- und Opferdienst hat sich Israel als Antheil, Loos und Erbe erwählt (Sanchez); es heißt nicht mehr pars mea Dominus Ps. 72, 26. Hebr. in saxis torrentis pars tua, haec haec sors tua, in Glätten des Thales ist dein Theil . . Der Ausdruck kann gleichfalls vom Gegenstand des Kultus, dem Steinkulte, verstanden werden; statt des lebendigen Gottes haben sie sich glatte Steine zum Antheil gewählt. So schon Malv., der

trefflich auf Arnobius (contra gentes I. 28)[1] verweist, und viele Neuere (bei Kn. —). Im phönizisch-syrischen Götzendienste wurden in der That Steine und Bäume, als Symbole der Götter, verehrt (vgl. von Haneberg l. c. 77); die gleichen Arten des Götzendienstes waren in Juda im Schwange. Nach der Abgötterei in den Thalgründen tadelt der Seher den Höhenkult. V. 7: **„Auf hohem und weithin ragendem Berge schlugst du dein Lager auf; dorthin stiegst du hinauf, um Schlachtopfer zu bringen.“** Israel macht sich ganz heimisch an den Götzenstätten, um dort offen dem abgöttischen Kulte (= fornicatio, adulterium) zu huldigen. Das Volk ist als untreue Braut des Herrn gedacht (vgl. Jer. 2, 2. Ez. 16, 8 u. f.; 23, 3 u. f.). Ueber den Höhenkult vgl. Movers, Phönizien I. 571 u. f., von Haneberg l. c. 80. Mald. erklärt: lectum vocat altare in quo idolis sacrificabant, eadem metaphora, qua sacrificium ipsum fornicationem vocare solet. — Die Rede schildert nun fortschreitend den auch im Tempel und in den Häusern getriebenen Götzendienst; der bildliche Ausdruck wird beibehalten, um so passender, als mit der Abgötterei wirklich eine vielgestaltige Unzucht verbunden war. V. 8: **„Und hinter der Thüre und hinter der Schwelle stelltest du dein Denkzeichen auf; denn neben mir decktest du auf und nahmst den Ehebrecher auf; breit machtest du dein Lager und gingst den Bund ein mit ihnen; du liebtest ihr Beilager mit offener Hand.“** Die Neueren verstehen das „Erinnerungszeichen“ nach Deut. 6, 9; 11, 20 als den Denkspruch, daß Israel dem Herrn allein angehöre; diesen schreibe man jetzt hinter die Thüre, um nicht mehr an den Herrn erinnert zu werden. Gegen diese Erklärung spricht: 1) nach der bereits geschilderten Abgötterei hinkt der Gedanke, man suche sich den Herrn aus dem Sinne zu schlagen, matt und nichtssagend nach; 2) Bild und Ausdruck selbst trägt etwas Kleinliches und Gesuchtes an sich; warum haben sie noch soviel Sorge, daß sie, um den Herrn zu vergessen, seinen Denkspruch hinter Thür und Pfosten schreiben? es wäre doch viel einfacher und natürlicher, mit jenem Schreiben des Denkspruches ganz aufzuräumen. 3) Es ist doch sehr fraglich, ob die buchstäbliche Auffassung jener Mahnung des Gesetzbuches schon zu Isaias' Zeiten geltend war. Wenn auch die späteren Juden die Stellen Deut. 6, 4—9; 13—21 auf Pergamentblätter schrieben, diese zusammenrollten, in Kapseln einschlossen und an jedem Pfosten eine solche Kapsel anbrachten, so ist dadurch (gegen Schegg) noch nicht erwiesen, daß dergleichen auch zu Isaias' Zeiten geschah. Den Ausdruck aber „hinter Thür und Pfosten“ bloß als Bezeichnung für „aus den Augen wegsetzen, d. h. vergessen“, zu verstehen, ist gleichfalls gesucht. Daher ist bei der Erklärung der Alten zu bleiben, daß memoriale die Denkzeichen, Abbilder des Götzendienstes besage, die hinter Thüre und Schwelle, also im Innern der Häuser zur fortwährenden Verehrung aufgestellt wurden. Damit gewinnt die Rede an Steigerung und strammem Zusammenhang. Man höhnt die Sendboten des Herrn (V. 4), treibt Abgötterei in den Ebenen, Thälern, auf den Bergen (V. 5—8), also öffentlich und zu den bestimmten

---

[1] Si quando conspexeram lubricatum lapidem, tamquam inesset vis praesens, adulabar, affabar, beneficia poscebam. Und Sanchez verweist für den Kult der Bäume, Felsen, Höhlen und Quellen auf Seneca lib. 5 ep. 41.

Zeiten; noch mehr, auch zu Hause, also fortdauernd — dazu stimmt Ez. 8, 12: certe vides, fili hominis, quae seniores domus Israel faciunt in tenebris, unusquisque in abscondito cubiculi sui, was vom häuslichen Götzendienste gesagt ist. Auf diesen weist auch der in Gärten (Is. 1, 29; 65, 3) und auf den Dächern (Jer. 19, 13; 32, 29. Is. 65, 3) geübte Götzenkult hin. Ja noch mehr; juxta me u. s. f. geht auf den selbst im Tempel, also neben dem Herrn, neben dem Allerheiligsten, der Wohnung Gottes, getriebenen Götzendienst. Diese Erklärung (bei Hier., Sanchez, a Lap.) kann den Worten und der wirklichen Sachlage nach nicht beanstandet werden; vgl. 4 Kön. 21, 4. 5. Manasses errichtet Götzenaltäre im „Hause des Herrn", „in beiden Vorhöfen", also selbst im Priestervorhofe; und auf den im Tempel geübten Götzenkult geht auch Ez. 8, 5, eine Stelle, welche durch Manasses' That beleuchtet wird, der ein Bild der Aschera im Tempel aufstellte (l. c. V. 7). In dieser Auffassung gewinnt die Rede an Kraft und Steigerung. Die Verbindung durch כִּי ist nicht gegen obige Auslegung; faßt man es causal, so ist der im Tempel geübte Kult als Grund des häuslichen Götzendienstes angegeben — was einen guten Sinn gibt; passender jedoch wird כִּי steigernd „nicht bloß dieses, sondern vielmehr, ja sogar" verstanden; vgl. Is. 28, 28. Job 28, 10. — Statt juxta me steht im Hebr. im selben Sinne, aber prägnanter מֵאִתִּי von bei mir, d. h. dich von mir, aus der Verbindung mit mir, wegwendend (vgl. For., Malv.). Das „Breitmachen ..." geht auf die Anzahl der verehrten Götzen. Mit diesen nun wird der „Bund" geschlossen, der verbrecherische, das Widerspiel zu dem Bunde mit Gott. Andere übersetzen das Hebr.: „du dingst dir aus von ihnen", nämlich einen Lohn (Hitz., Del.), den Lohn der sündigen Lust; denn an einen andern ist nach Ez. 16, 33 u. f. und auch nach dem gleich Folgenden nicht zu denken. Indessen ist erstere Auffassung vorzuziehen; aus den Götzen wählt sich Israel beliebige aus, um die verbrecherische Verbindung einzugehen. Und das geschieht mit großer Gier und Wollust; das will jedenfalls das letzte Glied des Verses sagen. Dunkel ist manu aperta. Hier. erklärt: ut non erubesceres in peccato tuo, nec fornicationis cuperes abscondere turpitudinem, sed tota libertate peccares, faßt es demnach als ganz frei, offen, ungehindert; ähnl. Sa palam, Sanchez opere et studio non occulto; ähnl. Sasbout, Mar. prorsus. Andere denken an die Bereitwilligkeit, mit der Israel Geld und Schätze den Götzen hingibt; so Men., Tir., Schegg; andere an unzüchtige Bewegungen (Haimo, Sanchez, a Lap.). Ebenso dunkel ist das Hebr.; man erklärt: eine Seite scheidest du ab, bestimmst du, hältst du frei für die Götzen (Kn.); einen Platz ersiehst du dir (Mar., Malv., Ges. und bereits Chald., Syrer) u. dgl. m.

Mit diesem vielgestaltigen Götzendienste ist dann ferner der Anschluß an die heidnische Weltmacht verbunden, den sich Israel mit Geschenken und Gesandtschaften und demüthigen Bitten erbettelt. So vollendet sich der allseitige Abfall von Gott und der Theokratie. Daher V. 9: **„Und du schmücktest dich mit Salbe für den König und vermehrtest deine Schminkereien; weithin sandtest du deine Boten und erniedrigtest dich bis zur Unterwelt."** Die Buhlerin schminkt sich, um ihre Reize zu erhöhen und anzulocken. Israel stellt seine Schätze zur Schau und sucht sich recht wichtig zu machen, um ja

Bündnisse mit der Weltmacht eingehen zu können. Thatsachen, wie das Benehmen des Achaz (4 Kön. 16, 8), ja selbst des Ezechias (vgl. zu 39, 2), und die an den Assyrer und an Pharao abgeordneten Gesandtschaften (4 Kön. 16, 7. Js. 30, 6; 31, 1) und die Bitten des Achaz an Theglathphalasar servus tuus sum... salvum me fac u. dgl. erläutern den Text hinlänglich. Daß aber wirklich hier nicht vom Götzendienste, dem man selbst in die Ferne hin durch Gesandtschaften an berühmte Götzenstätten gefröhnt habe (diesen verstehen Hier., Cyrill., Haimo, Thom., Sanchez, a Lap., Men., Gord., Tir., Schegg, Kn.), die Rede sei, beweist V. 13; ebenso spricht für die oben vorgetragene Erklärung wie der Wortlaut selbst, so die Geschichte und die ähnlichen Stellen bei Osee 12, 1. Ez. 16, 37 u. f. Dieser Erklärung treten bei Theod., For., Osorius, Pintus, Sa, Mar., Malv. (fere omnes regem Assyriorum intelligunt), Batablus, Clarius, Del.; andere schwanken zwischen beiden Erklärungen; so Sasbout, Mald., Allioli, Loch. Vereinzelt steht Hahn: du gehst einher für den König (den Götzen) gesalbt mit Oel, salbst dich reichlich und sendest, um kostbare Salben zu haben, fernhin deine Boten, ja bis in die tiefsten Abgründe der Erde, um edle Metalle zu holen und dann für deren Preis Salben einzutauschen. Eine solche gekünstelte Erklärung widerlegt sich selbst. Aber auch von Gesandtschaften, um ferne Heiligthümer der Götzen zu ehren, weiß Israels Geschichte nichts. Hebr. „und du zogest hin zum Könige mit Oel".

Und bei diesem Buhlen um fremde Bündnisse hat man es sich sauer werden lassen. V. 10: **„Auf deinen vielen Wegen hast du dich abgemüdet, doch nicht gesprochen: ich will es aufgeben. Belebung für deine Kraft fandest du, deßwegen hast du dich nicht an mich gewandt."** Hier. übersetzt propterea non rogasti me und erklärt: quia rebus omnibus abundasti et affluxisti divitiis, ideo Dominum neglexisti; so auch LXX οὐ κατεδεήθης μου σύ. Die untheokratischen Bündnisse erschöpften zwar einerseits die Hilfsquellen Juda's, halfen aber auch manchmal über augenblickliche Verlegenheiten hinweg; Beispiel für beides ist Achaz. Jedenfalls glaubte die untheokratische Politik, im Anschluß an die Weltmacht neues Leben für die Hand, d. i. die Thatkraft, zu gewinnen. Diese falsche Hoffnung hinderte den Anschluß an den Herrn. So die Vulg. Das Hebr. kann dem Sinne nach ebenso verstanden werden; statt quiescam steht nämlich das sinnverwandte: es ist umsonst (zu schwer); vgl. Mald., Mar., Malv., For., und חלת hat Hier. sicher im Piel gelesen, in der Bedeutung begütigen, Gott anbeten; vgl. Ex. 32, 11. Ps. 45, 13 (hebr.); Prov. 19, 6. Job 11, 19 u. a. Nach der jetzigen Punktation aber ist zu übersetzen propterea non languisti (Mald., Mar., For. u. a.). Man fand darin eine Art Befriedigung und darum wurde man der Sache doch nicht leid und müde; es ist das et nec sic satiata es Ez. 16, 28. 29.

c) V. 11—21.

Das Sündenregister ist aufgezählt; das Bewußtsein der Sünde für den, der dessen noch fähig ist, erweckt. Jetzt sucht die Rede sich einen Weg zum Herzen zu bahnen, die Umkehr, die Bekehrung und die dazu erforderliche

Stimmung hervorzurufen. Daher die Frage V. 11: **„Vor wem hast du bange Furcht ausgestanden, weil du lügnerisch wurdest und meiner vergaßest und es nicht zu Herzen nahmest? Weil ich schwieg und war, als sähe ich es nicht, so hast du meiner vergessen?“** Die Frage soll das Nachdenken über die verkehrten und schädlichen Wege anregen. Waren es denn nicht ohnmächtige Menschen, vor denen Juda erbebte und zwar in solchem Maße, daß es dafür zum Lügner, zum Bundesbrüchigen an Gott wurde, auf seinen allmächtigen Bundesgott vergaß? Gott hat langmüthig und zuwartend dem sündigen Treiben eine Zeit lang zugesehen; diese Langmuth mißbrauchte man zur Mehrung des Abfalles. Aber war es der Mühe werth, der nichtigen Menschen wegen an Gott treulos zu werden? d. h. Gott zu lügen, vgl. 30, 9. Ps. 44, 18 (hebr.); gut Mar. defecisti a me. Im zweiten Gliede gibt die Vulg. den Sinn des Hebr.: annon ego tacens et a saeculo et me non timuisti? (Mald., For.) „ist's nicht so, ich schweige und zwar seit längem und du fürchtest mich nicht?“ (Kn.) Aber die Langmuth des Herrn wird sich erschöpfen, die Katastrophe wird hereinbrechen über das sündige Volk. Die Rede wird zur Drohung, um der Mahnung Nachdruck zu geben. V. 12: **„Ich werde kund machen deine Gerechtigkeit, und deine Werke werden dir nichts nützen.“** Ironisch und sarkastisch heißt des Volkes Zustand Gerechtigkeit; sonst im gleichen Sinne „ich werde deine Schande kund machen“; so richtig Hier., Haimo, For., Mald., Sanchez u. a. Nichts nöthigt oder räth, opera tua gerade von den Götzenbildern[1] (bei For., Del., Kn.) zu nehmen; besser versteht man es mit den meisten Erklärern von dem ganzen seit V. 4 gegebenen Sündenregister, oder besonders von den Bemühungen um Bündnisse. Das Letztere eignet sich am besten des Folgenden wegen. Emphatisch steht „nichts nützen“ — eine Litotes, die mehr sagen will. Sodann wird das Hereinbrechen des Strafgerichtes in sichere Aussicht gestellt, aber auch der einzige Heilsweg eröffnet. Diese jetzt folgende Gedankenverbindung zeigt auch, daß Gerechtigkeit hier nicht Heil, Glück (Kn.) heißen kann. V. 13: **„Wenn du schreist, mögen dich retten deine Schaaren! Alle diese wird der Wind wegführen, ein Lufthauch wegnehmen. Wer aber auf mich vertraut, wird das Land erben und meinen heiligen Berg in Besitz nehmen.“** Diese congregati sind die Truppen, die sich Juda durch Bündnisse zu erwerben trachtete (Thom., Pintus, Mald., Sa, Mar., Malv., Calm., Bat., Clarius, Kn.). Andere verstehen die Götzenschaaren (Cyrill., Theod., Hier., Haimo, Sanchez, Men., Ges., Schegg, Loch, Del., Hahn); andere schwanken (For.); andere verstehen die Völker sammt den Götzen (Sasbout, Osorius, a Lap., Tir.). Daß hier zunächst von der Menschenmacht die Rede ist, dafür spricht das folgende Bild, das von der Nichtigkeit der Menschen gebraucht wird, vgl. 17, 13; 40, 24; 41, 2. 16; 64, 6. Ps. 1, 4; 17, 43; 82, 14. Job 13, 25; 21, 18; 27, 21. Jer. 13, 24; 18, 17. Osee 13, 3 u. a. Aber da mit den Völkern auch ihre Götter besiegt werden, mag man letztere einschließen. Das Trachten der Völker wird zu nichte — ruhiger Besitz und Genuß des Heiles ist nur im Vertrauen auf

---

[1] Diese heißen „Werke deiner Hände, deiner Finger; vgl. Deut. 4, 28. Ps. 115, 4; 135, 15 (hebr.).

den Herrn. So mündet die Strafrede in Ermahnung, Ermunterung und Einladung aus. Der Besitz des verheißenen Landes ist das Unterpfand der Huld Gottes und das Vorspiel des messianischen Heiles, sowie die Vorbereitung; das Land erben ist eben thatsächlich soviel als in das Reich Gottes, in die Theokratie, eintreten und daselbst bleiben (vgl. Matth. 5, 4). Den geistigen Gehalt dieses Erbes betont besonders der letzte Ausdruck „meinen heiligen Berg", vgl. 57, 6. Mit diesem letzten Hinweise hat der Seher jenen Zustand berührt, der durch die Gerichtskatastrophe angebahnt werden wird und jenseits derselben liegt. Er hat den Grundgedanken von dem Sturz der menschlichen Macht, auf deren Trümmern das Heil erblüht, nochmals ausgesprochen (vgl. zu 8, 9 und Einleitung zu Kap. 13 u. ö.). Israels erste Befreiung findet statt durch den Sturz der Chaldäer, die der Herr wie Spreu dem Schwerte des Cyrus hingibt (41, 2; 45, 1); diese Befreiung ist Vorbereitung und Abbild der messianischen — also ergibt sich von selbst, daß an obige Aussage qui fiduciam habet mei, sich die Aufforderung zur Flucht aus Babel anschließt (vgl. zu 48, 20; 52, 11). Diese Mahnung ist Bedingung und Anerbietung der Rettung. Daher die Verheißung V. 14: **„Und sprechen werde ich: bereitet den Weg, bahnet die Straße; fort aus dem Wege, räumet hinweg die Hemmnisse aus dem Wege meines Volkes!"** Das Wort des Herrn, das That und Leben ist, ergeht, daß man seinem Volk den Weg zur Rückkehr bahnen, ihm auf dem Wege ausweichen und alle sonstigen Hindernisse entfernen soll, damit es bequem heimkehren könne. Die Darstellung ist dramatisch lebhaft (vgl. 40, 3). Sie besagt, daß der Herr die Heiden selbst bewegen werde, seinem Volke zur Heimkehr behilflich zu sein. Darin liegt aber für Israel die Aufforderung, die dargebotene Rettung sich anzueignen, d. h. körperlich und geistig sich von Babel los zu machen. Das Hebr. אמר kann auch absolut stehen „es ergeht der Ruf" (vgl. 40, 3. 6); sternite, sternite, complanate viam (For.). Vulg. declinate, i. e. date locum, qua transeat populus meus (Mald.). Die in diesen Worten liegende Verheißung wird im Folgenden bekräftigt durch die Schilderung von Gottes Macht und Heilswillen.

V. 15: **„Denn so spricht der Hohe und Erhabene, der die Ewigkeit bewohnt, dessen Name heilig ist, der wohnt in der Höhe und im Heiligthum und bei dem Zerknirschten und im Geiste Niedergebeugten, um zu beleben den Geist der Niedergebeugten, und um zu beleben das Herz der Zerknirschten;"** V. 16: **„denn nicht auf ewig hadere ich und nicht auf immer zürne ich, weil der Lebensgeist von meinem Antlitz ausgeht und ich den Lebensathem schaffe."** Im Hebr. beginnt die Rede Gottes „ich wohne in der Höhe.." Gottes Macht ist dargelegt in seiner Erhabenheit und Ewigkeit („der ewig Thronende" hebr.); seine Heiligkeit schließt den Heilswillen in sich, der in der Rede Gottes näher entfaltet und beschrieben wird. Derselbe, der im hohen, unnahbaren Heiligthum des Himmels thront, wohnt auch bei dem Bedrängten, läßt sich huldvoll zu ihm herab, um von der göttlichen Lebensfülle ihm mitzutheilen. Denn in Gottes Wesen liegt ja die mittheilende Liebe, und als Schöpfer der Wesen will er auch deren Leben, d. i. deren Heil und Seligkeit. Gottes Wirkungsweise und die Bedingung von Seite des Menschen ist klar gezeichnet; qui in altis habitat et

humilia respicit Ps. 112, 5 (Hier.). Wie das Erscheinen des Heiles den Niedergang der Weltmacht und des Weltpompes erfordert (vgl. zu 2, 11. 12), so muß ein gleicher Proceß im Geiste und Herzen des Einzelnen vor sich gehen; daher der wiederholte Hinweis, daß die Armen, Bedrängten das Heil sehen werden (vgl. zu 14, 32; 26, 6. Soph. 3, 18 lugentes congregabo nach dem Hebr., Ez. 9, 4). Deßwegen ist auch das ganze Volk in Elend und Bedrängniß gerathen, und wenn die äußere Noth die Veranlassung der Sehnsucht ist nach der Offenbarung des Heiles, der allein ist für dessen Empfang befähigt. Das Heil erscheint hier als Leben, **Belebung**, Erfrischung und Stärkung des ganzen inneren Menschen. Daher wird auch der Heilswille auf Gott, den **Schöpfer** des Lebens zurückgeführt. Die Vulg. gibt den Sinn des Hebr. „denn der Geist würde vor mir verschmachten und die Seelen, die ich geschaffen"; d. h. wenn der Herr nicht Huld erwiese, würden unter der Last des Elendes alle erliegen; vgl. Ps. 103, 29. Doch haben die Alten das Verbum יַעֲטוֹף anders verstanden. Spiritus qui juxta Hebr. Aquilam, Symmachum et Theodotionem *cuncta circumdat* .. vegetator est omnium, bemerkt Hier. Mit der Vulg. stimmen LXX. Hier. erläutert: cum ergo a me egrediatur spiritus et flatu atque inspiratione mea cuncta vegetentur et vivant, non est justum, perire eos in aeternum qui meo flatu ac spiritu sustentantur. Als Schöpfer trägt er väterliche Sorge (Eus.).

Die Strafe wird nur der Sünde wegen verhängt, die Gott nicht ungeahndet lassen kann. V. 17: **„Wegen des Frevels seiner Gier erzürnte ich und schlug es; mein Angesicht verbarg ich vor dir und grollte; und es ging irrend auf dem Wege eigenen Herzens."** Die Uebersetzung des hl. Hier. bietet nur abscondi et indignatus sum in Uebereinstimmung mit dem Hebr., im Commentar schreibt Hier. subauditur faciem meam. Die Glosse a te ist störend wegen der plötzlichen Aenderung der Person. Das Volk ging dem „Gewinne", irdischem Genusse und Gelüsten des Fleisches nach; das sind die verkehrten Wege des eigenen Herzens. Die Züchtigung hielt sie nicht zurück, besserte sie nicht; darum erfolgte tradidit illos Deus in desideria cordis eorum (Rom. 1, 24).

Aber der Herr zieht seine Hand vom Volke nicht zurück; er ist entschlossen, Heilung und Heil zu gewähren. V. 18: **„Seine Wege habe ich gesehen und heile es und führe es zurück und spende Tröstungen ihm und seinen Trauernden."** Mitleidigen Auges folgte der Herr seinem irrenden Volke; vidi oculo et animo paterno (Tir., For.). Er will heilen, d. h. nach V. 17 die verkehrten Herzensneigungen, es zurückführen auf den rechten, göttlichen Weg und da es halten und beglücken durch seine Tröstungen und Gnadenerweise. Ipsi *et* lugentibus ejus, et ist erklärend, d. h. ihm und zwar denen, welche das gegenwärtige Elend einsehen und die Wiederkehr der Gnadentage des Herrn ersehnen (Mald., Sanchez). Hier.: reduxi eum ad me quem prius ejeceram. Unter dem Bilde der Heimführung aus Babel ist auch hier die Gewährung des messianischen Heiles dargestellt (a Lap.). Darum spricht der Messias in der Predigt, in welcher er die Grundzüge seines Reiches zeichnet: beati lugentes, quoniam ipsi consolabuntur (Matth. 5, 5).

Der Schluß dieser Rede begründet nochmals die in V. 14 indirekt gegebene Aufforderung, Babel zu verlassen und das Heil zu ergreifen, durch die Gegenüberstellung des Heiles für die Gläubigen (V. 19), des Unheiles für die Ungläubigen (V. 20. 21.). Neuerdings weist er sie hin auf die Alternative in resurrectionem vel in ruinam, —, nochmals legt er ihnen Leben und Tod vor; sie mögen wählen. Wir treffen da die schon mehrmals (bes. zu Kap. 34 und 35) charakterisirte Art des Isaias, ähnlich wie 48, 21. 22. V. 19: „Ich schaffe Lob der Lippen, Frieden, Frieden dem Fernen und dem Nahen, spricht der Herr, und heile ihn."

Die „Frucht der Lippen" ist das Erzeugniß der Lippen, also Worte, Gebete, Dank- und Loblieder (vgl. Prov. 12, 14; 13, 2; 18, 20. Os. 14, 3). Ebenso Hebr. „das Gesproß der Lippen", d. i. das, was die Lippen hervorsprießen lassen. Aber wessen Lippen? Die Erklärer sind getheilt. Sind es Gottes Lippen, so ist das Wort der Verheißung gemeint, das er verwirklicht, und das im Frieden für alle, für Juden und Heiden, sich erschöpft (so Hier., Haimo, Mald., Mar., Calm., Hitz., Hahn, Schegg, Loch). Allein dann erwartete man, was Haimo wirklich liest, labiorum meorum. Daher verstehen andere, wozu auch der sonstige Gebrauch ähnlicher Redensarten einladet, die Lippen der Menschen, und dann ist die Frucht derselben das dem Herrn dargebrachte Bekenntniß des Lobes und Dankes [1] (so Sanchez, Malv., Sa, Kn., Del.). Der hl. Thomas versteht die Lippen der Propheten; Sasbout, Tir. die Frucht des Bittgebetes; For.: nil aliud quam pacem sonabunt passim ora hominum, ähnl. Pintus. Andere, wie a Lap., Men., entscheiden sich für keine bestimmte Ansicht. Durch die Aussage, daß der Herr Lob der Lippen schaffe, also überall Danklieder und Jubel hervorrufe, ist das Heil den früheren Andeutungen gemäß geschildert (vgl. 42, 10; 49, 13; 51, 11; 52, 9; 54, 1; 55, 12), und zwar seiner beglückenden und beseligenden Natur nach trefflich geschildert; es paßt also die Redensart zur Rekapitulation des Ganzen, die für unsere Stelle auch Cyrillus anerkennt. Zum Ausdruck vgl. Hebr. 13, 15 offeramus hostiam laudis Deo, hoc est fructum labiorum. Dieses allgemein ertönende Lob ist das sichere Anzeichen, daß der Herr seinen Frieden, den Inbegriff des messianischen Heiles, gespendet hat denen, die ihm vermöge des A. B. und seiner Einrichtungen und seiner Anwartschaft schon nahe waren (— dem Herrn nahen, ist der Ausdruck für die Priester, und Israel war ja auch ein priesterliches Volk, Ex. 19, 6), und denen, die außerhalb des Gnadenbundes, in der Ferne, weit vom Glauben an den einen Gott, herumirrten (vgl. Act. 2, 39. Eph. 2, 13—18). Während der Herr den Folgsamen die Fülle (daher die Wiederholung pacem, pacem) des Friedens verleiht, sind die Gottlosen wie ein sturmgepeitschtes Meer. V. 20: „Aber die Gottlosen sind gleich dem brandenden Meere, das nicht ruhen kann und dessen Fluthen als Zerstörung und Schlamm sich ergießen." Sie selbst sind von Unruhe

[1] Osorius umschreibt: Dominus enim, qui fructum labiorum creat, hoc est, qui spiritu suo piorum mentes ad fundendas preces et gratias illi agendas suscitat, non uni tantum nationi, sed omnibus gentibus ... pacem atque sempiternas opes clementissime proponit. . .

und Zwiespalt zerrissen im eigenen Herzen und tragen diese auch überall hin, wie die brausenden Wogen einer Ueberschwemmung das Werk der Zerstörung üben und außerdem noch als Gipfel des Unglückes die Gefilde durch Hinterlassung von Schlamm und Gerölle für die Zukunft untauglich machen: Hebr. „denn ruhen kann es nicht; und seine Wasser treiben Schlamm und Koth" (vgl. Mald., Mar., Malv., For.); daher nehmen manche auch conculcatio = res viles, conculcandae (For., a Lap., Men., Tir., Schegg, Loch und wahrscheinlich auch Hier., da er schreibt: fluctus revolvuntur ad litora atque iterum resorbentur et in se fracti lutum efficiunt quod pedibus conculcatur, ebenso Sasbout; LXX übersetzen καταπάτημα). Gut erklärt Mar.: ea est impii conditio, mentis inquietudo, opera foeda tandem. Endlich schließt die Rede mit der kurzen, aber inhaltsreichen Sentenz, dem Refrain von 48, 22.

V. 21: **„Es ist kein Friede für die Gottlosen, spricht der Herr Gott."** Aehnlich schließt der Messias die umfassende Rede über die Grundzüge seines Reiches: et fuit ruina illius magna (Matth. 7, 27). Es wohnt der Gottlosigkeit und Messiasentfremdung in der That eine unheimliche und drängende Hast inne, ein Trieb zur Zerstörung und Begeiferung alles Idealen, eine fieberhafte Unruhe und widergöttliche Thätigkeit — was alles treffend der Vergleich mit dem brausenden Meere schildert.

Wie der erste Abschnitt (Kap. 40—48), so zerlegt sich auch dieser zweite (Kap. 49—57) in drei Gruppen. Mittelpunkt ist der verschmähte und leidende Messias, der durch seine Sühne Gnade und Herrlichkeit bringt. Die erste wird gebildet durch Kap. 49; die zweite, schon ausführlicher schildernd und begründend, durch Kap. 50—52, 12; die dritte, wiederum die gegebenen Momente aufnehmend und weiter fortführend, durch 52, 13—57 incl. Alle drei Gruppen schildern das Leiden, die daraus hervorgehende Herrlichkeit, aber auch das Verderben für die Widerstrebenden. Kap. 49 führt uns den Messias vor als den verschmähten Lehrer (V. 4. 7); die zweite Gruppe als den geschlagenen, verhöhnten und verspieenen (50, 6); die dritte als den schmerzlich getödteten, als das Sühnopfer durch Hingabe des eigenen Lebens (53, 2—10). Aber aus dem Leiden erstrahlt Heil und Herrlichkeit für Israel und die ganze Erde, für Sion und den Messias. So in der ersten Gruppe 49, 5—24; in der zweiten 51—52, 12; in der dritten vorspielartig zuerst 53, 10—12 (ähnlich wie in der zweiten 50, 10), dann ausführlich 54—56, 8. Ist der Messias auf diese Weise in resurrectionem, so ist er auch *in ruinam* für die Widerstrebenden. In der ersten Gruppe 49, 25. 26; in der zweiten 50, 9. 11; 51, 23; in der dritten, kurz 54, 17; ausführlich 56, 9—57 incl.

Der Abschnitt trägt mit Recht die Ueberschrift „gesühnt ist die Schuld", denn die Sühne des Messias bildet, wie objektiv, so auch in der schriftstellerischen Anordnung den Mittelpunkt, von dem alle Strahlen ausgehen.

Was am Schlusse des ersten Abschnittes (S. 558) über inneren Zusammenhang, Fortschritt der Prophetie und deren zeitgemäßen Charakter gesagt wurde, gilt auch in gleicher Weise hier.

Dritter Abschnitt.

Kap. 58—66.

„Doppeltes empfing Jerusalem aus der Hand des Herrn."

Daß Jerusalem, d. i. das Volk Gottes, überreichliche Segnungen vom Herrn empfangen werde, war freilich auch schon Gegenstand der vorigen Abschnitte. Denn wie hätte sonst der Messias, dessen Werk und die aus dessen Sühne fließende Gnade und Herrlichkeit geschildert werden können? Nichtsdestoweniger kann der folgende Abschnitt mit Recht auf diesen Gedanken zurückgeführt werden. Abgesehen nämlich von den Gründen, die in 40, 2 liegen, d. h. von dem Verhältnisse der beiden anderen Inhaltsangaben zu den zwei besprochenen Abschnitten, das schon von vorneherein dieselbe Auffassung auch für das dritte Glied (suscepit de manu Domini duplicia) empfiehlt, scheint der Seher selbst dieses andeuten zu wollen, da er gerade diesen Gedanken mehrmals ausdrücklich hervorhebt z. B. 60, 15; 61, 7. Was sind diese und ähnliche Stellen (vgl. 58, 11. 14; 60, 2; 63, 9; 64, 4; 65, 9 u. f. 18) anders, als eine Umschreibung jenes suscepit de manu Domini?

Außerdem ist dieser Abschnitt recht darauf angelegt, in klarster und eindringlichster Weise dem Volke vorzustellen, welches der Inhalt der von Gott ihm zugedachten Güter und Wohlthaten sei. Israel soll durch den Glanz der Farben, mit denen sonst das messianische Reich geschildert wird, nicht auf eine falsche Fährte, d. i. zu fleischlichen Hoffnungen geführt werden. Daher wird das Reich des Messias wiederholt als ein Reich der Heiligkeit dargestellt. Daher wird die Anforderung einer entsprechenden inneren und sittlichen Umwandlung scharf und klar ausgesprochen; man soll es verstehen, daß die leibliche Abstammung nichts nütze. Sodann soll die messianische Gnade als ein unverdientes Geschenk Gottes begriffen werden.

Das sind die Grundgedanken, welche diesen Abschnitt durchziehen und sicher geeignet sind, dem Messias ein williges Volk vorzubereiten und zugleich das Volk in den Leiden, beim bevorstehenden Zusammensturz und „Zerfalle der Hütte Davids" (Amos 9, 11) zu trösten. Wenn Israel später sich einer sinnlichen Messiashoffnung hingibt und einen Messias verlangt, der mit Eclat die politischen Bedränger vernichtet, einen glänzenden Thron aufrichtet und sein Volk zur Weltherrschaft führt, so hat es eben den größten seiner Propheten nicht verstanden, oder besser, hat Augen und Ohren geschlossen, um ihn nicht verstehen zu müssen. Es gilt auch hier das Wort der Berufungsvision 6, 9.

Erste Rede.

Kap. 58.

Dieses Kapitel ist, ähnlich wie Kap. 49 für den zweiten Abschnitt, eine summarische Zusammenfassung der im ganzen Abschnitte darzustellenden Ideen.

Gott befiehlt dem Propheten, vernehmlich und eindringlich dem Volke die Sünden, den Mangel an innerer echter Gesinnung vorzuhalten und ihm die wahre, gottgewollte Gerechtigkeit zur thatsächlichen Beobachtung vorzustellen. So soll es zur rechten Selbstkenntniß gelangen und lernen, den inneren Geist zu schätzen und zu pflegen. Das ist die nothwendige Vorbedingung zur Erreichung des von Gott zugesagten Glückes (V. 1—7). Daher der emphatische Uebergang V. 8. 9 *tunc* erumpet quasi mane. Und damit diese Bedingung ja nicht überhört werde, schärft sie der Seher von neuem ein 9 b und 10 und fährt dann in der Beschreibung des Heiles fort, hinweisend auf Gottes Leitung, auf die Ueberfülle der Tröstungen, auf herrliches Gedeihen. — Jerusalem ersteht neu und unvergänglich und entspricht jetzt dem göttlichen Ideale (V. 11. 12). Zum dritten Male schärft der Seher die Grundbedingung ein (V. 13), die sittliche Reinheit; wird sie erfüllt, dann wird Israel sich am Herrn erfreuen, erhöht werden und das Erbtheil Jakobs, die Erfüllung der den Patriarchen gegebenen Verheißungen genießen (V. 14).

Die dreimalige Hervorhebung der inneren Umwandlung und Heiligung zeigt schon, daß der eitle Wahn und das Pochen wegen leiblicher Abstammung bekämpft wird. Daß dieser Geist der späteren Pharisäer (filii Abraham sumus!) auch schon zur Zeit des Isaias seine Fittige rührte, zeigt unter anderm Mich. 3, 11; die Fürsten, Priester und Pseudopropheten erschöpfen sich in Freveln aller Art, und doch super Dominum requiescebant dicentes: numquid non Dominus in medio nostrum? Gleiches bei Jer. 7, 4. Ez. 11, 15; 33, 24.

Der Weg zur inneren Heiligung ist Selbsterkenntniß, Erkenntniß des Sündenelendes. Das Herannahen des Messiasreiches wird mit dem Ruf zur Buße eingeleitet, ebenso die Vorbereitung. Daher ergeht die Mahnung an den Seher:

V. 1: **„Rufe, lasse nicht ab! wie eine Posaune erhebe deine Stimme und verkündige meinem Volke ihre Frevel und dem Hause Jakob ihre Sünden!“** V. 2: **„Denn Tag für Tag fragen sie mich und wollen meine Wege wissen, wie ein Volk, das Gerechtigkeit geübt und das Recht seines Gottes nicht verlassen hat; sie fordern von mir Gerichte der Gerechtigkeit, sie wollen Gott nahen!“** Im Hebr. „exclama gutture“ videlicet toto, pro eo quod est plenis faucibus, quam maxima voce poteris contendere (Malv.). V. 2 zeichnet das Volk, das beim Schein äußerer Werke (z. B. V. 3) mit sich recht zufrieden ist; vgl. zu 1, 11; und daher in echt pharisäischer Weise (vgl. Luc. 18, 12) mit Gott Abrechnung haltend sich wundert, daß der Herr mit seinen Thaten für Israel zögert. Sie fragen eifrig nach seinen Rathschlüssen, wollen seine Pläne wissen, warum er denn sein Volk in Noth und Bedrängniß lasse, stellen ihn zur Rede, warum er nicht einschreite, fordern, daß er endlich Gerechtigkeit übe gegen ihre Feinde, als wäre bei ihnen selbst alles in wünschenswerthester Ordnung. Die Scene ist zu denken wie Ez. 20, 1 u. f. Gut bemerkt Hier.: est alia temeritas Judaeorum, quasi fiducia bonae conscientiae judicium postulant justum et imitantur sanctorum verba dicentium etc. . . Sie glauben alles gethan zu haben, wenn sie Gott nahen, d. h. den Tempel besuchen — oder besser, sie wünschen

einen Rechtsstreit mit Gott und wollen, daß er ihnen Red und Antwort stehe (Mald., Sanchez, Men.). Im Hebr. „sie wollen das Nahen Gottes“ zum Gerichte nämlich über die Feinde (Malv., ähnl. Sasbout). Eine solche selbstzufriedene Gesinnung und ein Pochen auf äußere Kultwerke machte sich gewiß in der Zeit der Wiederherstellung des Gottesdienstes durch Ezechias breit. An welch besondere Gelegenheit aber der Seher anknüpfe, läßt sich nicht bestimmen. Er greift ein äußeres Werk heraus, um ihnen daran den Mangel der wahren inneren Gesinnung nachzuweisen.

V. 3: **„Warum haben wir gefastet und du hast nicht darauf gesehen? warum haben wir unsere Seele gebeugt und du hast es verschmäht? Sieh, am Tage eures Fastens findet man euren Eigenwillen, und alle eure Schuldner dränget ihr.“**

Im mosaischen Gesetze war nur der Versöhnungstag als Fasttag vorgeschrieben (vgl. affligere animam = fasten; Lev. 16, 29; 23, 27. Ps. 34, 13). Außergewöhnliche Fasttage wurden abgehalten wegen Landplagen (Joel 1, 14), aus Trauer über erlittene Schmach (Jud. 20, 26), für den glücklichen Ausgang einer Angelegenheit und für Abwendung von Gefahren (Judith 4, 9. 2 Par. 20, 3. Jer. 36, 9 u. a.). Da nun König Josaphat z. B. ein allgemeines Fasten verkünden ließ, und wie die angeführten Beispiele zeigen, dieses auch sonst öfter geschah, so ist einleuchtend, daß auch unter Ezechias dergleichen vorkommen konnte; es ist also rein willkürlich, wenn man aus dieser Stelle als die Zeit der Abfassung unserer Rede das Exil erschließen will, weil im Exile Fasttage gehalten worden seien (so Kn. u. a. mit Hinweis auf Zach. 7, 2; 8, 19). Der Herr sah aber ihr Fasten nicht gnädig an, weil sie, wie Hier. sagt, solam ventris esuriem absque opere virtutum ingerunt Deo; der verkehrte Wille und das sündige Gelüste des Herzens blieb trotz des Fastens, ebenso die Härte und Ungerechtigkeit gegen den Nächsten (vgl. zu 1, 17). Andere erklären חפץ Gewerbe, Geschäft, d. h. am Fasttage betreibt ihr euer Geschäft (Del., Kn.); allein diese Bedeutung ist unerweislich und der so entstehende Sinn recht matt. Im zweiten Gliede übersetzen LXX „und alle eure Untergebenen bedrängt ihr“; das Hebr. „all eure Arbeiten (Arbeiter, so Ges., Ew., Del.) drängt ihr“ im Sinne der griech. Uebersetzung.

Das in V. 3 angedeutete Mißfällige bei ihrem Fasten wird noch klarer dargelegt und so die Beschaffenheit ihres „Willens“ kund gemacht. V. 4: **„Siehe, bei Streitigkeiten und Zänkereien fastet ihr und schlaget drein mit gottloser Faust; fastet nicht wie bisher, damit euer Hilferuf in der Höhe gehört werde!“** Wie For. bemerkt, inedia bilem commovet; das Fasten scheint nur Zank und Hader bei ihnen zu befördern; so weit sind sie vom wahren Bußgeiste entfernt. Hebr. „wie jetzt, fastet ihr nicht, um vernehmbar zu machen eure Stimme in der Höhe“, d. h. wenn ihr bei Gott Erhörung finden wollt, müßt ihr das Fasten ganz anders einrichten, als bisher (vgl. Mald., Malv.). In diesem Sinne ist auch die Vulg. zu verstehen (vgl. bei Thom., Osorius, Pintus, Sanchez, Schegg, Loch; vgl. auch bei Procopius); und nicht: ihr fastet zwar, aber so, daß man trotzdem das Geschrei des Zankes, oder den Hilferuf der von euch Unterdrückten in der Höhe hört (Hier., For., Sasbout, a Lap., Men., Tir., Calm.). Der Herr will beim Fasten

die rechte innere Gesinnung. Gut schreibt Hier.: ne videatur reprobare jejunium, quod ipse praeceperat, docet quomodo jejunandum sit.

V. 5: **„Ist das ein solches Fasten, das ich erwählt habe, daß der Mensch zeitweise sich kasteie, etwa, daß er niedersenke wie im Kreise seinen Kopf und sich Sack und Asche unterbette? wirst du das etwa Fasten nennen und einen Tag des Wohlgefallens für den Herrn?“** Das bloß äußere Werk ist nicht das, was der Herr will. Es ist nicht alles gethan, wenn man „wie Schilf sein Haupt beugt“ (hebr.), d. h. zum Ausdruck des Fastens den Kopf tief hängen läßt und sich in Staub und Asche setzt; vgl. Matth. 6, 16—18. Der Herr verlangt die innere Umwandlung.

Daher V. 6: **„Ist nicht vielmehr dieses das Fasten, das ich erwählt habe: löse auf die Knäuel der Bosheit, löse die unterjochenden Bande, entlasse frei die Unterdrückten, brich jedes Joch.“** Die erste Forderung ist declina a malo; wie V. 4 werden die Sünden der Ungerechtigkeit und herzlosen Härte gerügt. An der Spitze steht die allgemeine Mahnung, die Fesseln und Bande, mit denen die Bosheit, das Unrecht, den Einzelnen vielfach umstrickt hat, zu sprengen. Das soll sich sodann bewähren in der Aufhebung jeglicher Unterdrückung und in der gesetzmäßigen Freigebung der widerrechtlich in Sklaverei gehaltenen Brüder (vgl. Ex. 21, 2 u. f. Lev. 25, 39. Deut. 15, 12 u. f.). Dann kommt die zweite Forderung, die positive Seite fac bonum.

V. 7: **„Brich dem Hungernden dein Brod, führe Arme und Heimathlose in dein Haus, wenn du einen Nackten siehst, bekleide ihn und verachte dein Fleisch nicht.“** Dem Geize und der Ungerechtigkeit tritt die Milde, die Freigebigkeit, das liebreiche Erbarmen gegenüber. Selbst der ärmste und verlassenste Mensch hat Anrecht auf thatkräftige Liebe von wegen des in der gemeinsamen Abstammung gründenden Bruderverhältnisses, daher prägnant „dein Fleisch“; der Ausdruck steht von Blutsverwandten Num. 27, 11. Lev. 20, 19; 21, 2, vgl. Gen. 29, 14; vom Volksgenossen 2 Kön. 5, 1. Hier.: omnis homo caro nostra est. Hier. ermahnt, daß nach unserer Stelle Fasten und Almosengeben Hand in Hand gehen müsse, ut jejunium tuum non sit lucrum marsupii, sed saturitas animae. Wie hier diese Erweise der Nächstenliebe als Vorbereitung zum messianischen Heile (V. 8. 10) empfohlen werden, so wird derselbe Herr und Gott beim messianischen Weltgerichte sie als Maßstab anlegen (Matth. 25, 34. Vgl. Hier. ad h. l.). Wenn das Volk auf diese Weise gute Werke übt, dann wird Heil und Segen es reichlichst lohnen.

V. 8: **„Dann wird gleich dem Morgen dein Licht hervorbrechen und deine Heilung wird gar eilends aufblühen; es wird hergehen vor dir deine Gerechtigkeit und die Herrlichkeit des Herrn wird dich sammeln.“** Drei Vergleiche schildern das bevorstehende Heil. Jetzt lagert sich Nacht, die Nacht des Unglückes, der göttlichen Strafe über dem Volke; dann wird Licht, Heil, siegreich wie die Morgenröthe das Dunkel verscheuchen. Jetzt ist das Volk krank (vgl. zu 1, 5); dann soll rasch Genesung und neue Lebenskraft und Lebenslust aufblühen. Jetzt ist der Weg des Volkes durch Mißgeschick und Feinde bedroht; dann aber weist die Gerechtigkeit den sicheren Pfad des Glückes und die Herrlichkeit Gottes schließt schützend den Zug. LXX

περιστελεῖ σε; in diesem Sinne ist wohl יאסף hier zu nehmen, schon wegen des markirten Gegensatzes anteibit faciem tuam; ähnl. Num. 10, 25 und oben 52, 12. Das Licht der Herrlichkeit verscheucht und hält die Umnachtung fern, wehrt alle Feinde ab, wie dereinst beim Auszug aus Aegypten (Ex. 14, 19. 20). Gerechtigkeit bringt also Heilung, Licht, Herrlichkeit. „Dein Licht" weist zurück auf 8, 20; 9, 2, vgl. Mal. 4, 2. Wegen des Parallelismus mit gloria Domini kann auch das Abstraktum justitia tua konkret für „dein gerechter und dich zur Gerechtigkeit führender Heiland" genommen werden (Malv., Kn., Hahn); dann ist die Scene des Zuges geschildert, wie 40, 10. 11; 52, 12. Weil der Herr seinem Volke so nahe ist, hört und erfüllt er auch jeden Wunsch zum Zeichen der innigsten Liebe.

V. 9: **„Dann rufst du und der Herr erhört; du flehst und er antwortet: sieh, hier bin ich!"**

Jetzt beklagt sich das Volk, daß der Herr nicht auf sein Rufen und Fragen höre (V. 2. 3). Ist aber die Abkehr vom Bösen und die Hinwendung zum Guten eingetreten, dann ist der Herr gleichsam des Wunsches seiner Getreuen gewärtig; ecce adsum, hebr. ecce ego ist ja das Wort des zur Hilfe Bereiten, des Gehorsamen, des Willfährigen (vgl. Gen. 22, 1. 11; 27, 1; 31, 11; 46, 2. Js. 6, 8. Job 38, 35. Baruch 3, 35). — Welchen Werth der Prophet auf diese innere Umwandlung lege, und wie sehr er deren Nothwendigkeit für das Volk betonen wolle, erhellt aus der wiederholten Einschärfung: **„Wenn du aus deiner Mitte die Fesseln entfernst und aufhörst, den Finger auszustrecken und zu sprechen, was nichts nützt;" V. 10: „wenn du dem Hungernden dein Mitleid erschließest und die betrübte Seele sättigest, wird in der Finsterniß dein Licht aufglänzen, und deine Finsterniß wird zum hellen Mittag werden."** Die Reihenfolge ist wie oben; zuerst das negative, dann das positive Moment. Catena (מוטה oben übersetzt deprimentes, dann onus) ist Bild für Unterjochung, Unterdrückung; im Hebr. das Joch. „Finger ausstrecken" ist Gestus der Verhöhnung; es bezieht sich hier wohl auf die den Armen und Unterdrückten noch obendrein zugefügte Schmach, auf beißenden Spott (Mald., Malv., Men.); andere denken an verläumderische Reden (Hier. ne singulos quasi digito notes), andere speziell an die Verhöhnung der Propheten (57, 4) u. dgl. m. (vgl. Sanchez). Hebr. „Reden der Schlechtigkeit" sind wohl, wie V. 4 von Zank und Haber zu verstehen, oder allgemein von allen Zungensünden, besonders denen gegen den Nächsten. Hier. erklärt animum effundere: ut esurienti non sicut supra demus panem nostrum, sed animam nostram, ut eum in quibuscumque possumus adjuvemus, et non quasi ex tristitia et necessitate, sed ex animo tribuamus (ähnl. Haimo, Thom., Malv., For., Sanchez, Osorius, Sasbout, Mar., a Lap., Calm. u. a.) und diese Erklärung ist der anderen vorzuziehen, welche animam als Gelüst, Gegenstand des Verlangens, faßt und erklärt: wenn du dem Hungrigen darreichest deine Schätze, Leckerbissen, Lebensmittel u. dgl. (Mald., Schegg, Net., Kn., Del.). Dieser spezielle Gedanke ist im folgenden Gliede enthalten, während 10a auf die innere Gesinnung dringt und die in V. 3. 4. 6 geschilderte Härte verurtheilt; נֶפֶשׁ steht wie לֵב zur Bezeichnung der Affekte der Liebe u. s. f. — Unter dieser Voraussetzung wird der Herr die Trübsalsnacht in hellen Sonnenschein

des Glückes, ja zum Mittag, d. h. in den Höhepunkt des Heiles und der Beseligung wandeln (vgl. die gegentheilige Metapher Amos 8, 9 sol occidet in meridie; Jer. 15, 8). Diese Mittagshöhe des Lichtglanzes, d. i. des Glückes, wird im Folgenden noch genauer dargelegt V. 11: **„Und Ruhe wird dir der Herr geben immerdar und mit Lichtglanz deine Seele erfüllen und deine Gebeine kräftigen; und sein wirst du wie ein bewässerter Garten und wie eine Wasserquelle, deren Wasser nie versiegt.“** Hebr. „geleiten wird ...“ (הניח Ruhe verschaffen; vgl. bei Mald.). Zu בצחצחות bemerkt gleichfalls Mald. richtig, daß es vom Chald. und R. David (Kimchi) und R. Abraham (Abenesra) in siccitatibus erklärt wird, und so gewöhnlich auch die Neueren (z. B. Mar., Malv., a Lap., Calm., Schegg, Del., Kn. u. a.), also: der Herr wird dich geleiten und in dürren Gegenden, oder beim Sonnenbrande dich erquicken — ein Bild, das der Idee der Heimkehr (vgl. 40, 11 u. ö.) entlehnt ist. Das splendoribus der Vulg. kann ebenso verstanden werden; allein auch die Auffassung des hl. Hier. ist sprachlich berechtigt und dem Sinne nach wohl noch entsprechender. Die Wurzel צח hat den Begriff des Glänzenden, Lichten, Hellen, Heiteren (vgl. Js. 18, 4. Cant. 5, 10. Eccl. 4, 7). Und nach dem Vorhergehenden kann der Gedanke „mit Freude und Wonne die Seele erfüllen“, nicht mehr überraschen; ihn empfiehlt der folgende Vergleich, welcher jedenfalls nicht der Idee der Heimführung, wohl aber unserer Deutung entspricht. Da Licht und ähnl. eine häufige Metapher für Wonne, Glück ist, kann der Ausdruck nicht auffallen und שׂבע findet sich gerade im Hiphil mit בְּ construirt Ps. 103, 5. Klagel. 3, 15. — Das Glück wird als ein allseitiges versprochen, auch der Körper soll daran Theil haben, daher ihm rüstige Gesundheit und Lebenskraft zugesagt wird (vgl. zu 35, 5. 6; 65, 20. 22). Da Krankheit, Siechthum, früher Tod oft nach dem Gesetze des A. B. als Strafe für begangene Sünden verhängt werden (vgl. Lev. 26, 25. Deut. 28, 21. 22. 27. 35 u. ö.), so ist die gegentheilige Zusage ein Beweis mehr von der Huld des Herrn und der stattfindenden inneren Umwandlung. Die Lieblichkeit und Fruchtbarkeit an guten Werken, d. h. Glück und Segen schildern noch die zwei letzten Vergleiche, bei denen der Maßstab des heißen Orients für Werth und Kostbarkeit des Wassers anzulegen ist. Auf diese Weise gelangt Sion zur Verwirklichung des bei Gott ruhenden Ideals (vgl. 49, 16). Daher V. 12: **„Und aufgebaut werden in dir die Trümmer der Urzeit, Grundfesten für Geschlecht und Geschlecht wirst du legen; genannt wirst du sein Erbauer der Umhegung, Wegebahner zum Frieden.“** Deserta saeculorum erläutert Hier.: quae longo tempore deserta fuerant; also Wiederherstellung Sions und zwar eine dauernde, wie Hier. richtig fortfährt, et in multis generationibus mansura aedium tuarum fundamenta jacies. In Folge der inneren Heiligkeit wird das neue Volk in Sicherheit und Friede wohnen; also in Wahrheit sein ein Erbauer von Schutz- und Bollwerken (hebr. „Maurer des Risses“), da es ein festes und dauerndes Gebäude aufrichtet, und „ein Wiederhersteller der Pfade zum Wohnen“ (hebr.), d. h. die früher betretenen, dann aber verlassenen Gegenden werden wieder bewohnt (vgl. Mald., Sanchez, Mar.). Das lat. avertens ... verstehen andere: Sicherheitsbringer der Pfade (Schegg; ähnl. For., a Lap., Men., Tir.).

Zum dritten Male wird die Bedingung innerer Umwandlung in Erinnerung gebracht; jetzt in Betreff der wahren Gottesverehrung: V. 13: **„Wenn du zurückhältst vom Sabbath deinen Fuß, deinen Willen zu thun an meinem heiligen Tage, und wenn du den Sabbath Wonne nennest und das Heilige des Herrn glorreich und ihn in Ehren hältst, während du nicht deine Wege vollbringst und man nicht deinen Willen findet in Führung** (eitlen) **Geredes;"** V. 14: **„dann wirst du Wonne haben am Herrn, und erheben will ich dich über die Höhen der Erde und dich nähren mit dem Erbe Jakobs, deines Vaters. Denn der Mund des Herrn hat gesprochen."** Der Sabbath soll nicht durch Geschäfte und profane Unternehmungen, die dem eigenen Willen behagen, auch nicht durch Hader und Streit entweiht werden; er ist positiv zu heiligen; man muß dieser Einrichtung sich freuen, sie werthschätzen als ein unantastbares Heiligthum des Herrn und darnach sie voll und ganz beobachten, und so sie thatsächlich ehren. Das alles setzt eine lebendige Glaubensgesinnung voraus. Der Sabbath steht auch hier als der Mittelpunkt der öffentlichen Gottesverehrung; seine Beobachtung ist die vom Volke als solchem Gott dargebrachte Huldigung, die Vorbereitung auf den ewigen Sabbath, zu dem der Herr sein Volk einladet (vgl. Hebr. 4, 9).

Avertere pedem, gleichsam das dem Herrn geweihte Gebiet nicht mit profanem Fuße betreten, dann soviel als sich nicht am Sabbath vergreifen, sich abwenden von der Vollbringung des eigenen Willens (vgl. zur Redensart 52, 7). Die Heilighaltung soll ihnen eine Lust und Freude sein, und aus Ehrfurcht gegen Gott muß der Tag selbst ihnen als ehrwürdiger, hochzuverehrender Tag gelten, der auch nicht durch unnützes, sündhaftes Gerede zu entweihen ist. Der griech. Text verbietet λόγον ἐν ὀργῇ, eine Rede im Zorn.

Die Verheißung weist hin auf die vom Herrn zu erwartende Wonne, mit der er es lohnt, wenn man seinen Tag als einen Wonnetag liebt und ehrt; sodann auf die siegreiche Erhebung und Erhöhung, mit der er sein Volk ehren will, falls dieses seinen Tag ehrt; der Ausdruck spielt an auf Deut. 32, 13. Die Burgen und Höhen des Landes sollen ihm unterworfen sein, und der Herr will es in der siegreichen Behauptung des Landes, also auch in der Oberherrlichkeit über seine Feinde erhalten. Wenn es das Heilige des Herrn hochhält, will der Herr zur Vergeltung ihm das Erbe Jakobs zustellen, d. h. die den Patriarchen gegebenen Zusagen erfüllen. Zuletzt folgt das Siegel der Bestätigung, wie 1, 20; 21, 17; 22, 25; 24, 3; 25, 8; 40, 5.

Zweite Rede.

Kap. 59.

Gott fordert innere Heiligkeit. So im vorigen Kapitel. Denselben Gedanken greift diese Rede auf, deren Inhalt folgender ist: der Herr ist mächtig und gewillt, das Heil zu geben, aber die Sünden des Volkes hindern ihn; sie bilden die trennende Scheidewand (V. 1. 2). Nun folgt Schlag auf Schlag das Sündenregister (V. 3—8), aber so, daß die Aufzählung von V. 9 an zur Gesinnung der Reue und Buße überlenkt (V. 9—15). Diese

Aufzählung zeigt schon, welche Rettung und Befreiung vor allem Noth thue. Es muß das Recht Gottes hergestellt werden. Weil nun hiezu kein menschlicher Mittler da ist, will der Herr selbst eingreifen und helfen. Sein Auftreten wird ähnlich wie 42, 13 als das eines Kriegshelden geschildert, dessen Erfolg die Anerkennung seines Namens und die Begründung wahrer Heiligkeit ist; sein Geist und seine Lehre bleibt immerdar bei dem neuen Volke (V. 16—21). — Im Verhältniß zur vorigen Rede ist hier das Sündenregister viel detaillirter und von V. 16 an tritt der geistige Charakter der Rettung noch viel schärfer hervor.

Die Rede beginnt im Tone der entschiedensten Ueberzeugung. V. 1: **Sieh, nicht abgekürzt ist die Hand des Herrn, daß er nicht zu retten vermöchte, und nicht taub sein Ohr, daß er nicht hörte;"** V. 2: **„aber eure Missethaten sind zur Scheidewand geworden zwischen euch und eurem Gott, und eure Sünden haben sein Antlitz vor euch verhüllt, daß er nicht erhört."** Diese Antwort setzt noch die in 58, 3 beschriebene Stimmung im Volke voraus. Man sucht sich durch bloß äußeren Kult mit dem Herrn und seinen Anforderungen abzufinden, und wundert sich dabei, daß die Verhältnisse sich immer drohender gestalten. Da ist die Beweisführung des Propheten geeignet, den wahren Sachverhalt zum Bewußtsein zu bringen. Er beginnt mit der selbstverständlichen Wahrheit, daß der Herr, der früher sein Volk so wunderbar befreite und seine Macht so oft den Feinden zu fühlen gab, keine Einbuße an Macht erlitten habe (vgl. 50, 2), ebenso weiß er um die Wünsche und Nöthen seines Volkes und sein Gnadenwille hat sich nicht verloren; er ist der alte Gott, unveränderlich in Macht und Liebe. Ist das klar, so muß es ihnen auch einleuchten, daß die Veränderung nur auf ihrer Seite stattfinde; darüber gibt V. 2 positiven Aufschluß. Sie selbst haben eine Scheidewand (vgl. Ez. 43, 8) errichtet, daß die Hand Gottes nicht helfend an sie heranreiche; sie haben durch Frevel das Gnadenantlitz Gottes gleichsam verhüllt (vgl. 8, 17. Klagel. 3, 44), daß ihnen sein Licht und seine Gnade nicht leuchte. Sie sind sich selbst das Hinderniß des Heiles und sind obendrein noch recht geschäftig daran, dieses Hinderniß immer mehr und mehr aufzuthürmen. So V. 3: **„Denn eure Hände sind mit Blut besudelt und eure Finger mit Missethat; eure Lippen reden Lügen und eure Zunge spricht Frevel."** Zank, Haber, Unterdrückung (58, 4. 6) führten also selbst bis zu Todschlag; die Bande der Ordnung und Sittlichkeit sind gelöst, da Ungerechtigkeit, Lüge und Frevel in Wort und That sich breit macht. Der Seher beginnt mit dem Verbrechen des Mordes, um selbst dem Stumpfsinnigsten und dem hartgesottenen Sünder jede Einwendung gegen V. 2 abzuschneiden. Wie tief sie die Grundpfeiler socialer Ordnung, also der Rechtsordnung Gottes, dessen theokratisches Volk sie sein sollen, untergraben haben, stellt das Folgende klar. V. 4: **„Da ist Keiner, der für Gerechtigkeit spräche, noch, der wahr urtheilte; sondern sie vertrauen auf Nichtigkeit und reden Täuschungen; sie gehen schwanger mit Unheil und bringen zur Welt Missethat."** Der Vers geht nach der Vulgata auf feile Richter. Darnach ist auch das erste, mehrfach gedeutete Glied zu erklären. Einige erläutern: nemo in jus alios vocat juste, also vor Gericht fordern (bei For., Men., Calm., Kn.), oder sein Recht gerichtlich fordern (bei Mald., Calm.),

oder die Gerechtigkeit, das Recht vertheidigen (bei Mald., Mar., Malv.), oder Zeugniß ablegen für die Gerechtigkeit (Del.), oder Wahrheit und Recht laut verkündigen (Hitz., Ew.), oder zu Gott rufen und beten in Gerechtigkeit, als ein Gerechter (so schon der Chaldäer, Sa, Hahn). Aber am einfachsten nimmt man es mit a Lap., Tir. von den Richtern selbst „sich an Gerechtigkeit halten oder sich zu ihr bekennen" (Schegg; ähnl. Sasbout, Sanchez: Justitiam adhibere ad judicandum, sive ad consilium). Da im Hebr. das Niphal steht, so ist nicht geradezu von ungerechten Richtern die Rede, sondern von den Parteien, die einen Rechtsstreit eingehen und dabei Treue und Wahrheit bei Seite setzend nur auf Lug und Trug, auf Schein und Täuschung alles aufbauen. Man trägt sich mit unheilvollen Plänen und, was das Herz und der Sinn plant, vollbringt die That (vgl. 33, 11. Job 15, 35. Ps. 7, 15). Von der Untergrabung der Gerechtigkeitspflege lenkt die Rede, wie schon im letzten Gliede des Verses, auf das Gebiet des ränkevollen, verderblichen und gewaltthätigen Treibens überhaupt über.

V. 5: „Schlangeneier brüten sie aus und Spinnengewebe weben sie. Wer von ihren Eiern ißt, wird sterben, und was ausgebrütet wird, bricht als Basilisk hervor." V. 6: „Ihr Gewebe dient nicht zur Kleidung, noch kann man sich mit ihren Arbeiten bedecken; ihre Arbeiten sind unnütz und die Arbeit des Frevels ist in ihren Händen." Die zwei Vergleiche finden auch nacheinander ihre Erklärung. Hebr. „Basiliskeneier brüten sie aus ... das Zertretene wird gespalten zu einer Otter". Die verderblichen Pläne sind Basiliskeneier, bergen also eine giftige Brut. Wer sich darauf einläßt, oder diese an sich zu erfahren bekommt, d. h. von diesen Eiern genießt, der ist zu Grunde gerichtet, wie vom Giftgenusse. Wer sie aber (nach dem Hebr.) zu hindern, zu hintertreiben oder zu ersticken sucht, den trifft gleicherweise das Verderben. Die Vulg. hat im zweiten Gliede den Sinn: läßt man sich auch nicht auf ihre Pläne ein und hält man sich von den ränkesüchtigen Menschen fern, so brüten sie ihre Pläne erst recht aus, und es kommt dann der giftige Basilisk zum Vorschein und tödtet — mit anderen Worten: Niemand kann sich vor ihnen schützen. Der zweite Vergleich wird V. 6 erläutert. Ihre Werke sind nutzlos, nichtig und voll Frevel; ein Spinnengewebe kann nicht zur Bekleidung dienen, aber doch dient es den Spinnen für kleinere Insekten zum Mordinstrument; so sind ihre Werke nicht bloß für sie selbst und das allgemeine Wohl werthlos, sondern zudem noch Verderben bringend; Hinterlist und versteckte Mordgier ist hier der Vergleichungspunkt. Aehnliches nun wird in eigentlichen Ausdrücken ihnen vorgehalten.

V. 7: „Ihre Füße rennen zum Bösen und eilen zur Vergießung unschuldigen Blutes; ihre Gedanken sind heillose Gedanken; Verwüstung und Zerstörung ist auf ihren Wegen." V. 8: „Den Weg des Friedens kennen sie nicht; es ist kein Recht bei ihren Schritten; ihre Pfade sind krumm; Jeder, der sie betritt, ist fern vom Frieden." Der äußere und innere Mensch ist angefüllt mit Bosheit und alles, was er um sich herum wirkt, verbreitet, ist Frucht und Wirkung des Frevels, also Oede, Verderben, Unruhe, Verkehrtheit; ein solcher Mensch ist zerfallen mit sich selbst, durch innere Unruhe zerrissen, sobald er diese „krummen Pfade" des hinterlistigen Unrechtes einschlägt.

Ton und Haltung ist spruchartig; daher auch die Spruchbilder vom Wege u. dgl. vgl. Röm. 3, 15—17.

Nach dieser Aufzählung zeigt ihnen der Seher selbst die Anwendung, die sie zu ziehen haben. Das ist zuerst die Erkenntniß, daß ihrer Sünden wegen das Heil fern bleibe und sie sich in Erwartung des Glückes eben nur täuschen konnten. V. 9: **„Deßwegen ist fern von uns das Recht und die Gerechtigkeit erfaßt uns nicht. Wir haben auf Licht gehofft, und siehe da Finsterniß; auf Glanz, und wir wandeln im Dunkel.“** Recht ist hier, wie aus dem parallelen Gliede erhellt, der dem Volke Gottes zugesagte und verheißene Zustand des Heiles, der durch das Gericht über die Feinde angebahnt wird und wegen der Verheißung gewissermaßen den Rechtsanspruch, das Recht Israels bildet; Gerechtigkeit steht, wie oft, als Bezeichnung des neuen von Gott herbeizuführenden Standes der Gerechtigkeit und des Heiles. Der Seher kehrt zur Wahrheit von V. 2 zurück, die jetzt nach der vorstehenden Illustration wohl auch dem Blödesten einleuchten muß. Zur Vertiefung des Eindruckes wird die Schilderung der getäuschten Hoffnung und des gegenwärtigen Elendes noch festgehalten.

V. 10: **„Wir tappen wie Blinde an der Wand und wie Augenlose tasten wir herum; wir straucheln am Mittag wie in der Nacht, an düsteren Orten wie Todte sind wir.“** So fern vom Lichte sind sie, d. h. vom Glücke. Sie sind wie Todte, d. h. so sehr von der Nacht des Unglückes umfangen und des heiteren Lebens verlustig; das harmvolle Leben ist eher ein Tod zu nennen. Ueber die Bedeutung von אַשְׁמַנִּים im letzten Gliede herrscht unter älteren und neueren Erkl. Verschiedenheit (vgl. Malv., For., a Lap., Kn.); man denkt an א prostheticum und übersetzt „unter den Feisten (d. i. Lebensfrischen) wie Todte“ d. h. in Mitte der mächtigen Heidenvölker sind wir wie todt, oder „in fetten Gegenden“, trotz des fruchtbaren Landes sind wir wie Todte, oder nimmt das Wort als שְׁמַמִּים (oder von אָשֵׁם Ez. 6, 6) „in Oedeneien“, Wüsten, worunter besonders die Gräber gemeint seien. Am besten eignet sich zu den vorhergehenden Sätzen die Uebers. der Vulg., wie auch Kn. sagt, obgleich das Wort etymologisch noch nicht befriedigend erklärt werden kann; vgl. Klagel. 3, 6 in tenebrosis collocavit me quasi mortuos, gleichfalls zum Ausdruck des Schmerzes, des Unglückes und der Trauer. — Schwer wird der peinliche Zustand empfunden. So V. 11: **„Wir brüllen wie Bären alle, und gleich Tauben hinbrütend stöhnen wir; wir warteten auf Recht und es erscheint nicht; auf Heil und es bleibt fern von uns.“** Der erste Vergleich bezeichnet die Bitterkeit des Herzens und den daraus sich entwickelnden Unmuth; man denke an 2 Kön. 17, 8 amaro animo, veluti si ursa raptis catulis saeviat, vgl. Prov. 17, 12. Osee 13, 8 (ähnl. a Lap., Men., Tir.). Der zweite (hebr. gemendo gemimus ut c.) stellt die verzehrende Sehnsucht und die niederdrückende Schwermuth dar. Der hl. Hier. bezieht die Vergleiche auf das Verhalten anderen gegenüber: ut crudeles sint pariter et miseri, d. h. wild und grausam den Schwachen gegenüber, scheu und zitternd vor Stärkeren; aber der Zusammenhang spricht offenbar für erstere, auch bei den Erkl. gewöhnliche, Auffassung (vgl. Sanchez). Man beachte den Parallelismus: judicium et salus (vgl. zu V. 9). Diese Erkenntniß wird zum reuigen Bekenntniß; der Seher betet im Namen des Volkes reuig zum Herrn und

weist so praktisch seinem Volke den Weg des Heiles; vgl. Eus. V. 12: **„Denn vielfach sind unsere Missethaten vor dir und unsere Sünden zeugen wider uns; denn unsere Frevel sind vor uns und unsere Missethaten kennen wir.“** V. 13: **„Oft sündigten wir und logen gegen den Herrn und wandten uns ab, um nicht unserem Gotte zu folgen, (sondern) um Unterdrückung und Uebertretung zu reden; wir hegten und redeten aus unserem Herzen Worte der Lüge.“** Im Hebr. ist V. 13 durch den Gebrauch von Infinitiven emphatischer: praevaricari et mentiri, deficere a Deo nostro, loqui oppressionem, suscipere et ejaculari verba mendacii (vgl. Malv.). Durch dieses Geständniß gibt der Seher die Antwort auf die Frage der Verblendeten quare jejunavimus et non aspexisti .. 58, 3 (Sanchez). Diese verkehrte Gesinnung will er gründlich benehmen (vgl. For.); daher die wiederholte Erwähnung der Sünden gegen Gott und gegen den Nächsten, der Sünden in Thaten, Worten, Gedanken, und diese eingehende Darlegung und Spezialisirung. Der Abfall von Gott ist dreifach ausgedrückt; פשע ist abtrünnig, treulos werden (vgl. 1, 4); damit verwandt ist die zweite Bezeichnung: abläugnen, verläugnen; noch steigernd die dritte: sich ganz und gar abwenden, zurückweisen. Gegen den Nächsten spricht man (vor Gericht V. 4 und sonst) Unterdrückung und läßt sich überhaupt Gesetzesübertretung zu Schulden kommen. Grund und Heimath all dieser Sünden ist das böse Herz, das „Worte der Lüge“ — die Sünde ist oft überhaupt als die Unwahrheit, das Unreelle, das Widersprechende bezeichnet — in sich aufnimmt, damit schwanger geht (hebr.) und sie dann ausstößt. So hat die Sünde den ganzen Menschen nach allen Richtungen hin ergriffen. Vom Einzelnen aber ging sie auch auf die gesellschaftlichen Ordnungen über, deren Grundpfeiler stürzend. So im Folgenden:

V. 14: **„Und das Recht wurde zurückgedrängt und die Gerechtigkeit stand ferne; denn zusammengestürzt ist auf der Straße die Wahrheit und Billigkeit konnte nicht einherschreiten;“** V. 15: **„und die Wahrheit gerieth in Vergessenheit, und wer das Böse mied, stand offen dem Raube.“**

Recht und Gerechtigkeit sind hier wohl nicht auf die Heilsoffenbarung Gottes (so Mald., Malv., For.), sondern auf den socialen Zustand des Volkes (mit Osorius, Sanchez, a Lap., Sa, Men. u. a.) zu beziehen. Das Recht ist aus der Stellung, die es einnehmen sollte, weggedrängt und die Gerechtigkeit steht abseits vom Volke, hat keine Stätte mehr in demselben. Der Grund davon ist, weil Wahrheit im öffentlichen Leben und in den Gerichtsverhandlungen (vgl. Mald., Sanchez, Mar., Malv., a Lap., Men.) keine Geltung und keinen Stand mehr hat, und die Rechtschaffenheit und Biederkeit nirgends mehr sich aufhalten kann; man stellt ihr gewissermaßen überall Barrièren entgegen, damit sie ja nicht einziehe (vgl. Mar., a Lap.). So ist denn der Zustand in V. 15a eingetreten; die Wahrheit und Redlichkeit ist verlassen, oder zur Vermißten geworden (hebr.); das zeigt sich besonders darin, daß der Rechtschaffene sich ausplündern lassen muß (hebr.), daß er so zu sagen vogelfrei ist, falls er sich nicht auf die Seite der Frevler schlägt[1].

---

[1] Passend Sanchez: in quam sententiam aptari potest Punicum illud proverbium,

So ist die Auflösung der Rechtsbande allgemein und die Theokratie im Verfall durch die Sünden der Einzelnen und des Gemeinwesens. Und der Herr? Sion kann nicht für immer zerfallen. Daher greift er selbst ein. Wo die Heiligung und Rettung einzugreifen habe, daß sie nämlich eine sittliche sein müsse, macht die ganze Schilderung klar.

„Und der Herr sah es und es war mißfällig in seinen Augen, daß kein Recht sei.“ V. 16: **„Und er sah, daß Niemand war, und war unwillig, daß Keiner wäre, der entgegenträte; und sein Arm leistete ihm Hilfe und seine Gerechtigkeit selbst half ihm.“** Kein menschlicher Retter und Heilsvermittler war da; Keiner dazu fähig; die wahren Propheten allerdings stellten sich in die Mauerrisse (vgl. Ez. 13, 5; 22, 30. Num. 17, 12; 25, 7), allein vergebens; die durchgreifende Heilung brachten sie nicht. Die wahre Erlösung und Heilung konnte nur Gott selbst vollbringen in der Macht seines Armes. Dieses mächtige Eingreifen Gottes schildert der Schluß des Verses. Gott konnte nur bei sich selbst jene Macht finden, die gründlich zu heilen im Stande war; er mußte an seine eigenen Eigenschaften, an seine Macht und Treue, mit der er die „Gerechtigkeit“ zu bringen versprochen hatte, appelliren; vgl. Ps. 97, 1. Hebr. „er war erstaunt (obstupuit Mald., Mar., Malv.), daß Keiner wäre . . .“ Der Herr greift ein als Kriegsheld, als solcher, der den starken Fürsten dieser Welt überwindet; vgl. zu 42, 13. Aber seine Rüstung ist g e i s t i g e r Natur, ein weiterer Wink für die Art der Rettung, wie schon Theod. mahnt. V. 17: **„Bekleidet ist er mit Gerechtigkeit wie mit einem Panzer, und der Helm des Heiles ist auf seinem Haupte; angethan ist er mit den Gewändern der Rache und eingehüllt in den Mantel des Eifers,“** V. 18: **„wie zur Rache, wie zur Zornesvergeltung an seine Feinde und zur Rückerstattung an seine Widersacher; den Inseln wird er vergelten.“** Das Auftreten des Herrn ist nach seiner zweifachen Seite hin geschildert in resurrectionem et in ruinam; er bringt Heil, übt aber zugleich Rache an den Widerspenstigen; beides mit göttlicher Energie (Eifer). Wie der Schlußsatz besagt, ist jene Thätigkeit Gottes gemeint, die auch den Fernen des Erdkreises gilt; also wird die messianische Zeit in Aussicht genommen. Von dieser Periode erwartet demnach der Seher die Heilung. Die Schilderung ist aber zugleich eine ernste Drohung für das sündige Israel (vgl. Cyrill., Hier., Sanchez); wie wird er mit dem sündigen Volke in's Gericht gehen? Der Seher ruft seinem Volke zu, wie später Malachias, durch Bekehrung sich vorzubereiten, sonst gelte quis poterit cogitare diem adventus ejus (Mal. 2, 17— 3, 6). Hebr. V. 18 „wie die Vergeltungen (Zufügungen), so wird er vergelten, Zorngluth seinen Drängern“ (vgl. Mar., For.). Zur Beschreibung vgl. Apoc. 19, 11—17. Eph. 6, 14—18; die Ausdeutungen im Einzelnen etwa bei Sanchez, a Lap.

Die W i r k u n g des Eingreifens Gottes schildert V. 19: **„Und fürchten werden die vom Westen den Namen des Herrn und die vom Osten seine**

---

cujus Montanus meminit: nisi lupus sis, luporum praedam te esse oportet, i. e. si a latronibus spoliari non vis, latronum mores et institutum teneas necesse est. Usque adeo in terra juris et aequitatis inducta est oblivio, usque adeo versuta et fallax agendi ratio mentes occupavit.

Herrlichkeit, wenn er kommt, wie ein reißender Strom, den der Hauch des Herrn daherjagt." So wird Gerechtigkeit und Heil, mit dem der Herr bekleidet ist, sich der Menschheit mittheilen; dieß vollzieht sich in der Furcht, Ehrfurcht vor ihm und seiner Herrlichkeit; hiemit, als dem Anfange und der Grundlage aller Tugend ist alles übrige, Anbetung, Beobachtung seiner Gebote u. s. f. gegeben. Die Idee des messianischen Gerichtes (vgl. zu Kap. 24) und der unwiderstehlichen Vertilgung der Feinde spricht hier passend der Vergleich mit dem angeschwellten Strome aus, der als Werkzeug göttlicher Strafe vom Hauche Gottes zur Ueberfluthung und Zerstörung herangetrieben wird. Das Hebr. übersetzen andere: es kommt wie der Strom ein Feind; Gottes Hauch verjagt ihn (so bei Pintus, Mald., Malv., For., Rosenm., ähnl. Ret.), oder: so wird Gottes Geist ein Panier gegen ihn erheben (Sanchez, Mar., Malv. IV, Hahn); allein mit Recht bemerkt Mald.: melius noster interpres meo quidem judicio; ähnl. Pintus, und dem treten bei Kn., Ges., Del. u. a. — Schließlich folgt noch die Wirkung des Auftretens Gottes für sein Volk V. 20: **„Und er kommt für Sion als Erlöser, und für die, welche sich abwenden vom Bösen in Jakob, spricht der Herr."** Nach der allmeinen in V. 17. 19 liegenden Zusage erfolgt noch eine spezielle für Israel, kraft welcher der hl. Paulus die schließliche Bekehrung Israels, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen ist, folgert (Röm. 11, 26). Das Wort des Herrn bleibt stets für die in Kraft, die zurückkehren von der Bosheit; die Zusage muß aber auch noch eine reichlichere Bekehrung erwirken, als beim Eintritt des Messiasreiches, wo die große Masse Israels sich feindlich von ihm abwandte. Als Erlöser geht er einen Bund ein mit seinem Volke, ähnlich wie nach der Errettung aus Aegypten. Der Inhalt dieses Bundes ist das dauernde Werk, das der göttliche Kriegsheld (V. 17) schafft: V. 21: **„Dieses ist mein Bund mit ihnen, spricht der Herr: mein Geist, der in dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, werden nicht weichen aus deinem Munde und aus dem Munde deiner Nachkommen und aus dem Munde der Nachkommen deiner Nachkommen von jetzt ab bis auf ewig."** Das neue Gottesvolk hat den Geist und die Worte Gottes unverlierbar auf ewige Zeiten in sich. Der Geist Gottes ist aber Heiligkeit, seine Worte sind seine Offenbarungen. Daher ist im Messiasreiche (in der Kirche) die Heiligkeit und die Verkündigung der Wahrheit; beides bleibend, unverlierbar. Daß dieser Geist und diese Worte des Herrn durch die Vermittlung des Messias sich dem Gottesvolke einsenken sollen, ist durch 11, 2; 42, 1; 50, 5 u. a. klar. Zugleich drückt die Form der Verheißung die innigste Lebensgemeinschaft aus, die zwischen dem Messias und seiner Kirche herrscht, nämlich de plenitudine ejus nos omnes accepimus (Joan. 1, 16). Demnach ist es der Geist Gottes, der, wie er einst über dem Chaos schwebte und die Harmonie, Ordnung und das Leben der Schöpfung gestaltete, so jetzt die Neuschöpfung aus dem Chaos der Sünde hervorruft und sie bildet, indem er sich dem erkorenen Geschlechte belebend und kräftigend einsenkt. Gut bemerkt Eusebius: „dieser Geist ist das Vermächtniß. Deßwegen gab unser Herr und Heiland den Aposteln den Geist, sprechend: empfanget den heiligen Geist . . . das ist also der neue Bund, der Inbegriff der Geheimnisse: der hl. Geist. Das alles aber bleibt für die gegenwärtige und

zukünftige Zeit nach Christi Worten: Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen". Durch diese Einwohnung des Geistes Gottes ist die Unüberwindlichkeit der Kirche (ihre indefectibilitas und infallibilitas) bedingt (vgl. zu 54, 17). Unsere Prophetie beleuchten und erklären die Verheißungen Christi von dem Geiste der Wahrheit, den er senden werde, der in alle Wahrheit einführe u. s. f.

Dritte Rede.

Kap. 60.

Dieses Kap. schließt sich eng an die Verheißung 59, 21 an und ist eigentlich nur die Ausführung dessen, was der Geist des Herrn im neuen Sion wirkt und wie er Sion umgestaltet und mit seiner Herrlichkeit und Kraft durchdringt. So wird der Erfolg des Auftretens Gottes (59, 17) weiter geschildert. Er ist zusammengefaßt in der Herrlichkeit Sions. Ueber Sion nämlich leuchtet eine neue Schechina, und dieser Gottesglanz strahlt hinaus in alle Welt und alle Völker eilen diesem Lichte zu. Jubelnd sieht Sion die Nationen aus allen Weltgegenden heraneilen mit ihren Schätzen und Kostbarkeiten; es ersteht glorreich ein ewiges Reich (60, 1—12). Groß ist die Pracht des neu erstandenen Sion, alle huldigen ihm; so erweist sich der Herr als Erlöser, als der Starke Jakobs (V. 13—16). Von dem Glanze Sions und dessen Anziehungskraft auf die Völker wendet sich der Seher zu dem inneren Prinzip, zu der in Sion herrschenden Heiligkeit; das in Sion leuchtende Licht ist der Herr; Sion ist zum Gipfelpunkt seines Berufes gelangt, ein zahlloses Volk Gottes wohnt daselbst (V. 17—22).

Anknüpfend an die früheren Klagen über die Trübsalsnacht (59, 9. 10) und hinweisend, wo das wahre Licht und Heil für Israel ist, und zugleich den Eintritt desselben mit prophetischer Gewißheit und mit jubelndem Herzen ankündigend, ruft der Seher aus:

V. 1: **„Stehe auf, werde licht, Jerusalem, denn es kommt dein Licht und die Herrlichkeit des Herrn geht über dir auf!"**

Jerusalem[1] sitzt noch trauernd auf dem Boden, ihre Verlassenheit und frühere Untreue beweinend und die Strafe dafür tragend (vgl. zu 3, 26; 51, 23—52, 3; 54, 6. 11). Da ergeht das Wort des Trostes: die Erlösung naht; die Zeit der Schmach und Trauer ist vorbei. Wie ein neues fiat ergeht der Ruf an die Niedergeworfene, sich zu erheben, um nie wieder zu sinken, um groß und mächtig zu bleiben, dazustehen als signum elevatum in nationibus für alle Zeiten — der Ruf, zu leuchten und zu strahlen, um nie zu erlöschen, sondern die unversiegliche Lichtquelle, die glänzende Sonne zu bleiben in der erlösten Schöpfung. Der Grund dafür ist, weil die Herrlichkeit des Herrn, wie eine neue Schechina, aufglänzt über Jerusalem und diese „dein Licht" ist. Die Glanzwolke Gottes ruhte einst über dem Zelte Gottes; so soll nun die dem Herrn eigene Herrlichkeit ihren Schimmer (vgl.

---

[1] Der Name steht nicht im Hebr., er ist aber zu verstehen, wie sachlich richtig der Chald., der griech. Text, und die Vulg. ergänzen. For. meint: nomen Jerusalem hoc loco ex cantu ecclesiae videtur additum; ähnl. Sanchez, Sasbout.

4, 5) über Jerusalem ausgießen, denn da senkt sich ja der Geist des Herrn belebend und wirkend ein (59, 21), wo aber der Herr wohnt, da ist auch Licht, denn er ist Licht und Herrlichkeit. Mit der obigen Zusage ist demnach die Verheißung „dein Licht“ untrennbar verbunden. Die Erhabenheit dieses Vorzuges, aber auch den in ihm ruhenden Beruf und Segen deutet die folgende Gegenüberstellung an: V. 2: **„Denn siehe, Finsterniß bedecket die Erde und Dunkel die Völker, über dir aber glänzt auf der Herr und seine Herrlichkeit wird in dir sichtbar.“**

Der Gegensatz, oder wenn man will, der dunkle Hintergrund, läßt die einzige Bevorzugung Sions recht scharf hervortreten (ex comparatione contrariae fortunae multo magis emicat alicujus felicitas, Sanchez) und bereitet schon den Gedanken vor, daß die ganze Erde sich dem aufstrahlenden Lichte zuwenden werde. Finsterniß ist Abwesenheit des Lichtes, bedeutet also hier, wo das Licht der Herr ist und sein Heil, den Zustand der Heiden als „ohne Gott, ohne Christus, fremd den Bündnissen der Verheißung“ (Eph. 2, 12), als den Zustand der Unseligkeit, des geistigen und moralischen Elendes, der religiösen Unwissenheit, vgl. opera tenebrarum . . . nox praecessit Rom. 13, 12 und Cyr. Gut mahnt Hier. an die Stellen des N. T., in denen Christus Licht und seine Lehre Erleuchtung genannt wird (vgl. Joh. 1, 9. 14; 3, 19; 4, 12 u. a.), und Osorius und Mar. an die Finsterniß in Aegypten, während Israel im Lichte wohnte (Ex. 10, 22. 23). Die Rede ist, wenngleich im Anschlusse an Kap. 59, doch nicht einfachhin eine fortschreitende Darlegung in der Weise, daß die Finsterniß noch über den Völkern weilte, obgleich sie 59, 19 bereits den Namen Gottes und seine Herrlichkeit anrufen. Das wäre offenbar ein Widerspruch. Unsere Rede geht also auf den Anfangspunkt (gegen Del.) des erlösenden Eingreifens Gottes zurück und schaut dieses prophetisch in seinen Wirkungen; die Idee der Erlösung wird erfaßt als Licht, das aufstrahlt in Sion, und dann die beseligende Erleuchtung als ein großes Ganzes zusammen dargestellt. So bekommen wir ein Gemälde, das ideell gehalten alles das zusammenbegreift, was nach und nach in der Zeit sich verwirklichen wird.

Durch den Herrn, die Sonne der Gerechtigkeit (Hier.) wird Jerusalem selbst Licht und Glanz; und diese Lichtfülle theilt sich von da den Völkern mit. So V. 3: **„Und es wandeln Völker in deinem Lichte und Könige im Glanze deines Aufganges.“** Ist Sion umgewandelt in die messianische Herrlichkeit, so hat es einen universellen (katholischen) Beruf. Hebr. „wallen zu deinem Lichte“, ad splendorem exorientem tibi (Sasbout, Sanchez, For., Mar., Malv., Vat., Men. — Sion ist wie ein Leuchtthurm in Mitte der Nacht am Ufer des tosenden Meeres; so Sanchez, a Lap., Tir., Men.). Wie das Antlitz Moses' den empfangenen Gottesglanz wiederstrahlte, wie nach dem Gedanken des hl. Paulus (2 Kor. 3, 18. Eph. 5, 14) die Apostel die in sich aufgenommene Erleuchtung anderen mittheilen, so strömt von Sion aus Licht, d. i. Segen, Heil, Belehrung über die Erde, und so wird Sion die unwiderstehliche Anziehungskraft für die Nationen (vgl. 2, 2). Diese Universalität ist neben der Heilsfülle der unterscheidende Schmuck des neuen Sion vor dem alten, d. h. des neuen Bundes vor dem alten, der Kirche vor der Synagoge; darum wird er im Folgenden noch eingehender

betont, und zwar so, daß einerseits Sions Jubel, andererseits die ihm dargebrachten Huldigungen der Völker die über Sion aufstrahlende Herrlichkeit des Näheren bestimmen.

V. 4: „**Erhebe ringsum deine Augen und sieh': alle diese schaaren sich zusammen, sie kommen dir; deine Söhne kommen von ferne und deine Töchter erstehen von den Enden** (der Erde)!"

Sion, früher traurig, niedergeschlagen, unfruchtbar, arm und elend (vgl. 49, 14; 54, 1. 11), daher gesenkten Blickes, soll jetzt freudig die Augen erheben, soll sich sagen, was in der ersten Ueberraschung der plötzlichen Freude noch wie unglaublich klingen mag (vgl. 49, 21; 66, 8): venerunt *tibi*. Die großartige Völkerbewegung gilt Sion. Mit den Heidennationen (omnes i. e. gentes et reges V. 3) kommen die Zerstreuten aus Israel von allen Seiten; vgl. 14, 2; 49, 22. Die Leseart der Vulg. de latere *surgent* paßt zwar vortrefflich zum Parallelismus, falls man nur de latere versteht wie etwa 14, 13. Ps. 47, 3 — allein nach dem vorliegenden textkritischen Material (Hebr., LXX, Chald., Syr., Commentar des hl. Hier.) beruht sie auf Mißverständniß [1]. Hier. übersetzt und erklärt in latere *sugent;* im Hebr. „an der Seite (auf den Armen?) werden sie getragen"; ähnlich LXX und Chald. nach dem Bilde 49, 22; 40, 11. Der Ausdruck bezeichnet die liebevolle, zuvorkommende Sorge für die Schwächeren in Anbetracht der weiten Reise. Es liegt darin, was der Apostel Paulus von den Heiden sagt: *debitores* sunt eorum Rom. 15, 27; vgl. 1 Kor. 9, 11. — Der Seher schildert nun Sions Herzensjubel bei diesem Anblick V. 5: „**Dann wirst du sehen und überfließen, staunen wird dein Herz und sich erweitern, wenn zu dir sich hinwendet die Fülle des Meeres, zu dir kommt die Stärke der Nationen.**" Sion wird überfließen vor Freude; hebr. „du wirst strahlen"; das Staunen ist im Hebr. als ein freudiges Erschauern, als ein Beben dargestellt; das Herz wird weit, schwillt vor Jubel und Freude, die ja das Herz erweitern, groß machen, da hingegen Trauer und Sorge einengt. Grund ist, weil die Meere, d. i. die fernen im Meere gelegenen Länder (vgl. unten V. 8. 9) sich zu Sion wenden, nach dem Hebr. eigentlich das Getümmel des Meeres, also die Menge der auf den Inseln und jenseits der Meere wohnenden Völker — und das „Heer der Völker" (Hahn), also die Masse, oder ihre „Vermögensfülle" (Del.), d. h. sie mit reichen Geschenken, wie V. 6. Gut Mald.: et insulae et terrae continentes ad te confluent. Die ganze Erde wird Sions Eigenthum. Chiastisch wird nun zuerst die fortitudo (robur, opes, vgl. Sanchez, Malv.) gentium V. 6. 7, dann V. 8. 9 die multitudo maris näher dargelegt.

V. 6: „**Eine Fluth von Kameelen wird dich bedecken, Dromedare von Madian und Epha; allzusammen aus Saba kommen sie, Gold und Weihrauch bringend und das Lob des Herrn verkündend.**" V. 7: „**Alle Heerden Kedars sammeln sich dir, die Widder von Nabajoth werden dir dienen,**

---

[1] Bereits Sasbout bemerkt: verisimile est, mendum esse, et pro surgent legendum sugent. Sic enim habet Hieronymus in suo textu et in commentariis ita interpretatur. Und Sanchez: in quibusdam codicibus est *de latere sugent*, ut observat Marianus Victorius *in annot. super Hier.*, ubi aliquot codices numerat, ubi *sugent* legitur; quibus tu Complutenses adde.

werden dargebracht auf meinem Sühnaltar, und das Haus meiner Herrlichkeit werde ich verherrlichen." Die fortitudo gentium wird spezialisirt durch Handels- und Nomadenvölker, durch Völker also von verfeinerter Kultur und von einfachster Lebensweise. Zahlreiche Karawanen überfluthen Jerusalem. Die Madianiter, zu denen Epha als ein Stamm gehörte, wohnten an der Ostseite des älanitischen Golfes bis nach Moabitis hinauf (vgl. Winer s. v.). Aus dem glücklichen Arabien bringt man Gold und köstliche Spezereien zum Preise des Herrn. Auch die Nomaden spenden ihren Tribut. Die Kedarener (vgl. 21, 17; 42, 11) und die Nabathäer (Gen. 25, 13; 28, 9; 36, 3. 1 Par. 1, 29), beide ismaelitische Stämme im peträischen Arabien (vgl. Winer s. v.), bringen ihren Heerdenreichthum. Hebr. „die Widder .. werden besteigen zu Wohlgefallen meinen Altar". Der Herr nimmt die Huldigungen und Gaben gnadenreich entgegen. In dem gewohnten Ausdrucke des Opfers stellt sich der Gedanke, daß diese Völker für Gottes Sache auch mit ihrem Vermögen eintreten, am besten dar. Die Anbetung und Huldigung der fernen Stämme ist in alttestamentlichen Farben beschrieben. Es ist von vornherein klar, daß in der neuen Ordnung der Dinge, im Messiasreiche, nicht die gleichen äußeren Verhältnisse obwalten werden. Der neue Geist wird sich nicht in die alten Formen einzwängen. Daß demnach nicht Thieropfer nach mosaischem Ritus vom Seher gemeint sind, ist einleuchtend. Am deutlichsten hat Jeremias das Aufhören des mosaischen Ceremoniells im Gottesdienste geweissagt, wenn er ankündet, daß die Bundeslade, das Centrum des mosaischen Opferdienstes, nicht bloß nicht im N. B. vorhanden sein, sondern daß man gar nicht mehr ihrer gedenken werde (Jer. 3, 16). Durch die Huldigungen der Völker gewinnt der neue Tempel eine Herrlichkeit, die dem früheren fehlte, vgl. Agg. 2, 8. 9. Wie Sion oder der Tempelberg als Heimstätte aller Völker eben nicht das materielle Sion ist, so ist auch bei diesem Tempel des Messiasreiches, bei dieser neuen Wohnung der Herrlichkeit des Herrn, nicht an den jerusalemischen Tempel zu denken, sondern an den Tempel, den eben der Messias, als Salomons Antitypus (2 Kön. 7, 13), erbauen wird, ein Bau, dessen Zach. 6, 12. 13 gedenkt und der wohl nach Ez. 43, 12; 45, 3 auch mit dem לִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים bei Dan. 9, 24 gemeint ist. Das Haus seines Schmuckes ist nach 4, 5. 6 zu fassen.

Daß auch die multitudo maris so eifrig sich dem neuen Sion zuwendet, wird durch eine Frage der Verwunderung eingeleitet.

V. 8: **„Wer sind diese, die wie Wolken herbeifliegen und wie Tauben zu ihren Taubenschlägen?"** V. 9: **„Denn auf mich harren die Inseln, und die Meeresschiffe (sind) in erster Reihe, damit ich herbeiführe deine Söhne von der Ferne, ihr Gold und ihr Silber mit ihnen für den Namen des Herrn und den Heiligen Israels, weil er dich verherrlicht hat."**

Im Geiste sich zum Meere wendend erblickt der Seher die heraneilenden Schiffe; allen voran in erster Reihe die Tharsis-Schiffe (hebr.), die Tartessus-Schiffe (vgl. 23, 1). Die windgeschwellten Segel gleichen den Wolken, rasch wie Tauben, eilen die weißbeschwingten Schiffe heran. Er staunt, daß auch die fernen Küsten schon den Glanz des neuen Sion erkannt haben. Die Antwort Gottes betont das Harren der Heidenwelt. Wir mögen dabei nicht bloß an ein unbestimmtes Sehnen nach Belehrung und Besserung denken,

wie es sich den Edelsten der Heiden von selbst aufdrängen mußte, sondern können annehmen, daß durch Israels Zerstreuung wirklich die Hoffnung des Messias in die Heidenwelt eingesenkt, oder gewiß mächtig belebt wurde; — ein thatsächlicher Beweis dieser praeparatio evangelica sind die vielen Proselyten aus der Heidenwelt zur Zeit des Eintrittes des Evangeliums. Die Heiden erscheinen auch hier als dienend den Israeliten; mit der Berufung der fernsten Völker ist zugleich Israels Heimkehr zu dem Gott der Väter zusammengefaßt; in der That war das Evangelium zuerst für die Juden und dann für die Heiden (Act. 13, 46. Röm. 1, 16; 2, 10), und auch als jene es von sich stießen, hat Gott sein Volk nicht verworfen (Röm. 11, 1) und schließlich wird nach der Fülle der Heiden auch Israel sich zum Herrn zurückwenden (Röm. 11, 25 u. f.). — Die fernen Völker kommen, um das neue Sion aufzubauen.

V. 10: **„Und erbauen werden die Söhne der Fremden deine Mauern und ihre Könige dir dienen; denn in meinem Grimme habe ich dich geschlagen und in meiner Versöhnung mich deiner erbarmt."** Nachdem die Herrlichkeit des Herrn über Sion aufleuchtete (V. 1—3) und dieser Glanz die Völker der Erde (des Festlandes und der Inseln) versammelte (V. 4—9), wird uns der Aufbau und die innere Charakteristik des neuen Sionsreiches des Näheren dargelegt. Die herbeiströmenden Völker, die Fremden bauen Sions Mauern; ein Ausdruck, der, wie so manches im zweiten Theile des Isaias, ein Vorspiel seiner Erfüllung in der ersten Befreiung fand (vgl. Theod., Procop., Thom., a Lap., Men., Tir. Esdr. Kap. 6. 7), der aber voll und ganz auf die messianische Wiederherstellung abzielt. Die erste Befreiung ist ein Schattenriß und schwaches Abbild der zweiten. Was dort materiell sich erfüllte, weil es sich um die materielle Herstellung Jerusalems handelte, wird in der zweiten geistigen Befreiung Wirklichkeit in Uebereinstimmung mit der geistigen Erneuerung. Die neue Stadt Gottes, das messianische Reich wird erbaut von den Fremden, zunächst als den Dienern des neuen Sion, dem in Kraft der gottverliehenen Herrlichkeit die Mächtigen der Erde huldigen (vgl. 49, 17. 23); — aber wenn wir auf die Erfüllung sehen, daß die Hauptmasse Israels das Reich Gottes von sich stieß und dieses bei den Heiden sich einbürgerte, werden wir gestehen müssen, daß die prophetische Hervorhebung der Fremden als Erbauer buchstäblich sich bewahrheitete, daß sie indirekt schon Israels Unglauben andeutet (vgl. 65, 1. 2, Cyrill., Hier., Eus.). Der Neubau erfolgt in Kraft der versöhnungsreichen Erbarmung Gottes, der, nachdem er das theokratische Sion gezüchtigt, Huld und Gnade spendet (vgl. 12, 1; 51, 22; 54, 6. 11 u. ö.), ist also ein unverdientes Gnadengeschenk. Sion aber ersteht so, daß es in sich die Bestimmung trägt, alle Völker aufzunehmen. Das besagen die stets allen geöffneten Thore V. 11: **„Und offen stehen deine Thore immerdar; Tag und Nacht werden sie nicht geschlossen, auf daß man zu dir bringe die Stärke der Nationen und ihre Könige dir zuführe."** Das Gottesreich steht also da inmitten der Völker, sichtbar und erkennbar, alle zu sich einladend und bereit, Volk um Volk, Geschlecht um Geschlecht in seinen Schoß aufzunehmen. Hat es aber die Bestimmung, so muß es auch die Kraft haben, die Völker anzuziehen und sie dem Gottesreiche einzuverleiben. Diesem Rechte entspricht

auf Seiten der Völker die Pflicht, sich anzuschließen, eine Rechtspflicht, der Gott durch feierliche Sanktion ein moralisch zwingendes Element beifügt.

V. 12: „Denn das Volk und das Reich, das dir nicht dient, wird zu Grunde gehen und die Nationen werden in Verödung umkommen.“ „Es ist kein anderer Name gegeben, in dem wir selig werden könnten“, wie für die Einzelnen, so für die Nationen. Es gilt auch hier, was oben 8, 9. 10 gesagt ist, und was die Grundidee von Kap. 13—27 bildet und in diesem Theile bereits wiederholt von den Feinden des Messias und seines Reiches ausgedrückt wurde; vgl. zu 49, 26; 50, 11; 51, 23; 54, 17; 57, 20; ähnl. Zach. 14, 17—19. Die Unbesieglichkeit der Kirche einerseits, und andererseits die Abhängigkeit des wahren Völkerglückes von ihrer Treue gegen das Gottesreich, soll zum Gesetz werden für die Weltgeschichte. Die „Verödung“ eines Volkes ist nicht bloß dessen politischer Niedergang oder dessen Vernichtung, sie ist schon in der inneren Zersetzung und in der Untergrabung des wahren socialen Wohles gegeben. Thatsächlich tritt diese um so mehr ein, je mehr ein Volk oder ein Staatswesen sich von der Norm des Christenthums und seinen sittlichen Grundlagen entfernt. Das Wort Gottes gibt die unentweglichen Regeln an, nach denen, langsam vielleicht aber sicher, das Geschick einer Nation verläuft.

Nach diesem Grundgesetze, das in Zukunft die Schicksale der Nationen beherrschen soll, folgt gleichsam zur Begründung dieser hervorragenden Stellung des Gottesreiches in einem neuen Ansatze die Schilderung der Herrlichkeit, die Gott über das neue Sion ausgießen will. Gewiß, wenn der Herr Sion so auszeichnet und schmückt, wer darf ihm dann die Huldigung verweigern? Alles Herrliche und Große in Natur- und Menschenwelt wird zu Sions Schmucke aufgeboten. Daher

V. 13: „Die Herrlichkeit des Libanon wird zu dir kommen; Tanne und Buchs und Pinie zumal, um den Ort meines Heiligthums zu schmücken, und die Stätte meiner Füße verherrliche ich.“

Hebr. „Cypresse, Platane und Scherbin — Ceder“ (?) vgl. 41, 19; 55, 13. Die Pracht des Libanon bildeten vor allem die majestätischen Cedern; locus pedum steht sonst von der Bundeslade, vgl. 1 Par. 28, 2. Klagel. 2, 1. Ps. 98, 5 scabellum pedum; dann vom Tempel Ez. 43, 7; hier im Allgemeinen von der Stätte der besonderen Gnadengegenwart Gottes, vom neuen Sion überhaupt, das ja seiner ganzen Ausdehnung nach Heiligthum des Herrn wird (vgl. 4, 5. 6. Zach. 14, 21). — Der Gedanke mag sich in etwa an die Thatsache anlehnen, daß zum salomonischen Tempelbau Bäume des Libanon verwendet wurden (Sanchez, a Lap., Men.), aber nicht, als ob der neue Tempel auf gleiche Weise erstehen sollte (Mar.), sondern Sion selbst soll mit der Naturschönheit und dem Schmuck des Libanon prangen; d. h. der Glanz des Messiasreiches wird durch die der blühenden Natur entlehnten Farben geschildert (vgl. zu 35, 1; 41, 19 u. ö.), zugleich zum Erweise, daß auch die Natur in den beseligenden Kreis des Gottesreiches hereingezogen werden soll, wie es denn in den Sakramenten und Sakramentalien wirklich geschieht und bei der Offenbarung der Kinder Gottes sich vollenden wird. Wie die Natur ihren Tribut dem Sionsreiche zollt, so auch die Menschenwelt:

V. 14: **„Und kommen werden zu dir gebeugt die Söhne deiner Bedränger und küssen die Spuren deiner Füße alle, welche dich verhöhnten, und sie nennen dich die Stadt des Herrn,“ Sion des Heiligen Israels.“** Anstatt der früheren Schmach erntet jetzt Sion in That und Wort Ehre und Anerkennung. Das Werk Gottes und die That des Heiligen Israels hat sich in Sion verwirklicht: Sion ist heilig, und darum beugen sich alle, wie vorher Sions Untreue Ursache der Schmach war. Hebr. „sie werfen sich nieder zu deinen Fußsohlen“. Diesen Umschwung der Dinge schildert auch das Folgende: V. 15: **„Dafür daß du verlassen warst und gehaßt und Niemand bei dir weilte, mache ich dich nun zum Stolz der Jahrhunderte, zur Freude für Geschlecht auf Geschlecht,“** V. 16: **„saugen wirst du die Milch der Völker und an Königsbrüsten gepflegt werden und erfahren, daß ich, der Herr, dein Heiland bin und dein Erlöser der Starke Jakobs.** Vgl. zu 49, 18 u. f.; 54, 1 u. f. Der Vers beleuchtet die Aussage 40, 2: Sion hat Doppeltes empfangen. So weit ist auch der neue Bund über den alten erhaben an Herrlichkeit, innerer Schönheit und Gnade, an Ausdehnung und Anerkennung von Seiten der Nationen; ihre Schätze (vgl. Cyrill., Theod.) werden dem neuen Sion zu Theil. So erfährt es an sich die Treue und Macht des Bundesgottes.

Wurde bisher der äußere Glanz des neuen Sion beschrieben, so berührt das Folgende die innere Umwandlung, das innere Prinzip der Heiligkeit. Den Uebergang dazu bildet V. 17: **„Statt des Erzes bringe ich Gold, statt des Eisens Silber, statt des Holzes Erz, statt der Steine Eisen und mache Frieden zu deiner Wache und Gerechtigkeit zu deinen Vorstehern.“** Den Sinn erörtert For.: commutationem tristium in res laetas vidimus superiori versu; hic credo attingere prophetam commutationem etiam bonorum in alia potiora bona (ähnl. Cyrill., Theod., Hier., Mald.). Andere denken an den Reichthum des neuen Sion (Thom.), so daß der Ausdruck eine Anspielung auf die Zeit Salomons (3 Kön. 10, 27) enthalte (a Lap., Tir.). Näher liegt es und entspricht mehr dem Wortlaute, wenn wir im Hinblick auf 54, 11. 12 und auf den vorhergehenden V. 10 die Stelle vom Aufbau des neuen Sion verstehen; dazu werden nur Metalle, kostbare und dauerhafte, verwendet, z. B. statt gewöhnlicher und gemeiner Bausteine Eisen; ähnlich wie oben 54, 11. 12 die Fundamente, Vorwerke, Thore als aus Edelsteinen bestehend geschildert werden. Alles das ist ein Symbol des inneren Werthes und der Unzerstörbarkeit des Baues. Ueber der neuen Stadt walten, wachen und regieren Friede und Gerechtigkeit, die Embleme des Messias. Sion ist also nach Gottes Ideal hergestellt (vgl. 1, 26; 49, 16). Wie nun Friede und Gerechtigkeit ihres obrigkeitlichen Amtes walten, und wie daher die neue Stadt innerlich gestaltet sein wird, erklären die folgenden Verse, welche zugleich die Begründung bringen für die von V. 13—16 dargelegten Gedanken.

V. 18: **„Fernerhin hört man in deinem Gebiete nicht mehr von Frevel, von Verödung und Zertretung in deinen Grenzen; Heil wohnt auf deinen Mauern, und an deinen Thoren Jubel.“** Da Heiligkeit herrscht, bleiben die Folgen und Strafen der Sünde, Verwüstung und feindliche Ueberfluthung des Stadtgebietes (vgl. zu 1, 7. Lev. 26, 17 u. f.) selbstverständlich

fern. Die Zusage beruht auf der alttestamentlichen Verheißung (Deut. 28 u. ö.); ihr ideeller Kern ist die Weissagung des in Folge der Heiligkeit unzerstörbar blühenden und von keinem Feinde zu vernichtenden Zustandes in Sion. Hebr. „du nennst Heil deine Mauern . .“. Was Jerusalem schützt, ist das messianische Heil, und zwar das freudig und mit ganzem Herzen erfaßte, festgehaltene und werthgeschätzte (laudatio). Das objektiv gegebene Heil und die subjektive Aneignung bilden die Festungswerke, durch welche die Gottesstadt unbesieglich wird. Man beachte, wie markirt der geistige Charakter betont wird, so daß frühere Stellen, die für sich allein genommen eine materielle Wiederherstellung besagen könnten (V. 10. 49, 17. 19 u. a.), hinlänglich durch den Context selbst erläutert werden (vgl. zu 54, 11). Dasselbe zeigt sich im Folgenden. Der tiefste Grund nämlich dieses heiligen, geschützten und beseligenden Zustandes ist, weil das **Licht** Gottes einzig in Jerusalem herrscht und leuchtet.

V. 19: **„Nicht wird dir fernerhin die Sonne sein zum Licht am Tage, noch dich des Mondes Schein beglänzen, sondern der Herr ist dir zum ewigen Lichte und dein Gott zu deiner Pracht.“** Gut bemerkt For.: haec aperte significant spiritalem esse civitatem et spiritale regnum. Das Licht, d. i. die Erkenntniß Gottes, „jenes göttliche Licht und jene Einsicht, die in die Herzen der Gläubigen durch den hl. Geist der Heiland einsenkt“ (Cyrill.), durchleuchtet, beherrscht und regelt alle Verhältnisse. So braucht Jerusalem keine menschliche Hilfe mehr, strebt nicht mehr nach dem Lichtschimmer vergänglichen Glückes (Mald.), der Herr allein wird seine Freude sein (Mar.), hic radiis suae doctrinae, favoris et gratiae illuminans, in coelo vero lumine gloriae et beatificae visionis in aeternum recreans (a Lap., Tir.). Der Satz klingt so umfassend, daß dem Seher Zeit und Ewigkeit, der Anfang und die Vollendung ineinander zu fließen scheinen. Denn gewiß bewahrheitet sich die Aussage, wie a Lap. sagt, hier im Glaubenslichte nur inchoate, vollkommen aber im Lichte der Glorie (vgl. Apoc. 21, 4. 23). Es ist einer jener Aussprüche, die Wahrheit haben für das irdische Leben, aber gleichwohl sich hier nicht erschöpfen, sondern im vollen Maße erst in der jenseitigen Vollendung (vgl. Cyrill., Hier., Sanchez) ihre Erfüllung finden; ähnlich wie Christi Wort: haec est vita aeterna, ut cognoscant te . . . Joan. 17, 3. — Daß hier nicht von einer „letzten Neuschöpfung“ die Rede sei, „wo das Erd- oder Planetensystem sich wandelt, die Erde zur Sonne wird, ja mehr als das im unmittelbaren Urlichte, welches von Gott selber über sie strahlt“, erglänzt (Stier bei Del.), ebenso, daß dadurch nicht die Existenz von Sonne und Mond für die Folgezeit in Abrede gestellt werden soll, erhellt aus dem folgenden Verse.

V. 20: **„Nicht ferner wird deine Sonne untergehen, noch dein Mond abnehmen, denn der Herr wird dir sein zum ewigen Lichte und vorbei sind die Tage deiner Trauer.“**

Deine Sonne u. s. f. steht **hier** offenbar in derselben übertragenen Bedeutung, in der sonst Licht und Aehnliches gebraucht ist, also zur Bezeichnung des unwandelbaren Glückes, des andauernden Heiles; dafür spricht auch der beigefügte Grund; weil Gott für Sion ewig Licht, d. i. Huld und Gnade (vgl. Ps. 4, 7) sein will, muß eben dieser Lichtzustand, d. i. Glück und

Segen stets in Sion herrschen; dafür zeugt der Hinweis, daß die Tage der Trauer, also des Unglückes, vorüber seien. Daraus aber ergibt sich für V. 19 der Gedanke: Sion hat und braucht kein anderes Glück, keine andere Huld (sol), als den Herrn; und so ist auch die Auffassung der Sonne im physischen Sinne für jenen Vers ausgeschlossen. — Der folgende gibt noch genauer an, worin der Reflex des ewigen Lichtes im neuen Sion bestehe. V. 21: **„Und dein Volk, sie alle sind Gerechte, auf ewig erben sie das Land, der Sproß meiner Pflanzung, das Werk meiner Hand zur Verherrlichung.“** Damit ist ausgesprochen, daß das im Verlauf der Weissagung öfter angedeutete Ideal Jerusalems sich jetzt im neuen Sion verwirkliche. Gerechtigkeit ist wiedergekehrt (vgl. zu 1, 26), ungestört ist das neue Volk im Erbe des Herrn (vgl. zu 51, 22; 54, 8. 9 u. s. f.), jetzt ist Sion kein entarteter Weinberg mehr (Kap. 5), sondern eine liebliche Pflanzung des Herrn, ihm Früchte bringend (vgl. zu 27, 3), und diese Früchte gipfeln darin, daß Sion, offenbar geworden als Gottes Werk und als solches sich laut bekennend, zum Preise und zur Verherrlichung des Herrn gereiche. Somit ist auch erfüllt, was bei der Berufungsvision der Seraphimgesang verkündete (vgl. zu 6, 3), erfüllt, was der Herr zum Messias spricht in te gloriabor (49, 3), was er zu seinem Volke gesprochen glorificavit te (55, 5).

Diesem i n n e r e n Goldgehalte entspricht die A u s d e h n u n g, Vermehrung, die rasche Verbreitung und das ununterbrochene W a c h s t h u m des Gottesvolkes. Daher V. 22: **„Und der Kleinste wird zu Tausend, und der Schwache zum mächtigsten Volke.“** Aus kleinen Anfängen wächst rasch ein zahlreiches Gottesvolk heran (vgl. zu 49, 21; 54, 1. Mich. 4, 7 u. f.); das neue Sion ist die stets fruchtbare Braut Gottes (vgl. 54, 5 hebr. „dein Schöpfer ist dein Gemahl“). Zum Erweise dafür erinnern Hier., For., a Lap., Tir. u. a. an die Apostel u. a., die Tausende dem Reiche Gottes einverleibt. — Der ganze Hymnus über Sions Herrlichkeit wird durch die bestätigende Zusage abgeschlossen: **„ich, der Herr, vollbringe dieses zu seiner Zeit schnell.“** Es ist Gottes Werk, es ist Gnade; es kann kein Mensch zu dessen Erfüllung oder Beschleunigung von sich aus wirksam beitragen; daher die scharfe Hervorhebung ego Dominus faciam, die zugleich ein Unterpfand der sicheren Erfüllung ist; „zu seiner Zeit“, denn Niemand weiß die Zeiten und Augenblicke, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat, und auch die Propheten „forschten, auf welche oder wie gestaltete Zeit der Geist Christi in ihnen hinzeige“ (1 Petr. 1, 11). Der Herr wird es „beeilen, beschleunigen“ (hebr.); wenn einmal die festgesetzte Zeit, die F ü l l e der Zeit, gekommen ist, wird der Herr sein Werk mit göttlicher Thatkraft, also in überraschend schneller und durchgreifender Wirksamkeit, in's Leben rufen (vgl. zu 49, 18. 21; 66, 8).

Vierte Rede.

Kap. 61.

Ego Dominus faciam; so schließt die vorige Rede und greift damit auf die erste bewirkende Ursache der Neuschaffung, auf 59, 15. 16 zurück. Wie

nun im ersten Abschnitte Jehovah als erster Urheber der Befreiung geschildert und alsdann die Person des Mittlers eingeführt wird, so tritt hier mit Kap. 61 auch derjenige ein, durch den Sion zu dem in Kap. 60 beschriebenen Glanze gebracht werden soll. Das in Kap. 60 enthaltene Werk vollbringt der Messias. Er verkündet, wie er das Heil bringe und für wen es bereitet sei (V. 1—3). Durch ihn wird Sion hergestellt, ein heiliges Volk, ein Segen für die ganze Erde gegründet (V. 4—9). Dieses neue Volk singt dankerfüllt sein Magnifikat (V. 10. 11).

Daher ist diese Rede eine Vervollständigung der vorhergehenden und schließt sich eng an sie an [1]. Wie 49, 1 tritt der Messias redend auf. Daß es wirklich der Messias ist, der spricht, bekunden die Worte selbst laut genug, wenn man sie nur, wie doch geschehen muß, im Lichte der früheren messianischen Aussagen betrachtet. V. 1: „**Der Geist des Herrn ist über mir, weil der Herr mich gesalbt hat; um Botschaft den Sanften zu bringen, sandte er mich, um zu heilen, die zerknirschten Herzens sind, und den Gefangenen Nachlaß, den Eingeschlossenen Befreiung zu verkünden,**“ V. 2: „**anzukündigen ein dem Herrn genehmes Jahr und den Tag der Rache für unsern Gott, um zu trösten alle Trauernden,**“ V. 3: „**um zu geben den Trauernden Sions und ihnen darzureichen eine Krone statt Asche, Freudenöl statt der Trauer, Feierkleid statt des Geistes der Trübsal, und sie werden daselbst heißen Starke der Gerechtigkeit, eine Pflanzung des Herrn zur Verherrlichung.**“

Zur Vollbringung des Werkes ist dem Redenden die Ausrüstung mit dem Geiste Gottes gegeben. Spiritus Domini super me ist die offenkundigste Hinweisung auf 11, 2; 42, 2. Die Ausrüstung wird als eine vom Herrn geschehene Salbung bezeichnet. Die Salbung fand statt bei der Einsetzung des aaronitischen Priesterthums, beim Hohenpriester (Ex. 29, 7. Lev. 4, 3. 5. 16; 6, 15; 8, 12; 16, 32; 21, 10; 29, 7), bei den einfachen Priestern (Ex. 28, 41; 40, 15. Lev. 7, 36. Num. 3, 3), bei den Königen, so sind ausdrücklich als Gesalbte genannt Saul (1 Kön. 9, 16; 10, 1), David (1 Kön. 16, 1. 2 Kön. 2, 4; 3, 38; 5, 3), Salomon (3 Kön. 1, 34), Joas (4 Kön. 11, 12), Joachaz (4 Kön. 23, 30) [2]. Sie wird auch bei Propheten erwähnt (3 Kön. 19, 16). Sie bezeichnet die Mittheilung des Geistes Gottes. Nach der Salbung kommt der Geist Gottes über Saul (1 Kön. 10, 10), über David (1 Kön. 16, 13), und als den Geist Gottes, der allein die Theokratie herstellen werde, deutet auch der Engel dem Propheten Zacharias das Symbol der Oelbäume (Zach. 4,

---

[1] Calmet meint zwar: novam hic orationem institui, nullo nexu cum superiore junctam, censemus. Allein viel richtiger schreibt a Lap.: descripsit capite praecedenti propheta miram Ecclesiae gentium ad Christum conversionem, desponsationem, confluentiam et laetitiam; nunc ejus causam affert, nimirum ejus sponsum, Christum Dominum, qui hanc conversionem et desponsationem facturus est. Eum ergo hic loquentem inducit. . .

[2] Daß einfachhin alle Könige gesalbt wurden, bezeugt der Sprachgebrauch, indem König und Gesalbter, zum König machen und zum König salben als gleichbedeutend stehen; vgl. Scholz, Die heiligen Alterthümer II 305, woselbst auch noch andere Gründe angeführt werden.

6; vgl. Reinke ad h. l.). Die Salbung hat diese symbolische Bedeutung, weil „das Oel, welches Licht verbreitet, den Körper belebt und kräftigt und selbst den Todten vor Verwesung bewahrt (Ps. 108, 18. Js. 1, 6. Joh. 12, 3. 7. Marc. 14, 8), den Geist Jehovas, das Prinzip alles Lichtes und Lebens, und das Salben selbst die Mittheilung des göttlichen Geistes" passend versinnbildet (vgl. Scholz, l. c. I 45. 177. II 309). Die Idee der Mittheilung einer Weihe spricht sich auch in den Salbungen heiliger Gefäße u. dgl. aus (vgl. Ex. 40, 9. 11. Lev. 8, 11) und erscheint gleicher Weise im N. T. vgl. Act. 10, 38; 4, 27. 2 Kor. 1, 21. 1 Joh. 2, 20. 27. Ganz eigenartig ist die Menschheit Christi gesalbt durch die Gottheit, durch die hypostatische Vereinigung. Christus als die Vollendung der Gesalbten des A. B., des Königthums, des Priester- und Prophetenthums, ist „der Gesalbte" ausschließlich.

Der Redende ist gesandt, um den Gebeugten und demüthig Duldenden (— das der Begriff von ענו; vgl. Reinke ad h. l. —) eine frohe Botschaft zu bringen (vgl. zu 11, 4; 14, 32; 26, 6), dann, „um zu verbinden die Zerbrochenen des Herzens" (hebr.), d. i. die Betrübten, Muthlosen, Verzagten zu trösten und aufzurichten; also zu handeln, wie es 40, 11; 41, 10. 14; 42, 3; 43, 1; 44, 2 u. f. theils von Gott, theils vom Messias ausgesagt wird. Besonders deutlich weist auf den Messias hin die Befreiung der Gefangenen (vgl. zu 42, 7; 49, 9; 51, 14), die er durch sein Erscheinen schon thatsächlich ausruft und durch sein Werk vollbringt. Er kommt ferner, um ein Gnadenjahr, ein Jahr des Wohlgefallens des Herrn anzukündigen; der Ausdruck רצון und dieser ganze Begriff weist hin auf den Hauptinhalt des zweiten Abschnittes „gesühnt ist ihre Missethat", besonders auf Kap. 53 und die daselbst geleistete Sühne, in Folge deren dann das Werk Gottes gedeiht, und Sion mit Huld und Gnade vom Herrn überhäuft wird. Wie oft haben wir im Vorhergehenden bemerken müssen, daß der Messias nach unserem Propheten in resurrectionem et ruinam sei, daß das messianische Werk zugleich ein Gericht sei gegen die Gottesfeinde — nun auch dieses untrügliche Kennzeichen des Messias bringt der hier Redende, indem er neben der Sühne auch den Tag der Rache für den Herrn ankündigt (vgl. zu 49, 26; 50, 11; 51, 23 u. ö.). Er kommt, um die Trauernden Sions zu trösten und Sion selbst aus dem Stande der Erniedrigung, den Leiden, der Betrübniß zu Ehre, Freude und Jubel zu erhöhen. Wer ist es nun aber nach dem Vorhergehenden, der so etwas von sich aussagen kann? Im zweiten Abschnitte ist durchgängig Sions Wiederherstellung und Herrlichkeit auf's innigste und engste mit dem Leiden des Messias verknüpft und als Frucht und Belohnung desselben dargestellt (vgl. zu 53, 11. 12. Kap. 54; 49, 6. 8). Auch im Hebr. ist das alles hier auf den Redenden als von ihm zu vollbringendes Werk zurückbezogen. Es ist rein willkürlich und gegen die bisherige ganz gleichmäßige Satzconstruktion, wenn zu V. 2 c „um zu trösten u. s. f." Knobel plötzlich einen Subjektswechsel annimmt und die Aussagen auf Gott bezieht. In den Ausdrücken coronam pro cinere u. s. f. tritt das Charakteristische unseres Abschnittes scharf hervor, vgl. unten V. 7; zu Krone vgl. 28, 5. Asche ist Zeichen der Trauer, Hinweis auf die Erniedrigung; das Sitzen am Boden vgl. 3, 26; 47, 1; 52, 1. 2. Die Salb-

ung mit Oel ist Zeichen der Freude Ps. 44, 8. Diese gibt sich auch kund im Jubelkleid oder Prachtgewand, das Sion jetzt statt des verzagten, dem Erlöschen nahen Geistes (vgl. 42, 3 hebr.) anzieht; schon die Gegenüberstellung zeigt, daß ein geistiges Jubelkleid, also die Zierde und der Schmuck der Seele in wahrer Heiligkeit und der daraus entspringenden Freudigkeit gemeint sei.

Bedeutungsvoll ist, daß dieses Heil den Trauernden versprochen ist, d. i. denen, welchen das geistige Elend des Volkes, die Strafe des Bundesbruches u. dgl. zu Herzen geht, denen es eben deßwegen in der heidnischen Umgebung nicht heimisch ist, sondern die nach der Offenbarung des Heiles sehnsüchtig verlangen (vgl. 57, 18. Soph. 3, 18 hebr. Ez. 9, 4).

Erfolg und Schluß der Thätigkeit des Redenden und seiner Sendung ist, daß in Sion sein werden „Terebinthen der Gerechtigkeit“ (hebr. vgl. Mald., Mar., Malv.; Vat. und die Neueren), d. h. sie werden blühen und gedeihen als Gewächse und mit dem Schmucke und der Fruchtbarkeit wahrer Gerechtigkeit begabt sein (vgl. Ps. 1, 3; 91, 13. Jer. 17, 8). LXX übersetzen γενεαὶ δικαιοσύνης, der Chald. Fürsten der Gerechtigkeit, Hier. fortes nach der Grundbedeutung von איל = stark, mächtig, Held (vgl. Ex. 15, 15. Ez. 17, 13; 31, 11; 32, 21 u. ö.). Die Uebersetzung Eiche, Terebinthe (vgl. Js. 1, 29; 57, 5) ist auch hier wegen des folgenden parallelen Gliedes statthaft. Sie sind sodann keine fremde, entartete, unfruchtbare Pflanzung mehr (vgl. zu Kap. 5—17, 10), sondern eine Pflanzung des Herrn, die ihm zur Verherrlichung gereicht (vgl. 27, 2—6). Wer ist demnach der Redende? Wessen Sendung hat diesen Umschwung zur Folge? Nur die des Messias. Das letzte Glied ist ja nur die thatsächliche Wiederholung von 42, 3 in veritate educet judicium, 42, 6 in foedus populi, 49, 8; 53, 11 justificabit multos.

Alle Aussagen weisen demnach ebenso wie 49, 1 auf den Messias[1] als den Redenden hin. Das ist auch von den meisten Erklärern anerkannt; so Cyrill., Theod., Hier. und die lat. Erklärer nahezu alle, und von Neueren Stier, Hengst., Del., Ret., Reinke. Der klare Wortlaut wird ungebührlich abgeschwächt in der Annahme, daß hier Isaias selber rede (so Chald., der hl. Thomas, der aber doch beifügt vel de Christo — Calm., Schegg, Loch, Hahn, Kn. u. a.); könnten auch die ersten beiden Verse allenfalls von der bloßen prophetischen Vorherverkündigung verstanden werden, so ist V. 3 entschieden mehr als bloße Vorhersage, er besagt schon die Umwandlung selbst, den Umschwung und die Neuschöpfung. Das ist aber in keiner Rücksicht das Werk des Propheten oder überhaupt des Prophetenamtes[2]. Dieselbe Auffassung wird vom Folgenden förmlich

---

[1] Hier ist also deutlich genug vom Seher ausgesprochen, was Diestel zu 60, 17 vermißt. Weil dort die Abstrakta „Frieden, Gerechtigkeit“ gebraucht sind, wird sehr voreilig und oberflächlich der Schluß gezogen: „Diese Stelle in ihrem ganzen eschatologischen Zusammenhang zeigt auf's deutlichste, daß dem Verfasser die Vorstellung einer echt messianischen Persönlichkeit innerhalb der herrlichen Endzeit völlig fern lag.“ Muß denn alles auf einmal und an jedem Orte gesagt werden? Und gehört Kap. 61 nicht eng zu Kap. 60? Freilich hat diese Exegese ein Interesse daran, recht zu zerstückeln.

[2] Gut bemerkt Sanchez zu der Erklärung, die hier den Isaias und das Werk der

aufgedrängt. Ueberall ist da der wirklich eingetretene Umschwung Grundlage und Voraussetzung; also, muß man schließen, schildert der Seher die messianische Zeit und die messianische Wiederherstellung, also ist auch der Redende der Messias und zwar er allein. Endlich erhält diese Auslegung ihre Bestätigung durch Luc. 4, 17 u. f. Unsere Stelle zeichnet so umfassend die Ausrüstung des Messias, Zweck, Aufgabe, Mittel seiner Sendung und die hiefür erforderliche und allein empfängliche Gemüthsstimmung von Seiten der Menschen, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn der Heiland gerade mit dieser Prophetie sein Lehramt eröffnet. Die Grundgedanken derselben klingen wieder in der Bergpredigt.

Im engen Anschlusse an das letzte Glied entfaltet das Folgende weiter den **Erfolg** des messianischen Wirkens in Bildern und Ausdrücken, die den bereits früher gebrauchten verwandt sind. V. 4: **„Und sie werden aufbauen die Oeden der Vorzeit und die alten Trümmer aufrichten und die verlassenen Städte herstellen, die von Geschlecht zu Geschlecht verwüsteten.“** Der Seher sieht die chaldäische Katastrophe und das Elend des Exils und die mit demselben unvermeidliche Verödung des Landes voraus. Darüber war er schon in der Berufungsvision belehrt worden (vgl. zu 6, 11—13). Aber die äußere Zerstörung ist nur ein Abbild und eine Folge des inneren Abfalles (vgl. zu 1, 7). Dieses Doppelverhältniß ist auch bei der Wiederherstellung zu beachten. Hier hat das geistige Element, der Anschluß an Gott, vorzuherrschen; aber es kleidet sich in das Bild der wiederhergestellten Stadt. Mit Recht; und zwar wegen der thatsächlichen Vorbereitung und wegen des Symbols. Jene trat ein bei der Befreiung aus Babel und concentrirte sich in dem wirklichen Aufbau; das Symbol greift auf die Idee und messianische Bestimmung Sions zurück; und so ist Sions Aufbau der Bau des Messiasreiches (vgl. 49, 19; 54, 12; 58, 12). Aber gerade wegen des berührten Doppelverhältnisses werden wir die Oeden der Urzeit u. s. f. nicht bloß als die materiellen Trümmerhaufen Sions zu verstehen haben, sondern in ihnen und mit ihnen auch den sittlichen Zustand des alten Sions geschildert sehen (vgl. Sashout, Malv., Sa). Nur so erklärt sich befriedigend der weitausholende Ausdruck a saeculo. Das Verderben bereitete sich von langer Hand her vor und der Abfall war längst **innerlich** vollzogen, ehe er äußerlich durch Jerusalems Ruinen aller Welt deutlich genug verkündet wurde. Der Aufbau und Neubau ist sodann ein viel umfangreicherer; da die neue Bevölkerung so zahlreich ist, werden auch die vorher unbewohnten Gegenden angebaut — ein Bild für Zahl und Vermehrung des neuen Gottesvolkes (vgl. zu 54, 2 u. f.; 49, 20. Cyrill., Hier., Mar. u. a.). Ob man mit Reinke auch noch den Umstand hereinziehen solle, daß in Folge des Christenthums in der That zahlreiche Wüsten urbar gemacht und zahlreiche und dicht bevölkerte Städte entstanden seien, lassen wir dahingestellt.

Das neue Gottesvolk hat von Fremden nichts zu fürchten; diese dienen

---

Vorherverkündigung als historischen Sinn, Christus und sein Werk bloß folgerungsweise als höheren, typischen Sinn anerkennen will: sed hoc valde durum est et contra communem sensum doctorum neque cum fine praecedentis capitis apte consentit, in quo non Isaias de se, sed de se Christus per Isaiam loquitur.

ihm und bringen ihm ihre Schätze dar: V. 5: „**Und Fremde stehen da und weiden eure Heerden, und die Söhne der Ausländer sind eure Ackersleute und Winzer.**“ V. 6: „**Ihr aber werdet Priester des Herrn genannt werden; Diener unseres Gottes wird man zu euch sagen; der Heiden Reichthum werdet ihr genießen und in ihrer Herrlichkeit prangen.**“ Israels Gnadenvorzug tritt hier klar hervor, den auch Paulus andeutet, wenn er zuerst den Juden und dann erst, als diese die Predigt abweisen, den Heiden predigt, wenn er letztere die Schuldner der ersteren nennt u. dgl. (vgl. zu 14, 2; 49, 22; 54, 15; 60, 14. 16). Israel ist diesen gegenüber ein priesterliches Geschlecht, insofern es Lehrer der Heiden und deren Vermittler zu Gott hin ist, nam salus ex Judaeis (Joan. 4, 22). Diesen Beruf übte Israel thatsächlich aus durch die Apostel (vgl. Hier., For., Sa, a Lap., Tir.). Zum richtigen Verständnisse dieser und ähnlicher Prophezeiungen sind auch die anderen zu berücksichtigen, in denen Israel auf gleiche Stufe mit den Heiden gesetzt wird (vgl. zu 19, 24), oder nur von einem Rest, der sich bekehrt, die Rede ist, und Priester und Leviten auch aus den Heiden berufen werden (66, 21). — Weniger passend nehmen einige Neuere das Hebr.: „und in ihre Herrlichkeit tauscht ihr euch“, d. h. tretet ihr ein (Kn.), oder „mit ihrer Herrlichkeit werdet ihr tauschen“ (Hahn) — es ist bei der von den alten Uebersetzungen einhellig bezeugten und auch von Kimchi, Abenesra festgehaltenen Bedeutung zu verbleiben (vgl. Fürst hebr. Wörterb., Del.); die andere hinkt hier sehr nichtssagend und matt nach.

Das Werk des Messias stellt sich demnach als herrlicher Umschwung dar, wenn man Sions Vergangenheit in's Auge faßt. V. 7: „**Für eure zweifache Schmach und Schande preisen sie ihren Antheil; daher sollen sie in ihrem Lande Doppeltes besitzen und ewige Freude ihnen sein;**“ V. 8: „**denn ich, der Herr, liebe das Recht und hasse Raub am Opfer und gründe ihr Werk in Wahrheit und schließe mit ihnen ewigen Bund.**“

Die zweifache Schmach ist die von den Feinden dem Volke Gottes wiederholt und im großen Maße (so die lat. Erkl.) zugefügte Unbild; Schegg denkt speziell an die zweite, als an eine Anspielung auf die erste in Aegypten erfahrene. Der früheren Unbilden also eingedenk, erfreuen sie sich jetzt um so mehr über das ihnen gewordene Loos, über die herrliche Wendung. Das Hebr. kann auch gefaßt werden: pro confusione vestra duplex (scil. praemium recipietis) Mald., Malv., Vat. u. a., das paßt gut zum folgenden Gliede und entfernt die im selben Satztheile doch auffallende enallage personae. — Bereits Sasbout und Sanchez weisen auf 40, 2 zurück. Propter hoc, d. i. wegen der ausgestandenen Schmach, gleichsam zum Ersatz dafür. Statt dieser gewöhnlichen Erklärung könnte man auch den im ersten Gliede erwähnten Jubel über den Segensantheil als Grund ansehen, warum ihnen noch größere Güter und dauernde Freude gespendet werden. Dieß besonders im lat. Texte. Dankbarkeit und Anerkennung ist ja in Wahrheit bei Gott eine Quelle von neuen Wohlthaten. Die Begründung für die reichliche Heilsspende ist, weil der Herr das Recht liebt, d. h. den Zustand des Rechtes herbeiführen will seinen Verheißungen und seiner Eigenschaft als Heiligen Israels gemäß (vgl. zu 59, 15), weil er ferner

„Raub am Opfer haßt“, d. h. als vergleichungsweise Ergänzung zum Vorhergehenden: er will nicht, daß ein Theil jenes Israel zugesagten Rechtes oder Heiles unerfüllt bleibe, weil er überhaupt jede Schädigung, jede Verminderung und Entziehung einer heiligen Sache haßt. So paßt der Gedanke gut in den Zusammenhang (gegen Ges., der die Auffassung der Vulg. „ganz unpassend in diesem Zusammenhange“ findet); auch ist nicht nöthig, gegen den Wortlaut mit den meisten lat. Erklärern und Schegg „Raubopfer“, das aus ungerechtem Gute dargebrachte Opfer zu verstehen und darin nur den blassen, allgemeinen Gedanken zu finden, Gott hasse überhaupt jedes Unheilige, jedes Unrecht. Der hebr. Text kann gerade so übersetzt werden, wie es auch Kimchi, Jarchi, Abenesra (bei Ges.), Münster, Clarius, Grotius, die lat. Erklärer und Rückert thun. Aber bereits LXX, Chald., Syrer, denen die Neueren alle folgen, übersetzen עולה hier Unrecht, Ungerechtigkeit — wie die Vulg. das Wort auch Ps. 57, 3; 63, 7. Job 5, 16 u. ö. gibt —; Hier. freilich tadelt an LXX diese Auffassung: quasi aliqua sit rapina quae non ex iniquitate consistat; aber der Ausdruck kann entweder als Steigerung (Raub mit großer Gewaltthat) oder als Hendiadys (Raub und Frevel) verstanden werden. Dann ist der Sinn mit Bezugnahme auf V. 7: der Herr haßt die von den Feinden an Israel über Maß und Gebühr verübten Frevel der Plünderung und Bedrückung; die Feinde waren in der That frevelhafte Räuber (vgl. zu 10, 7; 52, 4. 5). — Das folgende et dabo . . . kann als weitere positive Grundangabe, aus der Treue Gottes genommen, verstanden werden (Schegg), ihr Werk ist das ihnen zugesagte und daher gebührende; dieses wird alsbald bestimmter als Schließung eines ewigen Bundes bezeichnet. Zum Vorhergehenden stimmt es auch, opus = fructum, mercedem zu nehmen (so schon der Chald., Pintus, Osorius, Mald., Malv. I, Sanchez, Men., Tir., Sa, Mar. und die Neueren durchgängig); „ich gebe ihnen den Lohn mit Treue“ (vgl. 40, 10. Jer. 22, 13). Freilich muß man beim Begriffe „Lohn, Frucht der Erniedrigung, Vergeltung, Ersatz für ausgestandene Schmach“ 53, 11; 49, 6—9; 48, 9. 11; 43, 23. 24; 64, 8—12 und die dort und an a. O. entwickelten Grundgedanken vor Augen haben, um den Sinn richtig zu fassen. Die Erhöhung ist eine Tröstung für die ausgestandene Schmach, verdient durch die stellvertretende Erniedrigung des Messias, also ein Lohn für ihn, und dann per participationem für sein Volk; für letzteres ist sie reine Gnade, freilich verbürgt und gesichert durch Gottes Treue, und nur so hat Israel einen Rechtsanspruch u. dgl.

In Folge des messianischen Werkes (V. 3—8) ist Israel in Wahrheit signum in nationibus und ein Segen für die Völker; die dem Abraham gegebenen Verheißungen haben den Höhepunkt ihrer Erfüllung erreicht. Daher sagt abschließend V. 9: **„Und kennen wird man unter den Völkern ihr Geschlecht und ihren Sprossen in Mitte der Nationen; alle, die sie sehen, werden sie kennen; denn diese sind das Geschlecht, das der Herr gesegnet hat.“**

Das neue Israel ist kennbar unter den Nationen; es ist als ein fruchtbarer, blühender Sproß unter den Völkern (vgl. Mich. 5, 7), und der an ihm sichtbar gewordene Segen ist wirksame Einladung für die Heiden,

sich dem Gottesvolke anzuschließen. Dieses der Inhalt des „Kennen". Wie Gottes Fluch am alten Israel sichtbar wurde (vgl. Jer. 22, 8. Deut. 29, 23. 3 Kön. 9, 8), so Gottes Segen am neuen, am messianischen Israel, am Israel Dei (Gal. 6, 16).

Das Gottesvolk ist angesichts des großen Werkes des Messias und der Herrlichkeit und Gnade nicht theilnahmslos; es erfüllt, was V. 7 verkündet: laudabunt partem suam und stimmt daher ein jubelndes und dankerfülltes Magnifikat an: V. 10: „Freudig freue ich mich im Herrn und meine Seele frohlockt in meinem Gotte, weil er mich bekleidet hat mit den Gewändern des Heiles und mit dem Kleide der Gerechtigkeit mich angethan hat, wie einen Bräutigam, mit Krone geschmückt, und eine Braut, mit Kleinodien geziert." V. 11: „Denn wie die Erde ihre Keime hervorbringt und der Garten seinen Samen zeitigt, so läßt der Herr hervorsprossen Gerechtigkeit und Lobpreisung vor allen Völkern."

Richtig fügt der Chald. bei „es spricht Jerusalem"; und fast alle Erklärer anerkennen hier die Worte Sions, oder der Kirche, oder des Volkes Gottes, oder des im Namen des Volkes dankenden Propheten. Rein unmöglich ist es, mit Malv. und Del. die Worte als vom Messias gesprochen aufzufassen; das Anlegen der Gewänder des Heiles und die Bekleidung mit Gerechtigkeit setzt einen Zustand ohne Gerechtigkeit voraus, oder legt diese Voraussetzung wenigstens nahe, besonders da über diese Ausrüstung ein so inniger Jubel laut wird. Das ist nun ganz die Stimmung des geretteten und erhöhten Sion (vgl. 49, 21; 51, 17; 54, 1; 60, 5 u. f.), an Sion erging schon früher der Ruf induere vestimentis gloriae tuae (52, 1), und Sion allein wird vom Herrn wie eine Braut geschmückt; nie ist dergleichen vom Messias ausgesagt. Daß ferner in keinem Falle hier derselbe Redende sein kann, wie V. 1 u. f., erhellt auch aus dem Inhalt. Jener verspricht das Heil und die Rettung zu bringen, den Trauernden Krone und Festkleider zu geben (V. 3); hier aber dankt der Sprechende, daß er mit den Gewändern des Heiles u. s. f. bekleidet worden sei. Das gilt gegen jene, die im ganzen Kapitel nur den Propheten sprechen lassen, wie Hahn.

Der Hymnus charakterisirt die wahre Stimmung des neuen Sion. Für das heilige Volk des Messias ist Gott Quelle und Prinzip der Freude und des Rühmens, Grund derselben ist nicht irdischer Glanz und Erdenglück, sondern die Heilsgüter, und Sion anerkennt quia fecit mihi magna. — Hebr. „wie der Bräutigam, der priesterlich macht den Kopfbund", d. i. diesen so formt und anlegt, wie der Priester (vgl. Malv. XI, Kn., Del.), sich mit priesterlichem Schmucke ziert. Der Vergleich drückt die freudige und weihevolle Stimmung aus und entspricht dem Verhältnisse des Volkes Gott gegenüber; es soll ja ein regale sacerdotium sein. Die von Gott verliehenen Gnaden sind das Brautgeschmeide, mit dem er seine erkorene Braut ausstattet (vgl. Ez. 16, 10—14). So ist denn der einsame Wittwenstand Sions (vgl. 50, 1; 54, 1. 6. 11) glänzend gehoben. Folge und Frucht des neuen Bundes ist, daß Gerechtigkeit und Lobpreis überall aufsproßt; d. h. das neue Israel ist kein undankbares Erdreich, kein unfruchtbarer Weinberg mehr; es nimmt auf in sich die „Gerechtigkeit" und bringt entsprechende Früchte

derselben, zu denen auch der Lobpreis, die dankbar freudige Anerkennung des Heiles, zählt. Wie es dem Erdboden natürlich ist, die Pflanzenkeime zu entwickeln, so kann auch das neue Sion den ihm übergebenen Segen nicht ohne Frucht belassen; die fortdauernde Heiligkeit der Kirche Gottes ist damit neuerdings ausgesprochen. Als heilige Kirche muß sie dastehen — ein Zeugniß allen Völkern. Mit diesem Hinweis auf den Weltberuf endet passend die Rede und schließt sich so zusammen mit der vorigen über Sions Herrlichkeit: et ambulabunt gentes in lumine tuo et reges in splendore ortus tui 60, 3.

Fünfte Rede.

Kap. 62.

Nach der Schilderung von Sions Herrlichkeit (Kap. 60) und deren Verwirklichung durch den Messias (Kap. 61) kehrt der Seher zu seinem Volke zurück und nimmt direkt seine Aufgabe wahr, das Volk für den Empfang des Heiles vorzubereiten. Wann wird dieses Heil erscheinen? Der Seher weiß es nicht. Aber er weiß, wie man in der Zwischenzeit durch Verlangen und Hoffnung diese herrliche Zeit herbeisehnen solle. Diese Periode des flehenden Zuwartens wird in dieser Rede charakterisirt und es werden für sie die leitenden Gesichtspunkte aufgestellt: die unablässige Bitte an den Herrn, gestützt und getragen durch den Glauben an die herrliche Umwandlung (V. 1—5); dann nochmals das ununterbrochene Flehen, das der Herr selber anordnet, gehoben durch die Hoffnung auf das feierliche Versprechen Gottes (V. 6—9); drittens endlich die unerläßliche Vorbedingung: die körperliche und geistige Entfernung aus Babel (V. 10—12).

Wie oben 59, 9 u. f. und später 64, 6 u. f. zeigt der Seher an seinem eigenen Beispiele dem Volke den Weg. Daher beginnt er V. 1: „**Wegen Sions will ich nicht schweigen und wegen Jerusalems nicht rasten, bis aufgeht wie Sonnenglanz sein Gerechter und sein Heiland wie eine Fackel leuchtet.**“

Im Hebr. und Griech. stehen die Abstrakta: Gerechtigkeit, Heil. Gut umschreibt Hier. den Sinn: diebus, inquit, ac noctibus ora non claudam, nec mea unquam reticebit oratio; sed tamdiu clamabo et precibus jungam preces, donec veniat qui promissus est et splendore suo cunctum orbem illuminet; quis sit iste, quem quaerit, quem venire desiderat, ponit manifestius . . . Die konkrete Fassung des hl. Hier. justus, salvator ist sachlich begründet und richtig, weil der Bringer und Vermittler des Heiles schon oft und noch besonders Kap. 61 genannt ist; ebenso tritt er persönlich und konkret in Kap. 63 auf. Das propter Sion u. s. f. bekundet das warme Interesse, das der Seher an seinem Volke nimmt. Das unablässige Flehen um Erfüllung muß ein um so innigeres sein, je herrlicher eben das zu erreichende und zu erflehende Ziel selber ist. Wahrlich, es ist aller Sehnsucht werth. Daher V. 2: „**Und sehen werden die Völker deinen Gerechten und alle Könige deinen Herrlichen, und dir wird ein neuer Name genannt werden, den der Mund des Herrn nennen wird.**“ Im Hebr. und Griech. stehen auch hier die Abstrakta: Gerechtigkeit, Herrlichkeit. Einige, wie Ew., Hahn, Schegg, beziehen das donec des V. 1 auch noch auf diesen

Vers. — Zum Sinne vgl. 60, 8. Der Name dient zur Bezeichnung des Wesens; billig daher, daß Sions Neuschaffung und geistige Umwandlung auch durch einen neuen Namen signalisirt werde, den als Siegel und Ausdruck für die nova creatura der Herr selbst geben wird, — der Herr, dessen Wort That, dessen Wille Allmacht ist, der also, falls er Jemanden einen Namen gibt, ihn auch zu dem macht, was er ihn heißt. Und dieser neue Name? Zu speziell denken Theod., Hier., Theod. von Heraklea, Mald. an den Namen Christen, Cyrillus an „Kirche des lebendigen Gottes, Stadt und Haus Gottes", ähnl. Pintus; richtig verweisen die Meisten auf V. 4 (Sasbout, For., Sanchez, Mar., Est., Malv., a Lap. u. a.); Schegg: „dieser wird so herrlich sein, daß ihn Gott allein aussprechen und bezeichnen kann". Wie der Herr den Namen Abram, Jakob änderte, um einen neuen Lebensabschnitt und eine neue Aufgabe für die Patriarchen zu bezeichnen, so nennt er auch Sion für die neue Periode mit einem anderen Namen; Beispiele dessen sind 60, 14. Jer. 3, 17 solium Domini, Ez. 48, 35 et nomen civitatis: Dominus ibidem u. dgl. Die Namengebung selbst ist wie 7, 14; 9, 6 u. ö. zu verstehen. Der **Inhalt** des neuen Namens wird nun dargelegt und damit zugleich der Grund angegeben, warum Sions Herrlichkeit weltbekannt werden muß, und weiter, warum diese Offenbarung sehnsüchtig zu erflehen ist. V. 3: **„Und sein wirst du eine Ehrenkrone in der Hand des Herrn und ein Diadem des Königthums in der Hand deines Gottes."** Sion wird durch Gottes Huld und Macht (= in manu Dei) ein **königliches Priesterthum** sein; daher sind die Insignien beider Würden „Krone der Zier, Priestertiara der Königswürde" (hebr. — vgl. Zach. 3, 5 und den etymologisch identischen terminus technicus für die Hohepriestertiara Ex. 28, 4; 37, 39. Lev. 8, 9; 16, 4) hier vereint. Sion also wird in dieser seiner Würde strahlend sein und herrlich, wie ein mit Edelsteinen geschmücktes Diadem. So ist erfüllt, was der Messias 61, 3 ankündigt. War früher als Unterpfand für Sions Unbesiegbarkeit angegeben, daß der Herr corona gloriae et sertum exultationis sei seinem übrig gebliebenen Volke (28, 5), so hier, wie jene Zusage sich in Sions Umschaffung verwirklicht; Sion soll das Strahlenbild Gottes in sich wiederspiegeln. Und als Diadem ist Sion auch kostbar in den Augen des Herrn (vgl. Malv., Tir., a Lap.). Und für wen ist dieses glanzvolle Diadem? Beachtet man den engen Zusammenhang, den der Seher besonders seit 53, 11 zwischen der Herrlichkeit des Messias und dem Glanze Sions statuirt, so ist der Gedanke von Sanchez, Men., a Lap., Tir. nicht abzuweisen, daß dieses die Ehrenkrone für den Messias sei, der Ehrenschmuck zu seiner Verherrlichung, der in manu Domini, d. i. divina virtute (Tir.) oder durch Gottes Schutz und Machtwillen (Cyrill.) gefertigt wurde. Hier. deutet an und Cyrill., a Lap. führen gut aus, inwiefern diese Benennung in jeder heiligen Seele Wahrheit wird. Richtig, denn Sion ist die Kirche; die der Kirche gegebenen Zusagen verwirklichen sich aber je nach ihrer Natur in den einzelnen Gliedern oder in den integrirenden Theilen ihres Organismus.

In diesem Zustande ist Sion die Wonne und Freude des Herrn. In diesem Namen erschöpft sich der Gehalt der Umgestaltung, er ist Sions Beruf und Ideal. Daher V. 4: **„Und fernerhin heißest du nicht mehr**

Verlassene, und dein Land heißt nicht mehr verwüstetes; sondern du führst den Namen: ‚meine Wonne an ihr' und dein Land: ‚das Bewohnte', denn der Herr hat sein Wohlgefallen an dir, und dein Land wird bewohnt sein.“ Im Hebr. steht entsprechend dem ersten Gliede und 54, 1, 6 „deine Heimath heißt Vermählte“ u. s. f. (vgl. Mald., Mar., Malv.) mit Rücksicht auf den neuen Bund der Liebe (vgl. Osee 2, 19). Nach alttestamentlicher Anschauung prägt sich die Liebe Gottes zum Volke auch im Segen und ungestörten Besitze des Landes aus. Darum erscheint auch hier das Land selbst als dem Herrn angetraut, über das er sorglich seine schützende Hand ausbreiten wird. Die der Kirche Gottes unverlierbar innewohnende Heiligkeit und unauflösliche Gemeinschaft mit Gott wird durch diese Namen im Anschluß an die Idee vom Verhältnisse des alten Bundes als eines bräutlichen Standes, die in vollkommenerer Weise noch dem neuen Bunde eignet (Joh. 3, 29. 2 Kor. 11, 2. Eph. 5, 25. Apoc. 21, 2), ausgesprochen. Der beigelegte Name ist ein wirklicher Frauenname (vgl. 4 Kön. 21, 1 Haphsiba). Sehen wir auf die Erfüllung, so drängt sich die Wahrheit auf, daß in der Kirche sich eben das Bild jenes abprägen muß, von dem der Vater sagt: hic est filius meus dilectus; in te mihi complacui. Der lat. Wortlaut terra habitata weist auf die ununterbrochene Fruchtbarkeit der neuen Braut des Herrn hin. Diesen Gedanken, zugleich mit dem erneuten Ausdruck der Liebe des Herrn zu Sion, bringt auch das Folgende. V. 5: **„Denn wohnen wird der Jüngling mit der Jungfrau, und wohnen deine Kinder in dir; es freut sich der Bräutigam über die Braut; es freut sich über dich der Herr.“** Der Vers enthält einen Vergleich, aber, wie oft bei Sprüchen, ohne Vergleichungspartikel (vgl. Sasbout, Sanchez, Mald., Sa, Mar., Malv. u. a.), die der griech. Text in beiden Verstheilen ausdrückt. Gut bemerkt Hier.: sicut igitur sponsus gaudet in sponsa, juvenisque cum virgine, in quibus exemplis sancta conjunctio est, sic Dominus laetabitur in ea, cujus nomina fuerint immutata. Hebr. „Denn der Jüngling vermählt sich der Jungfrau; es vermählen sich dir deine Kinder“ (vgl. Mald., Mar., For.) — ein Vergleich, der nicht bloß die Idee des herrschenden Friedens ausdrückt (For., Sanchez, Men., Tir.), sondern die innige Liebe der Kinder der Kirche zu ihr versinnbildet (vgl. Cyrill., Osorius) und das trauteste Glück und die süßeste Freude, die sie an ihr finden (Eus., Mar., a Lap.). Der Schlußvergleich schildert die zärtlichste Liebe, mit der der Herr seine Kirche umfängt; deliciae meae esse cum filiis hominum (vgl. Cyrill., Sanchez, For., a Lap.).

Dieses so herrliche Ziel ist wohl der Sehnsucht und des Gebetes werth; daher begann der Seher: propter Sion non tacebo. Doch er ist in dieser Sehnsucht nicht allein. Der Herr selbst wünscht die Verwirklichung herbei und zum Beweise dessen will er Wächter aufstellen in Jerusalem, die an der Erfüllung der nothwendigen Vorbedingungen des Heiles beständig arbeiten, die Sehnsucht und das Gebet darnach beständig wach und lebendig halten und den Herrn um die Verwirklichung bestürmen. So im Folgenden: V. 6: **„Ueber deine Mauern, Jerusalem, habe ich Wächter bestellt; den ganzen Tag und die ganze Nacht — immerdar werden sie nicht schweigen. Die ihr des Herrn gedenket, schweiget nicht“** V. 7: **„und lasset ihm keine**

Ruhe, bis er festgründe und bis er mache Jerusalem zur Lobpreisung auf Erden!"

Wer ist der Redende? Anfangs der Rede V. 1 ist sicher mit den meisten Erkl. (Hier., Procop., Thom. und die lat. Erkl. u. a.) der Prophet selbst, und nicht Gott der Herr (Cyrill., Del.), auch nicht der Messias (Theod.), der Redende. Hier aber, da Wächter zu bestellen, nicht Sache des Propheten ist, sondern Gottes, tritt von selbst Gottes Rede ein (so Cyrill., Hier., Theod. und die lat. Erkl., Reinke, Net. — gegen viele neuere, auch Schegg, die den Propheten verstehen). Amt dieser ist, stets zu rufen und zu beten und den Herrn ununterbrochen zu mahnen (hebr.: „die ihr den Herrn erinnert") und ihn mit Bitten zu bestürmen; sie sind in diesem Amte aufgestellt über Jerusalem, haben demnach vi muneris das Beste Jerusalems zu besorgen und die Periode des Harrens und Wartens zu einer für das Volk ersprießlichen zu machen. Demgemäß können nicht die Engel, sondern nur die Propheten und Priester oder die Männer verstanden werden, welche Gott zu diesem Berufe in Juda erwecken wird. Diese werden nun dringend ermahnt, dieses Amtes recht anhaltend zu walten und so die Sehnsucht nach dem Heile als Vorbereitung darauf wach zu halten und zu steigern. Da gesagt ist super muros tuos . . so haben wir hier wohl einen Wink, daß der Prophet auch von einer längeren Zwischenzeit zwischen der ersten Befreiung durch Cyrus und der damit verbundenen Wiederherstellung der Stadt (vgl. zu 44, 26) und zwischen der messianischen Wiederherstellung weiß, obgleich er sonst oft genug beide Thaten Gottes zusammenschaut. Der Gegenstand der Sehnsucht und deren Ziel ist donec ponat . . . bis alles Große und Herrliche von Jerusalem That und Wahrheit geworden ist, so daß das neue Sion wirklich von allen Völkern anerkannt und gerühmt wird. Da nun an dieser Verwirklichung zu arbeiten ist bis an das Ende der Weltzeit, so erhellt auch, daß die Bestellung der Wächter und die Mahnung an sie nicht bloß von der Zeit der Vorbereitung auf das messianische Heil gilt, sondern für die ganze Erdenzeit in Kraft bleibt, und von diesem Gesichtspunkte aus ist die Auffassung der Stelle bei den meisten lat. Erkl. gerechtfertigt (vgl. auch Cyrill., Theod., Herakl., Hier.); nur kann sie nicht unmittelbar und ausschließlich von den Hirten und Lehrern der Kirche ausgelegt werden. Gut For.: hic mihi prophetas significare videtur Isaias, quos semper habuit ille populus.

Die Zuversicht und Gebetsfreudigkeit wird alsdann gestärkt durch den Hinweis auf den Eidschwur des Herrn, in Kraft dessen für Sion die unabänderliche Huld Gottes in Aussicht gestellt ist. V. 8: **„Geschworen hat der Herr bei seiner Rechten und bei dem Arme seiner Macht: nicht gebe ich fernerhin deinen Weizen zur Speise deinen Feinden, und nicht sollen Fremdlinge den Wein trinken, um den du gearbeitet hast."** V. 9: **„Denn die ihn einernten, die sollen ihn auch essen und den Herrn loben, und die ihn einlesen, sollen ihn auch in meinen heiligen Vorhöfen trinken."** Wegen des Zusammenhanges zwischen Sünde und Strafe, welch letztere sich nach Lev. 26 und Deut. 28 auch am irdischen Besitze vollzieht, enthält diese Zusage die Versicherung, daß Sion durch seine innere Heiligkeit stets der Liebe und Gnade Gottes sich erfreuen werde. Sie wird gesteigert durch Gottes Eid-

schwur. Gott hat keinen Höheren, bei dem er schwören könnte; er schwört bei sich selbst, hier bei seiner Allmacht, die alles in's Werk setzen kann, bei seiner Rechten, welche schon so viele Wunder für sein Volk wirkte: ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus (Hebr. 6, 18; vgl. 45, 23). Die Unbesieglichkeit des neuen Sion ist garantirt; kein Feind soll mächtig genug sein, ihm den Genuß der vom Herrn bescheerten Güter zu rauben. Der Zusatz in atriis sanctis meis gibt der irdisch lautenden Aussage die höhere geistige Form; er enthält eine Anspielung auf Deut. 14, 23 und auf die Opfermahlzeiten (Lev. 6, 16. 26 u. ö.; vgl. Mald., Men.); d. h. alles im neuen Sion ist dem Herrn geweiht (vgl. Zach. 14, 21), ganz Israel ist ein königliches Priesterthum, stets verweilend im Heiligthum des Herrn, und da das ganze Land das „Vermählte" heißt (V. 4), ist es auch das Heiligthum, der Vorhof des Herrn (vgl. 4, 6; 25, 6). In alttestamentlicher Weise sind Weizen und Most als die hervorragenden Erzeugnisse Palästina's und die Hauptnahrungsmittel genannt. Daß gerade Weizen und Wein auch die materia Eucharistiae und so die geistige Lebensnahrung bilden, ist sicher nicht zufällig, wenn man auch in dieser Stelle (wegen triticum tuum non dabo cibum inimicis tuis) nicht mit Hier. eine prophetische Andeutung der Eucharistie finden kann (vgl. dazu die so gewöhnliche Redensart Gen. 27, 28. 37. Num. 18, 12. Deut. 12, 17; 14, 23; 18, 4; 33, 28. 2 Par. 31, 5. Ps. 4, 8. Is. 36, 17. Klagel. 2, 12. Osee 2, 22; 7, 14. Joel 1, 10. Agg. 1, 11 u. s. f.).

Der Seher hat im Vorstehenden die Periode der Sehnsucht nach dem Heile charakterisirt. Ist es dem Volke ernst mit dem Verlangen, so folgt als die zunächst liegende Anwendung, daß es aus dem unabwendbar drohenden Exil (vgl. zu 39, 1) heimkehre, nicht dort in Babel sich heimisch mache, sondern dem Rufe des Herrn bei der ersten Befreiung Folge leiste (vgl. zu 48, 20; 52, 11; 57, 14). Daher folgt eine entsprechende, mit dem Hinweis auf Gottes Einladung und seine Segensfülle begründete, Ermahnung.

V. 10: **„Ziehet fort, ziehet fort durch die Thore; bereitet den Weg dem Volke; ebnet den Pfad, entfernt die Steine, erhebt ein Panier zu den Völkern!"** In dramatischer Lebhaftigkeit ergeht der Zuruf an Israel, dann in raschem Wechsel an die Heiden, die dem Volke des Herrn die Pfade ebnen sollen (vgl. zu 57, 14); schließlich an alle beide, weithin zu allen Nationen ein Signal zu geben, daß die Stunde der Rettung geschlagen. Daß zunächst vom Fortziehen aus Babylon und seinen Städten die Rede sei (vgl. Thom., Pintus), beweisen die Parallelstellen (Calm., Schegg u. a.). Diese Heimkehr, und nicht etwa das Ausziehen der Sionswächter, um überall das Heil zu verkünden (Hier., Haimo, Sasbout, For., Reinke u. a.), auch nicht direkt der Einzug in die Thore der Kirche (Mald., Malv.) oder des Tempels (Hahn), ist mit diesen Worten hier gemeint, wie die Mahnung den Weg zu bereiten, zu ebnen, die Straße aufzuschütten (hebr.) und von Steinen zu säubern nach Vorgang von 40, 3. 4 und 57, 14 zeigt. Der Zuruf, den Weg zu bahnen, gilt den Heiden; das erhellt aus 57, 14 und entspricht der mehrmals vorgetragenen Anschauung, daß die Heiden den heimkehrenden Israeliten behilflich sein werden (vgl. 49, 22; 60, 4; 66, 12 und schon 14, 2). Endlich soll man auch bis zu den fernsten Nationen hin es

bekannt geben, daß die Rettung da sei. Sonst erhebt der Herr selbst das Panier (vgl. 5, 26; 11, 12; 49, 22), hier lautet die Aufforderung gemeinschaftlich an alle, die von der eingetretenen Heilsthat Kunde haben, daß sie selbe weiter befördern bis zu den Enden der Erde (vgl. 13, 2). Diese Schlußwendung zeigt aber zugleich, daß der Seher auch hier die erste und zweite Befreiung enge zusammenschaut, oder vielmehr, daß die erste Befreiung sich ihm zu ihrer typischen Bedeutung [1] vertiefe, und daß er die damals beginnende Bewegung eben gleich im Zusammenhange mit ihrem schließlichen Ziele erfasse. So wird das Panier der Ruf für die Völker zum Wallen nach dem Berge Sion. Und die Heilskunde für Israel ist auch die Friedensbotschaft für die Heiden. Der folgende Vers gibt an, welche Kunde allen durch das Signal des Paniers übermittelt werden soll.

V. 11: **„Siehe der Herr läßt es kund werden an den Grenzen der Erde: saget der Tochter Sion: siehe, dein Heiland kömmt; siehe, sein Lohn ist mit ihm und sein Werk vor ihm."** Hier liegt der Uebergang von der ersten Befreiung zu ihrer Vollendung, der zweiten, offen da. Denn es handelt sich nicht mehr bloß um die Diaspora in Babylon; der Blick des Sehers dringt vor bis zu den Grenzen der Erde; also schwebt ihm die messianische Heimführung vor (vgl. 11, 11; 19, 25). Diese an Sion ergangene Kunde „dein Heil kommt" (hebr. vgl. zu 40, 10), die überall erschallt, ist Aufforderung zum Wallen nach Sion für die Israeliten und Heiden, also Ermahnung an beide: transite per portas, daß sie sich von den heidnischen Hemmnissen losmachen und an Sion sich anschließen (vgl. 49, 18; 54, 15; 55, 5; 60, 3). Glücklich, die diesen Ruf verstehen! Daher V. 12: **„Und man wird sie nennen: heiliges Volk, Erlöste des Herrn; du aber heißest: gesuchte Stadt und nicht verlassene."** Heilig sind sie als Eigenthum des Herrn, das er sich ausgeschieden aus den Völkern, damit er, der Heilige Israels, sich in ihm verherrliche (vgl. zu 49, 3. 6). Wie er einst die Erlösten aus Aegypten zu seinem Erbtheile sich auserwählte, und so sie gens sancta wurden (Ex. 19, 5. 6), so führt er jetzt eine zweite und dritte Befreiung herbei, in Folge derer sie wieder Eigenthum des Herrn werden und heilig, freilich in höherem Sinne. Sion ist alsdann die geliebte Braut des Herrn, um die er Sorge trägt und die er nie mehr verstößt (vgl. 49, 14. 15; 54, 6—12; 60, 15. 20; 61, 10 und oben V. 4. 5). Diesen Namen trägt Sion zum Zeichen der ihm einwohnenden Heiligkeit, als Unterpfand der unverlierbaren Huld Gottes. Das innere Wesen gibt sich im Namen kund; heißen, d. h. sein (vgl. zu 9, 6). Weil der Herr seine Gunst Sion zuwendet, ist die Stadt auch von Seite der Völker eine quaesita, alle strömen dorthin, um des Heiles und Segens theilhaftig zu werden (vgl. Cyrill., Hier., Sanchez, Mar., Malv., a Lap. u. a.). So schließt die Ermahnung zur Rückkehr nach Jerusalem passend mit dem Gedanken: nur da ist Heil. Das Ziel des Zuges ist als Gegenstand heiliger Sehnsucht allen Heilsbegierigen vorgestellt.

---

[1] Richtig schreibt Sanchez: utriusque Sionis quanta futura sit felicitas declarat et quam certa pax et tranquillitas. . .

Sechste Rede.

Kap. 63. 64.

Diese Rede beginnt ähnlich wie 52, 13 unmittelbar mit dem Messias, auf den aber schon durch den Schluß der vorigen 62, 11 ecce salus tua venit, merces ejus . . (vgl. 40, 10) vorbereitet ist. Der Messias erscheint als siegreicher Kämpfer, triumphirend über seine Feinde, aber noch die Merkmale des Kampfes, in dem er seine Feinde zertrat, an seinen Siegesgewändern tragend. Er hat den Tag der Rache, den Tag seiner Erlösung gefeiert (63, 1—6). So kommt er heran zu seinem Volke, wie es 62, 11 und 63, 1 besagen. Was bringt Israel ihm entgegen? Wie muß es sich für diese Ankunft vorbereiten, oder hat es selbst für sich dieses Gericht der Zertretung (calcavi eos in furore meo) zu befürchten? Der Seher gibt eine beredte Antwort darauf in einem Gebete. Der erste Affekt ist der des Dankes für das Heil, das Gott so unverdienter Weise trotz aller Sünden seines Volkes spendet — die Vergangenheit dieses Volkes mit den Wundern der Erbarmung ist Unterpfand für die Zukunft (V. 7—14). Freilich lastet jetzt Sünde und Schmach auf Israel; aber das ist nur ein Grund mehr zu flehen (V. 15. 16). Die Bitte geht sodann über in flehentliche Klage und bringt mit psychologischer Steigerung in Erinnerung, daß es sich ja schließlich doch eigentlich um Gottes Sache und um die Ehre seines Namens handle (V. 17—19). Von da nimmt die sehnsuchtsvolle Bitte einen neuen Aufschwung in Kap. 64. Der Herr möge sich bewähren, wie in der Vorzeit; er ist ja der Einzige, der über alle Erwartung hinaus den Seinigen lohnt (64, 1—4). In die dringliche Bitte mischt sich wieder das Bewußtsein der Schuld, daher geht die Bitte über in demüthiges Bekenntniß (V. 5—7); von diesem erhebt sie sich mit neuer Zuversicht und Innigkeit zu eindringlichem Flehen um das ersehnte Heil (V. 8—12).

Diese Rede ist also nach der Schilderung des siegreichen Messias ein wohlmotivirtes und inniges *Rorate coeli*, das der Seher seinem Volke vorbetet, und durch welches er gleich praktisch zeigt, wie es dem Heiland entgegenharren solle. Es ist diese Rede ihrer Tendenz nach eine Fortsetzung der vorigen. Der Seher ist bemüht, die großen messianischen Wahrheiten für sein Volk nutzbringend zu machen. Die Rede selbst kann in drei Abschnitte zerlegt werden: a) die Schilderung des Messias 63, 1—6; b) der erste Theil des Gebetes V. 7—19; c) dessen zweiter Theil, 64, 1—12.

a) 63, 1—6.

Die prophetische Vision knüpft an 62, 11 an (For.). Daher:

63, 1: **„Wer ist dieser, der von Edom kommt, in gerötheten Kleidern von Bosra? Dieser prangend in seinem Gewande, einherschreitend in der Fülle seiner Kraft? Ich bin es, der ich Gerechtigkeit rede und Vorkämpfer bin zum Heile!"**

Die Frage regt die Aufmerksamkeit an und gibt zugleich der Bewunderung und dem entzückenden Staunen Ausdruck, womit der Seher vom geistigen Anblick der erhabenen Messiasgestalt erfüllt ist. Der messianische Sieger kommt aus Edom; hier wie Kap. 34 ist Edom als Repräsentant aller

Völker, aller Gottesfeinde gesetzt; vgl. zu Kap. 34 (vgl. Eus., For., Mald., Mar., Malv.: tum propinquitatis tum gravissimae ac hereditariae hostilitatis nomine, ut Ps. 136, 7. Lam. 4, 21 u. a.). Das erhellt auch aus V. 3. 6. Bosra (vgl. 34, 6. Jer. 49, 13. 22. Amos 1, 12) ist zwischen Petra und dem todten Meere gelegen. Iste formosus ... dieser Herrliche ... ist Ausdruck der wonnevollen Freude, mit der des Sehers Auge und Herz beim Anblick der Majestät des nahenden Triumphators erfüllt ist. Der Sieger selbst antwortet: „ich bin es, der redet in Gerechtigkeit, mächtig zu helfen" (hebr.) d. i. er ist mächtig und heilig in Wort und That; sein Wort ist Gerechtigkeit und sein Wille ist Allmacht; beides aber ist er „um zu helfen", Heiland zu sein. Die in 11, 3. 4; 42, 3. 6 gegebene Charakteristik wird wieder aufgenommen. Durch Wort (Lehre) und That bringt er das Heil; Gerechtigkeit ist auch hier der Complex jenes Zustandes, den Gott unter den Menschen hergestellt wissen will; diesem gilt des Messias Wort und Macht; dieser aber ist mit einem andern Worte, das mehr die menschlich beseligende Seite trifft, das Heil. Es ist dasselbe, was oben merces ejus et opus hieß. Warum aber ist der Sieger in rothbespritztes Gewand gekleidet? V. 2: **„Warum ist aber roth dein Gewand und deine Kleider wie die der Keltertreter?"** Den Zusammenklang Edoms mit אדֹם (roth) bemerken gut bereits Theod., Hier., Pintus, Mald., Malv., Tir. u. a., wie letztere auch Bosra mit בצר winzern, Trauben abschneiden, in Verbindung bringen und so andeuten, daß durch die Wahl der Eigennamen schon auf die Sache, auf das Symbol, hingewiesen werde. Dieser Bedeutungszusammenhang mag wirklich zum Theil erklären, warum gerade Edom und Bosra als Stätten des Keltertretens und des Völkergerichtes genannt werden. Hebr. „warum ist Roth (an) deinem Gewand?" die Form gibt schon zu verstehen, daß Roth nicht die Grundfarbe ist, sondern daß das Gewand eben bespritzt ist, wie mit Traubenblut das Kleid des Keltertreters. Wie stimmt zum Berufe und zur Macht des Heilbringers die Spur der Mühe und Arbeit, die Spur der stattgefundenen Zerstampfung, Vernichtung? Das der Sinn der Frage (vgl. Osorius). Darauf die Antwort:

V. 3: **„Die Kelter habe ich allein getreten und von den Völkern war Niemand bei mir. Ich trat sie in meinem Grimme und zerstampfte sie in meinem Zorne, und ihr Blut spritzte über meine Kleider und alle meine Gewande befleckte ich."** V. 4: **„Denn ein Tag der Rache war es in meinem Herzen und das Jahr meiner Erlösung ist gekommen."** V. 4 gibt von selbst die Erklärung zum Symbol des Keltertretens. Völkergericht und Erlösung sind so unmittelbar als möglich mit einander verbunden; er hat, indem er Rache übte, Heil gebracht. Diese zweifache und doch Eine That in ruinam et resurrectionem ist durch das Keltertreten dargestellt; der Redende hat diese mühsame Arbeit auf sich genommen, sie allein, ohne Hilfe, verlassen von allen, aber mit aller Energie und heiliger Entrüstung vollzogen; er hat die Völker wie Trauben zerstampft und trägt noch an seinen Gewanden die zahlreichen Spuren der verrichteten Arbeit. Soviel besagt das Bild von selbst. — Nach den im ersten Theile, besonders zu Kap. 24 erörterten Gedanken kann es nicht auffallen, wenn der Seher das Gericht über die Gottesfeinde und den Anbruch des Heiles als eine That schaut, wenn der Tag der Rache auch zugleich das Jahr der Erlösung ist. Diese Zusammenstellung

begegnet uns ja bei Isaias nicht zum ersten Male. Sie ist schon 1, 27 angebahnt. Sie ist auch ausgesprochen in den Schilderungen Gottes als eines Kriegshelden, der die Feinde zerschmettert und Heil schafft (vgl. 42, 13 u. f.; 59, 17 u. f.), ebenso in allen jenen Stellen, in denen die Thatsache bezeugt wird, daß der Messias und überhaupt Gottes Thaten in ruinam et resurrectionem gereichten. Soweit kann über den Sinn kein Zweifel sein. Frägt man aber genauer, wer ist dieser Sieger, so lauten die Antworten der Erklärer verschieden; manche verstehen Jehovah (Schegg, Reinke u. a. bei Reinke, S. 361, Ges., Del., Hahn); die meisten aber mit Recht den Messias (so die heiligen Väter, die lat. Erklärer fast alle, Allioli, Bade, Loch, Ret.); abzuweisen ist eine historische Beziehung auf Cyrus, der dann erst die typische auf Christus folge (Sanchez[1]); vereinzelt ist die Erklärung von Hyrkanus (Moldenhawer bei Reinke), oder von Judas dem Makkabäer (Grotius, Calmet, der hiefür auch Cardinal Hugo citirt, wie Grotius auf Flav. Josephus verweist).

Für die Beziehung auf den Messias spricht Folgendes: das Bild des Keltertreters wird so gewendet, daß die Mühe und Arbeit veranschaulicht wird, und der Keltertreter trägt an sich selbst die Spuren der ausgestandenen Mühen. Es ist kein Grund da, diese beiden Züge als unwesentlich und bedeutungslos aus dem Symbol auszumerzen; will man ihnen aber eine Bedeutung zugestehen, so kann man nur an jenen denken, dessen Mühen und Arbeiten 49, 4. 7; 50, 4—8; 53, 1—12 beschrieben sind, d. h. an den Messias. Es ist auch hier jener geschildert, der, indem er siegt, doch die Mühe des Sieges erfährt und nicht ohne Zeichen und Spuren der überstandenen harten Kampfesarbeit auf dem Plane erscheint, gerade wie es bereits in der Urverheißung nach dem Originaltexte gesagt ist: dieser wird dir (der Schlange) den Kopf zertreten und du wirst ihm die Ferse zerquetschen; die Schlange wird allerdings überwunden und getödtet, aber der Schlangentreter selbst ersicht den Sieg nicht ohne eigene Verwundung (Gen. 3, 15). Wir bringen also das Keltertreten in dieser Weise mit dem Zerquetschen des Schlangenkopfes in Verbindung und sehen die Erfüllung in der hochheiligen Passion. Die Zertretung der Völker ist die Zertretung des Schlangenkopfes, der Sieg über den Fürsten dieser Welt, und darum spricht der Messias so bedeutungsvoll vor seinem Leiden: „jetzt ist das Gericht der Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen“ (Joh. 12, 31). Die Völker in unserer Stelle sind offenbar die Feinde Gottes, also die Verkörperung der gottfeindlichen Macht. Wie aber bereits Kap. 13. 14 die Weltmacht mit dem dämonischen Untergrunde gemeint ist, so fassen wir auch hier die Weltmacht, wie sie thatsächlich dem Reiche Gottes entgegenstehend niedergeworfen wird, d. h. die in den Gottesfeinden sich offenbarende Satansmacht. Diese wurde im Tode Christi bezwungen. Durch das Leiden hat sich Christus seine Verherrlichung erworben, und somit auch das Recht, Richter zu

---

[1] Er schreibt: haec historice et meo judicio quam verissime de statu Judaeorum, cui Deus per Cyrum tam amanter ac provide consuluit; sed in typo, ut saepius a nobis dictum est. Nunc vero mystice, i. e. de generis humani redemptione eadem explicare tentemus.

sein der Welt. Das Weltgericht gründet ursächlich im heiligen Leiden; durch Christi Tod ist Satan und sein Anhang niedergeworfen, zertreten, gerichtet. Die Einzelsiege der Kirche, die Einzelgerichte über die gegen Christus ankämpfenden Herrscher und Völker und endlich der Abschluß aller, das Weltgericht am jüngsten Tage, sind nur Folgen, Entfaltungen des einen großen Sieges und Gerichtes in der heiligen Passion: nunc est *judicium* mundi, nunc princeps hujus mundi ejicietur foras. Ob Isaias diese Tragweite und den vollen Inhalt des Symbols erfaßt hat oder nicht, berührt uns nicht. Wir haben den Zusammenhang und Inhalt der Prophezeiungen nach den objektiv in der heiligen Schrift niedergelegten und durch die Erfüllung bezeugten, also vom ersten Urheber der heiligen Schrift gewollten Gesichtspunkten zu verstehen. Das Angegebene aber entwickelt sich wie von selbst aus dem Symbole, falls wir dieses im Lichte anderer gleichfalls im alten Testament und speziell bei Isaias vorgetragenen Anschauungen auffassen. Das ist zugleich der sichere exegetische Boden, auf dem stehend wir die vom heiligen Geiste gewollte Bedeutung des Symbols zu erforschen haben. — Der Messias allein hat die Kelter getreten; so mit Anspielung auf 50, 2; 59, 16, es konnte Niemand sonst den Riesenkampf aufnehmen, Niemand Mittler sein, weil eben alle Sünder waren; er war allein, d. h. auch verlassen, Keiner leistet ihm Gesellschaft oder Heeresfolge, steht ihm helfend oder tröstend zur Seite, wie es auch 49, 4. 8; 50, 7. 8; 53, 4 angedeutet ist. Der Messias allein konnte das Werk vollbringen, wie sonst Gott allein und Keiner mit ihm die Verheißungen gibt und vollführt (vgl. z. B. 44, 24).

Ist das die Bedeutung des Keltertretens, so ist die Herankunft des Messias V. 1 offenbar sein Triumphzug; dazu stimmt auch die Schilderung: „dieser prangend . . .“ oder, wie Hahn gibt, „dieser Hochgehobene“. Es paßt also ganz gut, wenn die älteren Erklärer (vgl. Pintus, Sasbout, a Lap.) dabei an Christi Himmelfahrt denken; sie war als die Erhöhung der verklärten Menschheit wirklich der Abschluß und die Krönung seiner erlösenden Thätigkeit; da wurde er über alle Himmel erhöht und drang vor bis zur Rechten Gottes (vgl. Hebr. 1, 3; 7, 26). Die heiligen Wundmale sind die Spuren des Kampfes, die er mit sich bringt. Der Einwand, im Bilde sei nicht sein Blut, sondern das der Feinde auf seinen Kleidern sichtbar, verkennt ganz und gar die Natur des Symbols; das Bild kann und darf nicht mechanisch in die Wirklichkeit übertragen werden; es soll unter anderem die Idee versinnbilden, daß die Zeichen des Sieges an ihm sichtbar sind. Diese Zeichen sind hier im Einklang mit dem gebrauchten Bilde gewählt. Die Ueberwindung der Völker ist als Zerstampfen der Trauben dargestellt (vgl. Klagel. 1, 15. Joel 3, 13. Apoc. 14, 19; 19, 15), und dabei wird sein Gewand mit „ihrem Lebenssaft“ (so das Hebr. bei Del., Kn.) bespritzt. Ohne Bild ist Kampf und Sieg des Messias beschrieben Kap. 53, oder bei Zach. 9, 11; 12, 10 und da ist auch von seinem Blute und seiner Durchbohrung die Rede.

Die folgenden Verse schildern noch eingehender die Anstrengung des Messias und deren Erfolg in der Vernichtung der Feinde.

V. 5: **„Ich blickte umher, und da war kein Helfer; ich suchte, und da war Keiner, der mir beistand; da brachte mein Arm mir Heil zuweg und**

meine Eifersgluth, diese ward mir Stütze." V. 6: **„Und ich zertrat die Völker in meinem Grimme und machte sie trunken in meiner Eifersgluth und warf zu Boden ihre Kraft."** Vgl. 59, 19. Der Seher beschreibt die Energie, mit der der Messias sich seinem Amte weiht; desiderio desideravi ... quomodo coarctor u. dgl. — inebriari vgl. 19, 14; gut For.: inebriare in scripturis est ingentes tribulationes veluti propinare et magnis calamitatibus afficere. Das letzte Glied lautet im Hebr. „und ich machte niederrinnen zur Erde ihren Lebenssaft" vgl. V. 3, LXX ihr Blut. — Die Verlassenheit des Messias beschreibt Ps. 21, 1—7. Der Schlußvers bringt in dreifacher Wendung den vollen Sieg des Messias zum Ausdruck; er ist wie ein aufjubelndes Siegeslied darüber, daß die Macht des Bösen gebrochen ist: ubi est mors stimulus tuus u. dgl. Die wiederholte Erwähnung der „Völker" beweist, daß Edom nur als Emblem verwendet wird, und von einem Spezialgericht über Edom, etwa einer Niederlage (Kn.), keine Rede sein kann; letztere Auffassung paßt auch nicht in den Rahmen der hier von Isaias behandelten Weissagungen.

b) V. 7—19.

Der Prophet schaut also den siegreichen Messias kommend vom Völkergerichte. Er sieht ihn, wie der hl. Thomas sagt, als Richter, als solchen, der seine Feinde vernichtet. Wie steht diesem Messias Israel gegenüber? Muß es auch das Gericht der Zertretung befürchten? Wie muß Israel sich für den Messias vorbereiten? Das drängt sich dem Seher wie von selbst auf und er kleidet seine Belehrung in ein inniges Gebet. Am besten stellt sich ja im Gebete der Mensch Gott gegenüber. — Manche, wie Del., Schegg, Hahn, anerkennen keinen Zusammenhang zwischen diesem und dem vorhergehenden Stücke. Allein mit Unrecht; besser achten schon die älteren Erklärer hier auf den Zusammenhang (vgl. Pintus, Osorius, Sasbout, Sanchez u. a.). Isaias pflegt, wie wir oft bemerkten, die gegebenen Weissagungen nicht als rein theoretische Schätze liegen zu lassen; er zieht aus ihnen Anwendungen für sein Volk; warum sollte also 63, 1—6 so ganz vereinsamt und fragmentarisch, ohne lebendigen Zusammenhang mit den nun folgenden Danksagungen, Bitten, Hoffnungen und Wünschen, dastehen? Oder warum sollte nun ein affektvolles Gebet, wie ein deus ex machina folgen, so ganz ex abrupto? Nein, die Weissagung vom Keltertreter ist, wie Kap. 2 die vom Berge Gottes, die Grundlage für die folgende Entwickelung. Der siegreiche Messias ist das Unterpfand des Heiles, und der Seher beginnt sein Gebet mit dem Gefühle des Dankes für die an Israel gespendeten und noch zu spendenden Güter.

V. 7: **„Der Erbarmungen des Herrn will ich gedenken, des Preises des Herrn wegen alles, was uns der Herr gespendet, und wegen der Fülle der Güter für das Haus Israel, die er ihnen verliehen hat seiner Herablassung und der Menge seiner Erbarmungen gemäß."** Die Construktion des Hebr. kann auch so verstanden werden, daß als zweites Objekt der preisenden Erinnerung und Lobesfeier die Fülle der Güter für Israel angegeben wird (Malv., Reinke, Ges., Hahn, Del. u. a.); dann: „des Herrn Gnaden ...

will ich preisen gemäß allem, was er uns gethan", d. h. wie es angemessen ist, sich geziemt für alles .. Sacrificium laudis honorificabit me (Ps. 49, 23); demgemäß beginnt der Seher mit Lob und Dank; er verherrlicht die Huld-erweise Gottes, die zugleich dessen Ruhm (hebr.) bilden und die in Israels Geschichte so zahlreich vorliegen. Der Seher lehrt hier das Dankgebet als eine reiche Quelle neuer Gaben.

Warum hat der Herr dem Hause Israel sich so huldreich erwiesen? Darauf antwortet V. 8: **„Und er sprach: es ist doch mein Volk, Söhne, die nicht trügen werden — und er ward ihnen zum Heiland."**

Der Herr gedachte nämlich der den Patriarchen gegebenen Verheißungen, des mit dem Volke auf Sinai geschlossenen Bundes, der Bereitwilligkeit und Freudigkeit, mit der es dort seinem Gott den Eid der Treue schwur (Ex. 19, 8), und deren Gott in so rührender Weise bei Jeremias erwähnt: „ich gedenke dir die Liebe deiner Jugend, die Liebe deines Brautstandes, dein Wandeln mir nach in der Wüste" (2, 2 hebr.). Er hoffte, menschlich gesprochen, daß sie in der angelobten Liebe und Treue beharren würden, und diese ursprüngliche Liebe bewog ihn, sich als deren Retter zu erweisen (vgl. Sanchez). In wie vielfacher Weise er sich als solchen in Israels Geschichte bewährte, gibt summarisch an V. 9: **„Bei all ihren Bedrängnissen wurde er nicht müde und der Engel seines Antlitzes rettete sie; in seiner Liebe und Erbarmung erlöste er sie und trug sie und erhöhte sie alle Tage der Vorzeit."** Oft und oft wurde seine Hilfe und Macht in Anspruch genommen; er ward es nicht müde, erbarmend und helfend einzugreifen; er sandte vor ihnen her seinen Engel (Ex. 23, 20—23; 33, 2. Num. 20, 16), der auch sonst öfters helfend Israels Geschicke lenkte (vgl. Jud. 2, 1; 6, 11 u. f.; 13, 3 . . . Ps. 90, 11). Er heißt hier angelus faciei ejus. Das „Antlitz Gottes" (facies, conspectus Dei) heißt öfters die Bundeslade, das Heiligthum, in dem der Herr wohnt (vgl. Ex. 23, 15. 1 Kön. 1, 22), so auch die Glanzwolke, das Symbol der gnadenreichen Gegenwart Gottes unter seinem Volke (Ex. 33, 14. Deut. 4, 37 hebr.), aber auch das Wesen Gottes (Ex. 33, 23), d. i. Gott selbst in klarer, unverhüllter Majestät. Der angelus faciei ejus kann demzufolge der in der Bundeslade und Glanzwolke gegenwärtige und Gottes Stelle vertretende Engel[1] sein, oder auch der Engel, welcher vor

[1] Es ist eine freilich in alter und neuer Zeit sehr verbreitete Ansicht, daß der „Engel des Herrn" im A. B. der Logos selbst gewesen sei, der in Engelsgestalt erschienen und gehandelt habe; vgl. Reinke, Beitr. 4. B. S. 357 u. f.; P. Scholz, Theologie des A. B. I. S. 147 u. f. und die daselbst verzeichneten älteren und neuen Gewährsmänner. Allein wird durch eine solche unmittelbare Selbstoffenbarung des Logos im A. B. nicht gerade der Unterschied verwischt, aus dem der hl. Paulus für die Inferiorität des A. B. und die Erhabenheit des N. B. seine Beweise entlehnt? vgl. Gal. 3, 19: das Gesetz steht dem N. B. an Werth nach, weil es durch Engel an Moses gegeben wurde, während die neutest. Offenbarung Christus unmittelbar zum Urheber hat; ebenso Hebr. 2, 2. Wenn aber bei der grundlegenden und glänzendsten Gottesoffenbarung auf Sinai, bei deren Erzählung das unmittelbare Handeln und Sprechen Gottes so scharf betont wird (vgl. Ex. Kap. 19 u. f.), trotzdem Gott nicht unmittelbar thätig war, wie soll man dann annehmen, daß der „Engel des Herrn" der Logos selbst in Engelsgestalt gewesen sei? Der Beweis des Apostels a minore ad majus: si enim qui *per Angelos* dictus est sermo factus est firmus, . . . quomodo nos effugiemus, si tantam neglexe-

Gottes Angesicht steht, d. h. Gott zum Dienste bereit steht und Gottes Antlitz und Herrlichkeit schaut (vgl. 6, 2. Tob. 12, 15. Dan. 7, 10. Matth. 18, 10). Daher richtig For: qui vultui Dei assistebat vel qui faciem et praesentiam Dei referebat et loco Dei illis aderat (ähnl. Pintus, Sasbout, Mald., Tir., a Lap., Calm. — nur Malv. versteht den Logos unmittelbar, wie auch Reinke ad h. l.). Er trug sie vgl. Deut. 32, 11; erhöhte sie vgl. zu 1, 2; im Hebr. „er hob sie empor (auf seine Arme vgl. 40, 11; 46, 3. 4) und trug sie". Die Verschiedenheit der Leseart im ersten Gliede bemerkt schon Hier.: quod hebraice dicitur *lo* (לא) et est negantis adverbium, pro *non*, legi potest et *ipse* (לו) ut sit sensus: in omni tribulatione ipse est tribulatus, i. e. Deus; ut non solum peccata, sed et tribulationes nostras ipse portaret (vgl. Mald., For. u. a.); der Sinn ist, daß der Herr Mitleid hatte und sich ihre Bedrängniß zu Herzen nahm; also „in all ihrem Leid war es ihm leid", d. h. er war bekümmert und trug Sorge um sie; Hahn übersetzt zu gesucht, wie gar oft, „war er nicht steinern". LXX übersetzen: „kein Bote und kein Engel, sondern der Herr selbst errettete sie"; und vorher: „er wurde ihnen zur Hilfe aus all ihrer Bedrängniß".

Leider hat Israel der Gnade des Herrn nicht entsprochen. V. 10: **„Sie aber reizten zum Zorne und betrübten seinen heiligen Geist, und er verwandelte sich ihnen in einen Feind und er selbst kämpfte wider sie."** Das Dankgebet der Anerkennung für Gottes Wohlthaten geht, wie der Geschichtsgang es erheischt, in demüthige Selbstanklage über. Der kurze Vers erzählt die traurige, oft wiederholte Geschichte des untreuen Israel. Trefflich sind die Wirkungen der Sünde geschildert; sie fordern Gottes Zorn und Strafgerechtigkeit heraus; sie verwunden und betrüben seinen Geist der Heiligkeit, der als solcher nur Heiligkeit will und zur Erreichung derselben den Menschen alle Hilfe und Gnade angedeihen läßt. Dieser Schmerz des Heiligen (vgl. Gen. 6, 6 tactus dolore cordis intrinsecus) wird verhängnißvoll; der Heilige verwandelt sich in einen Gegner, er führt Krieg wider sie, und wer kann ihm widerstehen? Wie er vorher sich freute, ihnen Huld zu erweisen, so muß er jetzt darauf aus sein, sie zu züchtigen (vgl. Deut. 28, 63. Ps. 105, 32). Er bekriegte sie durch die umliegenden und auswärtigen Völker, in deren Knechtschaft Israel der Reihe nach hingegeben wurde. Hiemit ist der Uebergang zur Bedrängniß der Gegenwart gewonnen. Freilich ist sie verschuldet. Aber nichtsbestoweniger liegt in ihr bei der für

---

rimus salutem quae cum initium accepisset *enarrari per Dominum* (vgl. 1, 1. 2 olim in prophetis, novissime in filio) verliert seine ganze Pointe und Wahrheit, wenn im A. B. der Logos unmittelbar erschien und Gesetze und Offenbarung gab. Diese doppelte Beweisführung des Apostels ist daher als entscheidend zu betrachten und ihr gemäß sind die Stellen 1 Kor. 10, 9. Hebr. 12, 26 aufzufassen. Dabei kommt übrigens auch das Zeugniß des Stephanus Act. 7, 30. 53 in Betracht. Der Engel spricht freilich oft geradezu von sich, wie Gott selbst spricht: ego sum Deus (vgl. Ex. 3, 6; obgleich nach dem Hebr. und der LXX in V. 2 der Engel des Herrn dem Moses erscheint). In der Annahme, daß er in besonderer Weise Gottes Repräsentant ist, oder besser *personam Verbi gerit*, dürfte denn doch schließlich die Lösung zu suchen sein, um einerseits der Beweisführung des hl. Paulus und seiner zweifellosen Aufstellung, und andererseits den Aussprüchen der heiligen Väter in gleicher Weise gerecht zu werden.

Israel geltenden Gnadenwahl und der Unverbrüchlichkeit der Verheißungen ein kräftiger Appell. Diesen kehrt der Seher nun hervor. Kann denn Israel bei seiner Bestimmung unter feindlichem Joche bleiben? Wozu wären da die Großthaten der Vergangenheit? Inmitten der Bedrängniß gedenkt man derselben und ihrer Bedeutung. V. 11: „**Und man gedenkt der Tage der Vorzeit, des Moses und seines Volkes. Wo ist, der sie herausführte aus dem Meere mit den Hirten seiner Heerde? wo ist, der in ihrer Mitte niederlegte seinen heiligen Geist?**“ V. 12: „**der herausführte bei der Rechten den Moses mit dem Arme seiner Herrlichkeit? der das Wasser vor ihnen spaltete, um sich einen ewigen Namen zu machen?**“ V. 13: „**der sie hindurchführte durch Abgründe, wie ein Roß in der Wüste, das nicht strauchelt?**“ V. 14: „**Wie ein Thier, das im Felde einhergeht, leitete sie der Geist des Herrn; so hast du dein Werk geleitet, um dir einen glorreichen Namen zu machen.**“

Subjekt zu V. 11 ist das Volk, das nach V. 10 in Bedrängniß schmachtet. So richtig Osorius, Pintus, Mald., For., Clarius, Sa, Malv. II, Schegg u. a. gegen Cyrill., Hier., Sasbout, Sanchez, Mar., a Lap., Men., Tir., welche das Wort auf Gott beziehen. Die folgenden Fragen sind aber offenbar nicht von Gott gestellt, sondern vom Volke, das eben damit als der Vorzeit eingedenk geschildert wird. Wo ist der Herr, der einst so mächtig und huldreich sich erwiesen? tantus labor non sit cassus! das ist die leicht verständliche Bitte. Die Hirten der Heerde sind Moses und Aaron (vgl. Ps. 76, 21. Mich. 6, 4). Der Rettung aus der Hand der verfolgenden Aegypter schließt sich die höhere Wohlthat der Geistesspendung an, die Mittheilung des Geistes der Prophetie an Moses, Aaron, Miriam, die siebenzig Aeltesten und andere im Lager (Num. 11, 25 u. f.; 12, 2). Nach dieser Ausrüstung geleitete der Herr sein Volk unter der Führerschaft des Moses mit wunderherrlichen Machtbezeugungen, indem er den Moses bei der rechten Hand faßte und ihm seine Kraft lieh (so LXX, ähnl. Sasbout, Mald., a Lap., Men., Tir.). Hier. erklärt: in dexteram partem, non in sinistram; aber vgl. Ps. 72, 24 und Hebr. fecit ire ad dexteram Moysis brachium gloriae suae (For., Del., Reinke, Kn., Hahn) d. h. er begleitete mit seiner Macht den Moses und stand ihm wunderkräftig bei. Er spaltete vor ihnen, wie die Wasser des Schilfmeeres, so die Fluthen des Jordans und machte so seinen Namen herrlich vor den Bewohnern des Landes (vgl. Ex. 15, 15. Jos. 5, 1) und stiftete sich ein ewiges Ruhmesdenkmal seiner Macht und Huld, das in Israels Festliedern gepriesen wird (Ps. 76, 17; 105, 9) und auch in der neutestam. Kirche nicht vergessen ist (vgl. die Charsamstag-Liturgie, Itinerarium Cleric.). Sie wandelten durch Wasserschlünde und Meeresabgründe, wie Rosse auf der Ebene, ohne zu straucheln oder gefährdet zu sein; „wie das Vieh in's Thal hinabsteigt, brachte sie der Geist des Herrn zur Ruhe“ (hebr.) d. h. wie die Heerde, die in's fruchtbare Thal hinabsteigt, um da reichlich zu weiden, führte sie der Herr aus der Wüste in die Ruhe und den Ueberfluß des gelobten Landes ein. Die Erwähnung, ut faceres tibi nomen gloriae, bereitet die Bitte vor, der Herr möge um seiner Verherrlichung willen gnädig sein (vgl. Ex. 32, 12. Num. 14, 13 u. f. Is. 48, 11. Ez. 36, 22. 32). Diese Erinnerung läßt nun das innigste Flehen aus dem Herzen hervorquellen:

V. 15: **„Blicke herab vom Himmel und schau hernieder von der Wohnung deiner Heiligkeit und deiner Herrlichkeit! wo ist dein Eifer und deine Macht, die Menge deiner Barmherzigkeit und deiner Erbarmungen? Sie haben sich verschlossen gegen mich."** Innige Bitte und wehmuthsvolle Klage ist vereint. Das gesteigerte Gefühl geht in den Ton des leisen Vorwurfs über. Früher entfaltete Gott einen heiligen Liebeseifer für sein Volk, setzte seine Macht für dasselbe ein und erwies sich vor allem (daher der zweifache Ausdruck) barmherzig. Jetzt hat es den Anschein, als ob sein mitleidsvolles Herz verschlossen, erstarrt wäre. Das ist eben die Sprache der Sehnsucht nach dem Heile. Der Gegensatz zwischen Israels Beruf und der schmachvollen Knechtschaft drückt mit seinem ganzen Gewicht auf des Betenden Seele. Hebr. „wo ist dein Eifer, deine Machterweise?" fremitus viscerum tuorum et misericordiarum tuarum erga me continent se (Malv.), das Rauschen der Eingeweide, d. i. der heftige mitleidsvolle Drang des Innern (vgl. 15, 5; 16, 11). Gut bemerkt For., daß empfangene Wohlthaten die Zuversicht der neuen Bitte erhöhen und uns mit einer gewissen Kühnheit zu desto dringlicherem Verlangen ausrüsten; erga me, si hoc membrum affirmative legas, magnum doloris sensum habet; si interrogative, ingentem et acrem admirationem; estque emphasis in pronomine. Der Seher betet im Namen aller und für alle (vgl. Cyrill.) Die Bitte wird dadurch begründet, daß der Herr allein helfen kann. V. 16: **„Denn du bist unser Vater; und Abraham kannte uns nicht und Israel wußte nicht um uns; du, Herr, bist unser Vater, unser Erlöser, von der Urzeit her (ist) dein Name."**

Gott allein als Schöpfer des Volkes (43, 1), das er außerdem noch zu seiner Kindschaft erhoben (Ex. 4, 22. Deut. 32, 6), und an dem er die beseligende Macht seines Namens schon gezeigt hat, hat auch in diesen seinen Thaten selbst Beweggründe zur Hilfeleistung. Weil sein Name ewig, unveränderlich ist, wird er das Verheißene, dessen Unterpfand der Gottesname „der Seiende" ist, auch verwirklichen. Der Satz: Abraham kannte uns nicht, wird mannigfach gedeutet. Im Sinne der Gegenwart: nescit . . quia te offendimus, nec cognoscunt filios, quos a Deo suo intelligunt non amari; so Hier.; also sie wollen nicht sich unser annehmen, sie verabscheuen uns als Abtrünnige (ähnl. Sasbout, Malv., Tir., Allioli). Andere: sie wissen nichts um uns, da sie im Scheol geborgen sind; sie kümmern sich nicht (so scheint Theod. die Stelle zu fassen; so Reinke mit Hinweis auf Ps. 6, 6; 115, 17. 18; 30, 10; 88, 11. Js. 38, 18 u. a., an welchen Stellen das Unvermögen der Hingeschiedenen wirksam einzugreifen u. dgl. geschildert ist —), also sie können nicht helfen (Sa, Del.), sie kümmern sich nicht um uns, verachten uns (Sanchez). Im Sinne der Vergangenheit: nescivit, d. h. sie haben uns niemals gesehen, und daher auch für uns keine Sorge getragen; Gott aber, der uns von jeher kannte und liebte, ist auch unter der Rücksicht mehr und besser unser Vater (Cyrill., Eus., a Lap., ähnl. Men.). Oder in etwas anderer Unterordnung: du bist unser Vater, ehe Abraham und Jakob waren, ehe sie wußten und kannten; Gott hatte dieses Verhältniß der Kindschaft schon vor Abraham in seinem Plane gegründet; und weil es ein so uraltes, ewiges ist, bildet es den Hoffnungsgrund (Loch). Am einfachsten scheint die Auffassung von Maldonat., Schegg: „die Ausdrücke ‚kennt uns nicht' . . . er-

klären sich aus dem Gegensatze ‚du bist unser Vater‘, d. i. Abraham und Jakob sind nicht unsere Väter, sondern du allein. Indem wir dich um Hilfe anflehen, berufen wir uns nicht darauf, daß wir Kinder Abrahams sind, sondern daß wir deine Kinder sind“. Mit der Form nescivit stimmt aber besser die Erklärung im Sinne der Vergangenheit; etwa, wie Pintus, Osorius: nec enim Abraham nobis subsidio fuit, nec Israel nobis opem attulit.

Da also Gott in jeder Hinsicht **Vater** seines Volkes ist, so wird die Bitte dringender und auch kühner, indem die Frage gestellt wird, wie Gott als Vater sein Volk so sehr in die Irre gehen lassen konnte. V. 17: **„Warum hast du uns, o Herr, abirren lassen von deinen Wegen, hast unser Herz verhärtet, dich nicht zu fürchten? Wende dich uns zu um deiner Knechte willen, der Stämme deines Erbes!“** Die Zulassung Gottes und der Spielraum, den er der menschlichen Freiheit und Bosheit gestattet, hat oft etwas dem Menschen schwer Begreifliches. Diesem Gefühle entspricht obige Frage: warum hast du dein auserwähltes Volk so tief fallen lassen? ist denn das nicht mit den Absichten Gottes und seinen Großthaten unvereinbar? Die Frage ist nach dem psychologischen Zusammenhange zu beurtheilen, als ein mit klagenden Vorwürfen gemischtes Flehen. Uebrigens bemerkt Hier. gut: non quo Deus erroris causa sit et duritiae, sed quo illius patientia nostram exspectantis salutem dum non corripit delinquentes, causa erroris duritiaeque videatur. Es gehört auch in Gottes Pläne hinein, manchmal dem Bösen längere Zeit die naturgemäße Entwickelung und üppiges Fortwuchern zu gestatten. — Aber, weil das Verderben so tief ist, ist auch Hoffnung da; denn der Herr wird sein **Erbe** nicht für immer preisgeben. Daher die Wendung convertere und deren Begründung, die in den Namen servi tui, tribus hereditatis tuae liegt und im Folgenden noch genauer entwickelt wird.

V. 18: **„Wie ein Nichts nahmen sie dein heiliges Volk in Besitz, zertraten unsere Feinde dein Heiligthum.“** V. 19: **„Geworden sind wir, wie im Anfang, da du nicht unser Herr warst, noch dein Name über uns angerufen wurde.“** Als wären wir ein werthloses Nichts in deinen Augen, so haben die Feinde uns unterjocht, und doch sind wir deines Namens Ehre geweiht; das Heiligthum Gottes, d. i. das Land und die Stätte der Wohnung des Herrn, haben sie verwüstet. Israel ist seinen Drängern preisgegeben, wie dereinst in Aegypten vor dem Bundesschlusse, da es noch nicht „Volk des Herrn, Erbe des Herrn, und dessen kostbarer Besitz vor allen Völkern“ (vgl. Ex. 19, 5. 6) hieß. — Das Hebr. gibt man entweder: ad modicum possedit populus sanctus tuus (i. e. hereditatem, quam illi dedisti Mald., Mar., Malv., Del., Kn., Net.), d. i. der rückschauenden Erinnerung kommt die Zeit des ruhigen Besitzes kurz vor und im Vergleich zur Größe der Verheißungen viel zu unbedeutend — oder: über ein Kleines (binnen kurzem) nehmen sie in Besitz dein heiliges Volk (Malv. III, IV, Hahn) — mit Hinblick auf die hereinbrechende Katastrophe. Allein da das Gebet gleichsam mitten aus der Katastrophe heraus verrichtet wird, ist letzteres mit dem lyrischen Standpunkte desselben nicht vereinbar. — Die beiden Verse schildern das tiefste Elend und die Verlassenheit des Volkes; letztere ist so groß, als hätte das Volk keinen rettenden Gott. Aber der Umfang des Elendes belebt die gläubige Hoffnung und Sehnsucht.

c). **Kap. 64, V. 1—12.**

Weil das Elend so groß ist, nimmt die Bitte einen neuen Aufschwung. Möchte der Herr kommen, wie er dereinst zum Sinai herniederstieg und die Aegypter zerstreute und seines Volkes sich annahm. Der Inhalt von 63, 18. 19 leitete von selbst über zum Gebrauche von Bildern, die auf die Bundesschließung und das Gericht über Aegypten Bezug haben.

V. 1: **„O daß du die Himmel zerrissest und herabstiegest! vor deinem Antlitz zergingen die Berge;“** V. 2: **„wie im Feuer verzehrt schwänden sie dahin, die Wasser wallten auf in der Gluth — damit dein Name kund würde deinen Feinden; vor deinem Antlitze erbebten die Völker.“** Wenn Gott sich von seinem Throne erhebt zum Gerichte und zur Erde niedersteigt, erbebt die gesammte Kreatur; die Berge zittern, zerfließen — die Meere wallen auf vor dem Zornesfeuer des Herrn, die Nationen erbeben. Die unvernünftige und vernunftbegabte Schöpfung fühlt in ihrer Weise Gottes Majestät und gibt ihr Zeugniß (vgl. Mich. 1, 3. Ps. 96, 2—6). Solche Schilderungen sind nicht bloß poetische Mittel, um die Macht und Furchtbarkeit des Herrn plastisch darzustellen, sie sind theils aus der Geschichte der Offenbarungen Gottes entlehnt (vgl. Ex. 19, 6. Deut. 5, 5. 23. Jud. 5, 4. 5. Ps. 67, 9), theils einzelnen Strafgerichten entnommen (vgl. Gen. 19, 24, Ex. 15, 8), theils sollen sie nach Christi Vorhersagung beim jüngsten Gerichte in die Wirklichkeit eintreten. Aus diesem dreifachen Grunde kann auch jede Gerichtsoffenbarung Gottes in diesen Farben und mit diesen Emblemen gezeichnet werden. Denn die partiellen Gerichte Gottes ergehen als eine Folge des sinaitischen Bundes; weil Gott Israel zu seinem Volke angenommen hat, übt er Gericht über dessen Dränger; sie ergehen als Strafgerichte, demnach mögen die historischen Strafbilder in die prophetische Schilderung hineinverwebt werden. Sie sind als partielle Gerichte die Vorläufer und Anbahnungen der allgemeinen Weltabrechnung und bilden mit dieser das eine große Gottesgericht (vgl. zu Kap. 24), also mag der Seher in der Beleuchtung des jüngsten Tages sie uns vorführen. — Der Aufschrei um Rettung hier ist der Ruf um das Gericht über die Bedrücker. Gericht und Heil sind auch hier eng verbunden. Das ist 63, 19 angedeutet: das Gericht über Aegypten bedeutete Erlösung und Heil für Israel. — Die Vulg. nahm המסים = consumptionem, tabem wie Hier. sagt, ut ceteri interpretati sunt. So erklärt sich die Uebersetzung einfach [1]. Das Hebr.: „wie Feuer Reisig entzündet, Wasser in Wallung bringt“, so möge der Herr herniederfahren und schnell mit den Feinden aufräumen. — Zweck der Gerichtsoffenbarung ist die Verherrlichung des Namens Gottes.

Kaum hat der Betende das Herabsteigen des Richters ersehnt, so schaltet er, eingedenk der menschlichen Schwäche, das Bekenntniß ein, daß kein Mensch den Anblick der furchtbaren Majestät erträgt. V. 3: **„Wenn du Wunderbares wirkest, halten wir es nicht aus; du bist herabgestiegen und vor**

---

[1] Hier. schreibt: Hebraei hunc locum ita edisserunt: sic comburet ignis iniquos, quomodo aquae fervent ignis ardore; המסים enim iniquos intelligi volunt. Seit Ibn Ganach erklärt man das Wort häufig: gedörrte Reiser; vgl. Ges., Fürst u. a.

deinem Antlitze zerflossen die Berge." Der Seher spielt an auf Ex. 20, 19; das Volk bebte am Sinai vor den Zeichen des sich offenbarenden Gottes (Mald., Sanchez, Osorius, Sa, Tir.). Das Hebr. kann man als Fortsetzung des Wunsches nehmen: „möchtest du, vollführend furchtbare Thaten, die wir nicht erwarteten, herniedersteigen. . ." (Malv. IV, Kn., Del.), und so wollen Mald. und Sanchez auch das descendisti der Vulg. verstanden wissen: si descenderes, a facie tua montes defluerent. Etwas anders faßt Hahn die Construktion: „Dürfen wir darauf, daß du Furchtbares thust, nicht hoffen, daß du herabsteigst, daß vor deinem Angesichte die Berge erschüttert werden?" Wird 64, 1—3 als Wunsch verstanden, dann schließt sich das Folgende leicht als Begründung an. Auch bei der Vulg. ist der gleiche Zusammenhang anzunehmen, so daß V. 3 als Zwischenbemerkung gilt und die Begründung des Wunsches in V. 4 folgt.

V. 4: **„Von der Urzeit her hörte man nicht und vernahm man nicht mit den Ohren, das Auge sah es nicht, o Gott, außer dir, was du den auf dich Harrenden bereitet hast."** Richtig verstehen die lat. Erkl. absque te = praeter te. Mit Recht erfleht der Seher die Offenbarung des Heiles, weil es so groß und ausgezeichnet ist, daß keine menschliche Kunde davon ausreichend berichten und kein Auge dasselbe noch erschauen konnte. Gott allein kennt dessen Umfang, Tiefe und Höhe. Augen und Ohren bringen dem Menschen Kunde von den natürlichen Dingen; diese Erkenntnißmittel reichen hier nicht aus; das Heil ist Gegenstand übernatürlicher Offenbarung. So charakterisirt der Seher die Größe des messianischen Heiles; ebenso der hl. Paulus 1 Kor. 2, 9. Obgleich die Stelle weder hier noch beim hl. Paulus geradezu oder ausschließlich auf die ewigen Himmelsgüter geht, so sind doch diese als die Vollendung des messianischen Heiles eingeschlossen, und was vom messianischen Heile im Ganzen gilt, gilt im höchsten Grade von der höchsten Stufe des messianischen Heiles. Was Estius gegen die gewöhnliche Auffassung vorbringt, ist von keinem Belang.

Das Hebr. kann ganz gut wie die Vulg. verstanden werden. Der Sinn bleibt in der Hauptsache derselbe auch in der bei den Neueren gewöhnlichen Uebersetzung: „Man hat nicht vernommen, ein Auge hat nicht erschaut einen Gott außer dich, der handelte für den, der seiner harrt" (vgl. bei Mald., Del., Kn., Net., Schegg); ähnl. auch LXX.

Der Seher fleht empor zu Gott, weil er allein helfen kann und will. Und Gott hat sich in der That als lebendigen Gott schon erwiesen; ein neues Motiv der Bitte. V. 5: **„Du begegnetest dem, der freudig Gerechtigkeit übt; auf deinen Wegen gedenken sie deiner."** Einem solchen pflegt der Herr entgegenzukommen, d. h. solchen, die auf den Wegen des Herrn wandeln und seiner in Liebe und Gehorsam eingedenk bleiben, gewährt er Hilfe, Erhörung. Aber diese Erwähnung, wie Gott mit den Frommen der Vorzeit umging (vgl. Ps. 17, 26 cum sancto sanctus eris u. s. f.), und wie diese freudig auf Gottes Wegen wandelten (vgl. Sanchez), ruft im Betenden die schmerzliche Erinnerung an das Sündenelend wach. — Ganz unpassend nehmen manche, wie Kn. auch diesen V. noch als Wunsch; allein das ist grammatikalisch unthunlich wegen des V. 4; nach einer solchen Unterbrechung müßte die Wunschpartikel wiederholt sein. Auch der Sinn zeugt gegen eine solche

Erklärung; denn es braucht nicht erst als Wunsch ausgesprochen zu werden, daß doch der Herr sich auch derer annehmen möchte, die freudig Recht üben; und schließlich, wie stimmte ein solcher Ausruf zu dem nun folgenden Sündenbekenntnisse? Dieses bringt den Grund, warum das Volk in Schmach und Elend ist. Gut verbindet Mald.: nobis autem propterea non solum non occurris, sed neque clamantibus respondes, quia peccavimus et ideo iratus nobis es (ähnl. For., Men., Tir.).

„Siehe, du zürntest, denn wir haben gesündigt; und darin sind wir seit langem; werden wir gerettet werden?" d. h. wenn der Herr seiner Getreuen sich annimmt, dürfen dann wir, die Sünder, denen er zürnt, und die noch den Zustand der Sünde an sich tragen, auf Heil hoffen? Es ist die demüthige Selbstanklage, die sich zwar der Gnade für unwürdig erklärt, aber dennoch auf Gnade hofft, obgleich sie ein gewisses banges Zagen und eine heilsame Furcht nicht gänzlich unterdrücken kann und will. In dieser Weise verstanden, stimmt das im Hebr. und Lat. gleich schwierige und verschieden erklärte Sätzchen wohl am besten zu dem Gedankengange des Flehgebetes. So auch Malv. I, Schegg, Del. und mit dem Unterschiede, daß sie salvabimur nicht als Frage, sondern als zuversichtlichen Ausdruck der Hoffnung fassen = et tamen misericordia tua salvabimur, Hier., Thom., Mald., Sa, Men., Tir., Calm., Gord. — For. nimmt es auch fragend, aber in dem Sinne: minime salvabimur, was ganz unhaltbar ist. Andere verstehen es als salvati sumus von vergangenen Ereignissen (Sanchez, Mar., a Lap.). In ipsis wird von all diesen Erklärern mit Recht auf den in peccavimus gegebenen Inhalt bezogen. Anders gestaltet sich der Sinn, wenn es auf in viis tuis zurückbezogen wird: wären wir auf jenen geblieben, so wären wir gerettet (Malv. III); Hahn: „in ihnen ist die Ewigkeit und wir müssen errettet werden" — noch andere Erkl. bei Sanchez, Ges.

Nun folgt die Exegese zu peccavimus und zu iratus es — ein demüthiges und reuevolles Bekenntniß: V. 6: „Und geworden sind wir alle gleich dem Unreinen, und wie das Tuch einer Blutflüssigen ist all unsere Gerechtigkeit; wir fielen ab dem Laube gleich allesammt, und unsere Vergehen rafften uns dahin wie ein Sturm." V. 7: „Keiner ist, der deinen Namen anriefe, der aufrecht stände und an dir festhielte; verborgen hast du dein Antlitz vor uns und uns zermalmt durch die Wucht unseres Frevels." Beide Verse geben in der ersten Hälfte die Sünden und in der zweiten die Folgen und Strafen. Der Aussatz ist ein sprechendes Bild der allgemeinen Sündhaftigkeit (vgl. zu 1, 6); Hier.: quidquid videmur habere justitiae, panno menstruatae mulieris comparatur (vgl. zu 4, 4). Der Reumüthige ist der demüthigste Selbstankläger. Durch den Sündenwust welkten wir dahin, verloren allen Lebenssaft und alles Lebensglück; es kam der Sturm und die Nacht der Verstörung. Die Feinde hatten leichtes Spiel mit uns, wie der Wind mit den abgefallenen Blättern (vgl. 40, 24. Job 30, 22); ein um so passenderes Bild, da das Exil in Aussicht war (vgl. 22, 17). — Die Aussage omnes nos . . non est . . ist natürlich nicht zu pressen; sie entspricht der reumüthigen und zerknirschten Stimmung und ist darauf berechnet, bei den hartgesottenen Sündern und den stolzen Selbstgerechten (vgl. 58, 2. 3)

eine heilsame Selbsterkenntniß und Beschämung anzubahnen [1]. Hebr.: „Keiner, der sich erweckte (sich beeiferte), an dir festzuhalten," d. i. der im Stande wäre, sich aufzuraffen, sich den Banden der Sünde zu entziehen (vgl. Mar., Malv.), oder die Schlaffheit und geistige Unthätigkeit abzuschütteln (For.) und sich energisch der Sache des Herrn anzunehmen. Daher hat der Herr ihnen seine Huld entzogen; des Lichtes seines Antlitzes entbehrend sind sie der Trübsalsnacht überantwortet, d. h. in die Hand ihrer Verschuldungen dahingegeben (hebr. „dahingeschmolzen", d. i. der Herr läßt sie zerfließen, zergehen, machtlos dahinwelken und hinsiechen, vgl. Mald., Mar., Malv., For.).

Die wahre Reue verzweifelt nicht. Daher lehrt der Seher das dringende Gebet: V. 8: **„Und nun, Herr, unser Vater bist du, wir aber sind Lehm; du bist unser Bildner, und das Werk deiner Hände sind wir alle."** V. 9: **„Zürne, o Herr, nicht so sehr; und gedenke nicht ferner mehr unserer Missethat; siehe, blicke her; dein Volk sind wir alle!"** Gott liebt als Schöpfer alles, was er geschaffen (vgl. Weish. 1, 14; 11, 25); höheren Anspruch noch hat der Mensch, das Werk seiner Hände, den er mit so viel Sorgfalt gebildet und schon durch die Art der Erschaffung so sehr ausgezeichnet hat. Noch mehr, Gott ist Vater (vgl. 63, 16), hat also ein väterlich fühlendes Herz; wir sind Lehm, d. i. schwache, gebrechliche Menschen, deren Elend eher Mitleid als Zorn einflößt (vgl. Ps. 102, 13. 14 quomodo miseretur pater filiorum, misertus est... quoniam ipse cognovit figmentum nostrum; recordatus est, quoniam pulvis sumus). Daher die Bitte, nicht so sehr zu zürnen. Auch das ist ein Motiv des Mitleides, daß der arme Mensch bei züchtigender Hand Gottes gleich das „so gewaltig", das „so sehr" fühlt. Schließlich noch die Bitte, doch in Betracht zu ziehen, daß dieses Israel eben doch sein Volk sei, das den Namen des Herrn trage, dessen Elend und Schmach auch einen Schatten auf seine Ehre werfe. Hiemit ist der Uebergang zu dem Gedanken vorbereitet, daß es sich um den Herrn und seine eigene Sache handle, er also helfend eingreifen müsse. So V. 10: **„Die Stadt deines Heiligthums ist verödet, Sion ist verödet, Jerusalem verwüstet."** Hebr. „deine heiligen Städte sind zur Wüste geworden.." d. i. die Städte des theokratischen Reiches, das für ihn ausgesondert (heilig) ist aus allen Reichen [2]; sodann steigernd selbst Sion, die theokratische Königsburg, an die so herrliche Zusagen sich knüpfen — und Jerusalem, der Mittelpunkt des Reiches, an dem der Herr seine Wohnung aufschlug: ut sint oculi mei et cor meum ibi cunctis diebus (2 Par. 7, 16. 3 Reg. 9, 3). Und schließlich das Juwel von Jerusalem: V. 11: **„Das Haus unserer Heiligung und unserer Verherrlichung, in dem dir unsere Väter lobsangen, ist zur Verbrennung durch Feuer und alles, was unsere Lust war, ist zu Trümmern geworden."** V. 12: **„Wirst du bei solchem dich zurückhalten, o Herr, ruhig bleiben und uns gewaltig niederdrücken?"**

---

[1] Aeltere Erkl., wie Sasbout, Pintus verfehlen hier nicht anzumerken, wie ungerechtfertigt Luther diese Stelle anführe zum Beweise seiner Behauptung: in omni opere bono justus peccat.

[2] Civitas sancti = Davidis, so Theod., der bemerkt: „Wenn wir, dein Volk, deiner Huld unwürdig sind, so erweise der Stadt ihres Gründers wegen Gnade." Die übrigen Erkl. richtig = sanctuarii.

Der Tempel, die Stätte der Sühne (daher „unserer Heiligung"), dieser Ruhm und diese Zierde Israels, zu dem auch fremde Könige Weihegaben brachten (2 Par. 32, 23), der geheiligt ist durch geschichtliche Erinnerungen, durch die Lobgesänge und Gebete so vieler heimgegangenen glorreichen Geschlechter, der die Wohnung der Herrlichkeit des Herrn war, ist durch Feuer zerstört. Dieser herrliche Bau und die sonstige Pracht der Hauptstadt, die Gärten, Anlagen, die Lust und der Stolz des Israeliten (vgl. Ps. 131. 136), alles ist in Trümmer gesunken. Ein ergreifendes Gemälde, das mit psychologischer Eindringlichkeit zum Herzen spricht! Und kann der Herr bei all diesem sein Mitleiden zurückhalten, nicht thätig eingreifen und die Wucht des Unglückes auf den Seinigen lasten lassen? Die Frage ist viel kräftiger, als die Bitte; sie besagt „du kannst dich unmöglich theilnahmslos zurückhalten". So endet das Gebet mit dem Ausdruck sichersten Vertrauens, nachdem es den kräftigsten Appell an Gottes Vaterherz erhoben hat.

Siebente Rede.

Kap. 65.

In dem vorhergehenden Gebete hat der Seher seinem Volke den Weg gewiesen, auf dem es seinem Heiland entgegen gehen soll. Es ist dieses Gebet ein neuer Beleg dafür, wie Isaias unter seinem Volke wirkte, lehrte, drohte, tröstete. Welches ist die Frucht seiner Mühe? Darauf antwortet Kap. 65.

In der Aneignung des messianischen Heiles kommen die Heiden dem israelitischen Volke zuvor; aus Israel wird nur ein Rest gerettet — eine Antwort, durch die das Ende der isaianischen Prophetie sich mit dem Anfange derselben zusammenschließt: der Baum Israels wird gefällt, nur ein heiliger Same bleibt zurück (vgl. zu 6, 13). Der Herr ist getreu, er spendet sein Heil und sein Prophet kündigt es an — aber die Masse ist taub (vgl. zu 6, 9—11). Jedoch Gottes Plan ist nicht vereitelt; er kann auch aus Steinen Kinder Abrahams erwecken: er gründet sein Gottesreich durch die Berufung der Heiden.

Im Einzelnen hat die Rede folgenden Gedankengang: Gott antwortet dem Seher: die Heiden finden den Herrn; gegen Israel breitet er vergebens seine Hände aus, denn sie treiben Götzendienst, dessen Lohn sie ernten werden (V. 1—7). Doch in der Masse ist ein heiliger Same, dem Heil und Segen zu Theil wird (V. 8—10), während die ungläubige Masse vielgestaltiges Weh trifft (V. 11—15). Den Getreuen ist die reichste Segensfülle beschieden; ein neues Gottesreich ersteht so glänzend, daß die früheren Bethätigungen der göttlichen Macht gleichsam verschwinden, und die göttliche Liebe ihren Reichthum an Huld verschwenderisch über alle Verhältnisse ausgießt. So ersteht das 11, 6 geweissagte Friedensreich (V. 16—25).

a) V. 1—15.

Auf das Gebet des Propheten antwortet der Herr:

V. 1: **„Mich suchen, die vorher nicht fragten; es finden, die mich**

nicht suchten; ich spreche: hier bin ich, hier bin ich, zu einem Volke, das meinen Namen nicht anrief." V. 2: „Ich breite aus meine Hände den ganzen Tag nach einem ungläubigen Volke, das wandelt auf nicht gutem Wege nach seinen Gelüsten."

Beide Verse bilden offenbar einen Gegensatz. V. 1 kennzeichnet ein Volk, das jetzt den Herrn sucht und findet, obwohl es vorher weder nach ihm fragte, noch ihn suchte — ein Volk, dem der Herr wirksam sich zu erkennen gibt und bei dem er wirksam seine Gegenwart bekundet (ecce ego, nachdrücklich wiederholt), obgleich es früher seinen Namen nicht anrief, d. h. nicht zu ihm betete, keinen öffentlichen Kult ihm darbrachte, oder nach dem Hebr.: obgleich bei ihm „nicht gerufen wird mit meinem Namen", d. h. mein Name nicht angerufen wird (vgl. Gen. 4, 26; 12, 8. 4 Kön. 5, 11. Js. 44, 5. Ps. 49, 12 hebr.).

Dem gegenüber ist ein ungläubiges (hebr. widerspenstiges, störriges, vgl. zu 1, 23) Volk, das der Herr immerfort, ohne Unterbrechung (d. i. tota die vgl. zu 28, 24, oder alle Tage 51, 13) an sich ziehen und zu sich und seiner Vereinigung einladet, dem er immerfort seine Liebe und seinen Schutz anbietet, das aber nach eigenen Gelüsten auf schlimmen Wegen wandelt (vgl. Prov. 1, 24. Js. 57, 3 u. f.).

Ist in diesem Gegensatze von einem Volke, d. h. nur von Israel nach seinen zwei Bestandtheilen, oder von zwei Völkern, d. i. den Heiden und Israel die Rede? Letzteres ist offenbar die Auslegung des hl. Paulus Röm. 10, 20 u. f. Die meisten neueren protestantischen Erklärer finden diese Auffassung exegetisch unhaltbar; auch Del. schreibt: „wir verzichten auf jede unhaltbare Ehrenrettung des Ap.", und selbst Schegg meint: „die gegenwärtige allgemeine Auffassung des Hebr. ‚ich war zu erforschen für die, ich war zu finden . . .', wo auch dieser Vers eine Klage über das treulose und undankbare Israel enthält, entspricht allerdings mehr dem Gesammtinhalte des Kapitels." Wir glauben, nicht bloß aus dogmatischen, sondern aus rein exegetischen Gründen an der vom hl. Paulus vertretenen Auslegung festhalten zu können, ja zu müssen.

Was zunächst den hebr. Text V. 1 anlangt, so bietet er keine Sinnesverschiedenheit von der lat. Uebersetzung, mag man die Niphalform fassen wie man will. Die gangbaren Uebersetzungen sind: ich ließ mich erbitten . . . ließ mich finden (Rückert); ich habe erhört . . . ließ mich finden (Ges.); ich war zu erforschen, war zu finden . . . (Hitzig, ähnl. Ew.); ich ließ mich fragen, ließ mich finden, d. h. praesto esse (Kn.); ich war erkundbar . . . findbar (Del., ähnl. Vat.: exhibui me quaerendum, vel effeci, ut me quaererent); ich erhöre, die nicht bitten, ich lasse mich finden (Reinke). Nur Hahn nimmt ohne allen Grund eine Frage an: werde ich erforscht . . . werde ich gefunden . .? — Daß nun V. 1 in der That von den Heiden nach dem Sinne des Isaias gelten solle, erhellt aus folgenden Momenten: 1) hier steht גוי, während V. 2 עם eintritt; das ist allerdings nicht an und für sich entscheidend, aber jedenfalls ein Wink, der im Verein mit anderen Anzeichen nicht bedeutungslos ist; 2) unmöglich können hier die Israeliten qui ante non interrogabant . . qui non quaesierunt genannt werden, nachdem gerade am Anfang dieses Abschnittes ihnen zum Vorwurf gemacht

worden ist: me etenim de die in diem quaerunt; et vias meas scire volunt ... rogant me judicia justitiae 58, 2; 3) Israel kann nicht ein Volk genannt werden „da mein Name nicht angerufen ward", wie gleichfalls 58, 2 beweist; sodann war ja doch nicht das ganze Volk abgefallen, und selbst die abgöttischen Israeliten verehrten neben den Götzen auch Jehovah (vgl. Jer. 5, 2. Ez. 20, 1. 30. 31; 23, 38. 39). Auch die von mehreren Erkl. (Ges., Kn., Reinke) gegebene Uebersetzung: „ein Volk, das nicht mit dem Namen J. genannt ist", d. h. nicht dessen Volk heißt, oder sich nicht so nennt, paßt keineswegs auf Israel, indem Israel wirklich als Volk Jehovahs bezeichnet wird und, wie aus 48, 1. 2 erhellt, sich auch dieses Namens rühmt (vgl. Reinke); 4) alle diese Bezeichnungen passen aber auf die Heiden und auf sie allein; 5) die Berufung und die Willfährigkeit der Heiden hat Isaias im Vorhergehenden schon oft angedeutet (vgl. zu 42, 4; 44, 5; 49, 22; 55, 5; 60, 3. 14; 61, 5); sie findet auch später noch 66, 20 einen beredten Ausdruck und kann also hier unmöglich „dem Zusammenhange fremd" sein; 6) so allein wird ein passender Gedanke gewonnen. Denn V. 1 von Israel erklärt, enthält einen Widerspruch mit dem Folgenden, indem der Herr thatsächlich von denen aus Israel, die ihn nicht suchten, sich auch nicht erbitten und finden ließ, d. i. diesen das Heil nicht spendete, vgl. V. 11. 13—16. Um einen widerspruchslosen Sinn zu erhalten, reicht auch die Erklärung Knobels von der Ankündigung und Anordnung der Erlösung durch Cyrus nicht aus. Denn von dieser ist hier nicht die Rede, und auch sie wurde denen nicht zu Theil, die sich um Jehovah nicht kümmerten, aus dem einfachen Grunde, weil diese es vorzogen in Babylon zu bleiben, und, ihren Unglauben vorausgesetzt, auch wahrlich keinen plausiblen Grund haben konnten, um zu Jerusalems Trümmern heimzukehren. Ebensowenig kann die Erklärung bei Del. annehmbar erscheinen: „J. war findbar, erkundbar, d. h. er hielt die Fülle seines Wesens und Vermögens, hielt seine Gemeinschaft Israel offen, obgleich dieses sich nicht im mindesten um ihn bemühte und kümmerte." Denn bei dieser Erklärung gewinnen wir nur eine Tautologie; V. 1 besagte dasselbe wie V. 2, und außerdem sprechen gegen sie noch die schon vorgebrachten Gründe.

Es ist demnach auch aus rein exegetischen Gründen an der Erklärung des V. 1 von den Heiden festzuhalten, einer Erklärung, der nach dem hl. Paulus die heiligen Väter (vgl. Reinke S. 393), die lat. Erkl., Reinke, Loch u. a. mit Recht beipflichten.

Das Folgende weist nun die Widerspenstigkeit Israels nach und die „eigenen Anschläge", denen sie auf einem „nicht guten Wege" nachwandeln.

V. 3: **„Ein Volk ist es, das mich vor meinem Antlitze fort und fort zum Zorne reizt; sie schlachten in den Gärten und opfern auf den Ziegelsteinen,"** V. 4: **„sitzen in den Grabesgrüften und schlafen in Götzentempeln, essen Schweinefleisch und haben unreine Brühe in ihren Schüsseln"** V. 5: **„und sagen: weg von mir, nahe mir nicht, denn du bist unrein. Diese sind ein Rauch in meiner Zornesgluth, ein loderndes Feuer fort und fort."** Sie fordern Gottes Strafgerechtigkeit heraus vor seinen Augen, d. i. in seiner, des Allsehenden und Allwissenden Gegenwart, also frech und offen, ohne alle Scheu, mit bewußtem Trotze gegen den Heiligen Israels; hebr. eigentlich

„auf mein Angesicht hin", d. i. mir in's Antlitz (vgl. Job 1, 11; 2, 5. — Hier., Theod., Cyr., Sanchez u. a., die den Ausdruck auch speziell von dem Götzendienste im Tempel erklären — Jer. 11, 15 (?) jedenfalls 4 Kön. 21, 7). Auf die allgemeine Angabe der Sünde und der frechen Art ihrer Begehung (vgl. 3, 9) folgen nun die einzelnen Arten: erstens, der Gräuel des Götzendienstes, der eben die Sünde par excellence ist; sie bringen Schlachtopfer dar in den Gärten (vgl. 57, 5; 1, 29) und „räuchern" (hebr.), bringen Rauchopfer dar auf den aus Ziegelsteinen errichteten Altären. So die Meisten. Wegen des werthlosen Materials denken einige noch an die selbst unter den Aermsten verbreitete Manie zu opfern (Malv.). Solche Altäre waren gegen Ex. 20, 24. Delitzsch glaubt, der Ausdruck „versetze uns nach Babylon, der eigentlichen Heimath der cocti lateres"; aber dagegen vgl. 9, 10. Sodann wird erwähnt, was mit dem Götzenkult zusammenhing, die Mantik: sie sitzen in den Gräbern, ut a mortuis responsa postularent; so wohl am besten Osorius, Mald., Sa, Mar. u. a. Die Todtenbeschwörungen waren im Schwange (vgl. 1 Kön. 28, 7. 4 Kön. 21, 6); der Aufenthalt in Gräbern diente also dem Verkehr mit den Dämonen. Andere (Ges., Hahn) erklären von Todtenopfern auf den Gräbern, wozu der Ausdruck schlechterdings nicht paßt. Eine andere Art, Aberglauben zu treiben, ist „übernachten in verwahrten Orten" (hebr.), in verborgenen Orten; d. i. entweder die in den Höhlen und Grüften gefeierten nächtlichen Mysterien mitmachen, oder besser nach LXX δι' ἐνύπνια und Hier. dort übernachten und schlafen, um von den Göttern belehrende Träume zu erhalten, also die sog. Incubation üben. Hier. bemerkt: in delubris .., ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent; quod in fano Aesculapii usque hodie error celebrat ethnicorum multorumque aliorum .. vgl. über die Sache Sanchez, Ges., Winer s. v. Träume; so auch die meisten Erkl.; nur Hahn sonderbarer Weise von den dort gehaltenen Opfermahlzeiten. An diese denkt man aber erst mit Recht bei der Rüge über das Schweinefleischessen. Schweineopfer waren bei den Alten gewöhnlich (vgl. Ges., Kn., Reinke); die Theilnahme an solchen Opfermahlzeiten war eine gänzliche Verläugnung des mosaischen Gesetzes (vgl. Lev. 11, 7. 8. Deut. 14, 8. 2 Mach. 6, 18. 21; 7, 1). Die „unreine Brühe" oder „Gräuelbrühe" bezieht sich gleichfalls auf Mißachtung der Speisegesetze und ist auch im Zusammenhang mit den Göttern und deren Opfer zu denken (vgl. Reinke). Das hebr. פרק nehmen die Meisten nach dem Qeri mit LXX, Vulg., Chald. für מרק Brühe (Jud. 6, 19. 20); Hahn (ähnlich schon bei Malv.) übersetzt nach der Grundbedeutung des Wortes (Ps. 7, 3. Neh. 3, 1) „Gewürgtes" Zerrissenes. Noch anders Fürst, Kn. „die Opferstücke der Gräuel (Götter) sind ihre (Wahrsage-) Geräthe", d. h. aus den Opferstücken suchen sie zu wahrsagen. Allein dann müßte doch der Plural stehen.

Anderen aber rufen sie zu nach dem Hebr. eigentlich: appropinqua tibi, d. h. sta apud te, bleib für dich (vgl. Mald., Mar., For., Malv.) .. denn ich bin heilig für dich, bin dir heilig, unnahbar; ich bin geweiht und du bist unrein. Eingeweiht in die Mysterien der Götter, thun sie sich etwas darauf zu gut und verachten die anderen, die nicht mithalten wollen. So

gelten ihnen die Gräuel als etwas besonders Heikliges, derartig ist ihre Verkehrtheit, da doch nach mosaischem Gesetz Götzendienst u. s. f. die ärgste Befleckung ist. So erklären die meisten Neueren und im Allgemeinen auch Hier.: in tantam dementiam veniunt, ut quicunque eorum non fuerit similis, eum quasi perditum detestentur. Wenn man an Röm. 2, 17—21 und den jüdischen Nationalstolz denkt, ist auch die Erklärung bei Sanchez, a Lap., Men., Tir., dieß sei den Heiden zugerufen, über die sich der abgöttische Jude immer noch erhebe, nicht ohne Weiteres abzuweisen. Stärker freilich tritt die Abwendung von Gott hervor, wenn sie die treugebliebenen Gottesverehrer als profanum vulgus, als gemeines Pack, verabscheuen (ähnl. Sasbout).

Dafür die Strafe. Hier. erklärt: eritis fumus, ignis ardens, qui de meo furore succensus est. Sie sind Gegenstand des göttlichen Zornfeuers; die Zornesgluth Gottes wird sie erfassen und sie, wie es dem Holze geschieht, in Rauch und Feuer umwandeln, so daß sie gleichsam ein großer von Gottes Gerechtigkeit angefachter Brand sind, allen zur Warnung (vgl. 1, 31; 10, 17; 47, 14; an diesen Stellen ist der Vergleich ausdrücklich gegeben, indem die Gottesfeinde als Werg, Dornen, Spreu zum Verbrennen bezeichnet sind). — Nachdrücklich wird die Drohung der Strafe und deren Begründung wiederholt.

V. 6: **„Siehe, es steht geschrieben vor mir: ich werde nicht schweigen, sondern ich werde zurückgeben und vergelten in ihren Schoß."** V. 7: **„Eure Vergehen und die Vergehen eurer Väter zumal, spricht der Herr, die auf den Bergen opferten und auf den Hügeln mich lästerten — und ich werde ihr früheres Thun in ihren Schoß zurückmessen."**

Ihr sündiges Treiben ist eingeschrieben in den Büchern Gottes zum Gerichte; trefflich erläutert Hier.: omnia enim nostra peccata patent Dei oculis et in his scripta sunt libris, de quibus in Daniele legimus: throni positi sunt et libri aperti (Dan. 7, 10; ähnl. Cyr. und mit Hinweis auf Deut. 32, 34 Malv., For., a Lap., auf das ähnliche Bild vom Lebensbuche Mald.; oder im Allg. die Sünden sind aufgeschrieben, so daß sie ganz sicher bei Gott nicht in Vergessenheit gerathen, Sasbout, Mar., Men. u. a.). Ihr Thun ist aufgeschrieben und hinterlegt bei Gott; vgl. 4, 3; 49, 16. Ps. 138, 16. Jer. 17, 1. Andere (Vitringa, Hahn) verstehen es von dem gleichsam schriftlich vorliegenden und der Vollziehung harrenden Strafurtheil, wie ähnlich Job 13, 26. Jer. 22, 30. — In sinum retribuere, der Ausdruck ist hergenommen von der Sitte, einem in die Bauschen und Falten des Kleides das ihm bestimmte Maß des Getreides u. dgl. zu schütten (vgl. Ruth 3, 15. Ps. 78, 12. Jer. 32, 18. Luc. 6, 38). Die Sünden der Väter werden insofern an den Söhnen gestraft, als alle Sünden Israels zusammengenommen die große Nationalschuld bilden, die schließlich in Folge der von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbenden Gottlosigkeit und des untheokratischen Anklammerns an heidnische Weltmächte den Zusammensturz des Reiches herbeiführte. Dieser Ruin ist eine Strafe für die Nation als solche, ist seit langer Zeit her angebahnt, jedes Geschlecht und Zeitalter that etwas dazu, ihn vorzubereiten, bis endlich die Sündensumme voll, das Maß der zuwartenden Langmuth des Herrn erschöpft war. Ueberdieß ist es ja auch nach dem natürlichen Laufe der Dinge klar, daß das von den Vor=

fahren herbeigeführte politische und sociale Elend — dazu aber mußte nach der Grundeinrichtung des A. B. und der für ihn geltenden göttlichen Vorsehung die Sünde führen — oft in gesteigertem Grade die Söhne und Enkel trifft, besonders wenn diese in den Geleisen der sauberen Väter lustig voranfahren. Sie ernten also die von den Vorfahren gestreute Saat, aber durch eigene Schuld, indem sie das überkommene Sündenerbe hegen, pflegen und vermehren. Diese große Nationalschuld, grundgelegt durch den Abfall von Gott und durch den Götzendienst der Vorfahren, in deren Bahnen die Söhne und Enkel fortschreiten, ist das opus eorum primum, das frühere Thun, das seit langer, alter Zeit geübte Verbrechen, dessen Folgen endlich der Herr zermalmend hereinbrechen läßt. Dem Abfall entspricht die Verwerfung. Bei ihr ist schließlich Israel angelangt. Nur ein Rest wird gerettet. Davon V. 8 und 9. — Einige Neuere fassen primum adverbial „messen will ich zuvörderst, vorerst, ihren Lohn", d. h. zuerst will er strafen und dann das Heil gewähren (Reinke, Hahn, Del.). Allein die Erwähnung der „Väter" spricht für erstere Erklärung. Auch hier gilt das Grundgesetz: reliquiae convertentur (vgl. zu 10, 21):

V. 8: **„Also spricht der Herr: Wie wenn eine Beere sich findet an der Traube und man sagt: verdirb sie nicht, denn es ist ein Segen, — so will ich handeln um meiner Knechte willen, daß ich nicht das Ganze verderbe."**

Im Hebr. „so wie sich Most in der Traube findet, und man spricht . ."; die Vulg. hat dem Sinne nach den Vergleich wieder gegeben. Die Guten werden gerettet; aber sie sind sehr in der Minderzahl, wie eine gute Beere an einer sonst unbrauchbaren Traube (vgl. Hier., Cyr.). So ist auch das Hebr. zu verstehen; wenn sich nur etwas Saft, etwas Brauchbares findet, so wird dieses sorgfältig bewahrt; in gleicher Weise will der Herr den heiligen Samen in Israel bewahren (vgl. zu 6, 13); um seiner Diener willen (63, 17) soll nicht ganz Israel untergehen; in gleicher Weise hatte er schon öfter in der Vergangenheit den Thron Juda's gestützt „um seines Knechtes David willen"; vgl. 3 Kön. 11, 11—13. 32—39; 15, 4. 5. 4 Kön. 8, 19; 19, 34. 2 Par. 21, 7. Das Folgende bestätigt diese Zusage.

V. 9: **„Und ich werde hervorführen aus Jakob einen Samen und aus Juda einen Erben meiner Berge, und erben sollen es meine Auserkorenen und meine Knechte daselbst wohnen."** V. 10: **„Und die Ebenen werden zu Schafhürden und das Thal Achor zur Lagerstätte für Rinder meinem Volke, das mich gesucht hat."** Das verheißene Land[1] soll seiner Erben und Besitzer nicht ermangeln; d. h. der Herr wird sorgen, daß aus Israel und Juda manche in sein Reich, in das Messiasreich, eingehen, dessen Typus eben der Besitz Palästina's war. Das Messiasreich ist das Land der Auserwählung, das Land Gottes, das er den Seinen gibt, wie er einst den Vätern das Land Kanaan angewiesen. Da werden sie nun friedlich und segensreich wohnen. Das besagt V. 10. Hebr. „die Ebene Saron wird . ." sie erstreckt sich von Joppe längs der Mittelmeerküste bis in die Nähe des Karmel und

[1] Das Bergland Kanaan, zum Ausdruck „meine Berge" vgl. 14, 25. Ex. 15, 17. Deut. 11, 11. Ez. 34, 13 u. ö.

ist auch heute noch durch gute Weiden ausgezeichnet (vgl. 33, 9). Das Thal Achor, bekannt durch Achan's Steinigung (Jos. 7, 24—26), lag an der nördlichen Grenze des Stammes Juda in einer der die Ebenen von Jericho durchziehenden Hügelreihen[1] (vgl. Winer). Das Land wird also im Westen und Osten, d. h. seiner ganzen Ausdehnung nach, von Heerden überdeckt sein und so das Bild eines friedlichen und wohlbestellten Zustandes der Bevölkerung darstellen. Das Hirtenleben ist Symbol des Friedens, und demnach für das Reich des Messias, des guten Hirten (Ez. 34, 23), dessen Vorbild der Hirte David ist, besonders geeignet (vgl. auch 32, 20). Vorbereitend darauf war die Besitznahme Palästina's nach dem Exil und so kann V. 9 als jene Anbahnung mitbegreifend gefaßt werden (vgl. Mald.). Aber für die Gottlosen ist kein Friede.

V. 11: **„Und ihr, die ihr den Herrn verließet, die ihr meinen heiligen Berg vergaßet und dem ‚Glücke' einen Tisch herrichtet und über ihn Trankopfer ausgießet"** — V. 12: **„euch will ich hingeben dem Schwerte und stürzen sollt ihr im Blutbade, deßwegen, weil ich rief und ihr antwortetet nicht, ich sprach und ihr hörtet nicht, und ihr verübtet das Böse unter meinen Augen, und was ich nicht wollte, erwähltet ihr."** „Den heiligen Berg vergaßen" jene, die aus dem Exil nicht heimkehren wollten, und vorher schon alle, die, uneingedenk der großen an den Berg Gottes geknüpften Verheißungen, von Gott abfielen. Der Vers ist allgemein und vielumfassend, weil er die immer geltende Norm des göttlichen Handelns angibt.

Die Abgötterer bereiten einen Tisch, wohl lectisternia[2] (so Sanchez, Mar., Malv., a Lap., Men., Tir., Del., Kn., Reinke), wie dergleichen im Beltempel statt hatten (vgl. Dan. 14, 2). Im Hebr. werden zwei Namen genannt: dem Gad wird der Tisch bereitet und Meni erhält Libationen (Mischtrank).

Gad heißt Glück (vgl. Gen. 30, 11); in dem Ortsnamen Baal-Gad Jos. 11, 17; 12, 7 ist das Wort Beiname des Baal. Es ist also wohl eine besondere Form des vielgestaltigen Baal, Bel gemeint. Del. erklärt Gad für den vergötterten Planeten Jupiter (ebenso Pintus, der dafür R. Moses anführt) und Meni für den Planeten Venus[3]. Kn. bleibt für Gad beim babylonischen Bel stehen, während er Meni vom Monde als der Glücksgöttin verstanden wissen will. Mit emphatischer Paronomasie (Meni, manithi) wird im Hebr. V. 12 die Strafankündigung eingeleitet[4], etwa:

---

[1] Hier. bemerkt: vallis Achor in qua quondam maledictio fuit atque supplicium, erit in armentorum requiem; vgl. Osee 2, 15. Der alte Fluch wandelt sich in Segen; ähnl. Cyr., Sasbout, a Lap.

[2] Hier. bemerkt: est autem in cunctis urbibus et maxime in Aegypto et in Alexandria idololatriae vetus consuetudo, ut ultimo die anni et mensis eorum qui extremus est, ponant mensam refertam varii generis epulis et poculum mulso mixtum, vel praeteriti anni, vel futuri fertilitatem auspicantes. Hoc autem faciebant Israelitae, omnium simulacrorum portenta venerantes. . . . Quod LXX transtulerunt *daemoni*, in Hebraico habet מני quod Symmachus interpretatus est *absque me*. Die LXX übersetzen Gad mit δαίμων und Meni mit τύχη.

[3] Vgl. die lange Ausführung bei Del. und bei Rödiger im Thesaurus von Gesenius.

[4] Malv.: quasi dicat: vos libatis numero; ego numerabo vos ad gladium; und For.: alludens ad ipsum nomen planetae eodem verbo usus est; Sanchez, a Lap. u. a.

ihr opfert dem Geschicke — schicken will ich euch das Schwert; numerabo i. e. numeratos vos caedi tradam, unus e vobis non effugiet (Mar., Vat.); er wird sie dem Schwerte zutheilen, und „ihr alle werdet euch beugen zum Schlachten", zur Schlachtbank (hebr.). Daß der Tod durch das Schwert nicht buchstäblich zu verstehen sei, sondern nur als eine Form für den Ausdruck göttlichen Strafgerichtes gelten solle, lehrt das Folgende, indem nach dem omnes corruetis in caede doch fortgefahren wird im Anschluß an die erwähnte Versündigung durch Ungehorsam und Trotz: V. 13: **„Deßwegen spricht also der Herr Gott: siehe, meine Knechte werden essen und ihr hungern; siehe, meine Knechte werden trinken und ihr dürsten;"** V. 14: **„siehe, meine Knechte werden sich freuen, und ihr werdet zu Schanden werden; siehe, meine Knechte werden aufjubeln vor Herzenswonne, und ihr schreien vor Seelenschmerz und heulen vor Herzensbetrübniß."** Die Gegensätze machen die Wahrheit klar, daß für die Gottlosen kein Friede sei, d. i. keine Sättigung, keine Freude, sondern Qual, Schande und entsetzlicher Jammer — Unglück und Leid für Körper und Seele, weil der Fluch des Herrn den ganzen Menschen mit seiner Wucht trifft; vgl. Röm. 2, 7—10. Und so sollen die Abtrünnigen ein Denkmal des Fluches sein. V. 15: **„Und hinterlassen werdet ihr euren Namen meinen Erwählten zum Schwure und tödten wird dich der Herr, seine Diener aber wird er mit einem anderen Namen nennen."** Ihr Schicksal wird so schrecklich und offenkundig sein, daß es als Schwur- und Fluchformel dienen kann. Hier.: nomen vestrum erit juramentum electis meis, ut pro malorum exemplo vos habeant et detestentur talia sustinere et jurent sic: non haec patiar quae passus est populus Judaeorum. Will man etwas betheuern, so sagt man: es treffe mich ihr Loos, wenn ich nicht die Wahrheit sage (Pintus, Sasbout, Sanchez u. a.). Will man eine Drohung aussprechen, weist man gleicher Weise auf ihre Strafe hin; vgl. Jer. 29, 22. So erfüllt sich also auch hier det te Dominus in maledictionem exemplumque cunctorum Num. 5, 21. — Das folgende et interficiet te nehmen nun einige Erklärer als die Worte dieses juramentum exsecrationis (Mar., Kn.); allein dem steht die Verbindungspartikel et entgegen, und ebenso das Fehlen des Vergleichungssatzes „so wie er jene tödtete" oder dergleichen, auf den es hier gerade am meisten ankäme, falls dieses der Sinn des Sätzchens sein sollte, vgl. Gen. 48, 20. 1 Kön. 3, 17. Jer. 29, 22 u. ö.; dem steht im Hebr. auch die Form des Perfekts entgegen, durch welche das Verbum logisch dem dimittetis beigeordnet wird; somit ist eine Ankündigung des für die Zukunft Eintretenden, nicht aber eine Wunschformel ausgedrückt. Betreffend den neuen Namen der Erkorenen vgl. 62, 2 und unten V. 23 semen benedictorum Domini. Die Namengebung soll den Eintritt in ein ganz anderes, von der früheren Lage verschiedenes, Stadium kennzeichnen. Speziell an den Namen Christen denken Cyrill., Theod., Hier., Pintus, For., Mald., Sa, a Lap., Reinke u. a. oder an 62, 12 vocabunt eos populus sanctus, redempti a Domino Mald., Sanchez, Sasbout.

b) V. 16—25.

Dieser neue Zustand, den auch der neue Name inaugurirt, wird nun im Folgenden als ein Zustand der treuen Gottesverehrung und bleibenden Segens geschildert, als eine Neuschöpfung voll Glück und Herrlichkeit.

V. 16: **„Daher wird, wer sich segnet auf Erden, sich segnen beim wahrhaftigen Gott, und wer schwört auf Erden, schwören beim wahrhaftigen Gott, denn vergessen sind die früheren Drangsale und verborgen vor meinen Augen."** Folge des an den Dienern Gottes offenbar werdenden Heiles ist, daß wer sich Heil und Glück wünscht, eben zu diesem Gott der Treue und Wahrhaftigkeit sich hinwendet und von ihm allein Segen sich verspricht; eben dadurch wird auch die Verehrung des wahren Gottes allgemein. Schwören ist hier als ein Akt des Kultus im Allgemeinen für wahre Gottesverehrung gesagt (vgl. 19, 18; 45, 24; 48, 1). Durch das gespendete Heil hat sich der Herr als Deus Amen, als Gott der Treue bewährt; es tritt ein, was so oft schon berührt wurde, daß die Nationen den Herrn erkennen (vgl. 42, 12). Das wird hier spezialisirt, indem sie Segen und Betheuerung einzig beim Herrn suchen. Warum aber alle den Herrn als die Quelle alles Segens und als den allein Anbetungswürdigen erkennen, gründet darin, daß sein Volk frei von den früheren Drangsalen im Schutze und in der Huld des Herrn ein heiliges und glückliches Leben führt. Dieses reiche Maß von Glück ist nun Gegenstand der folgenden Ausführung.

V. 17: **„Denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde, und nicht wird man sich mehr des Frühern erinnern und nicht wird es mehr in den Sinn kommen."** Der „neue Himmel und die neue Erde" ist nicht bloß eine hyperbolische Redensart, um den Umschwung zum Bessern zu bezeichnen (Mald., Sanchez; ähnl. Osorius), oder um die Freude des neuen Zustandes zu schildern, laetis cuncta videntur pulchriora (Mar.), sondern ist der wahre und volle Inbegriff der Vollendung und Vollkommenheit des messianischen Heiles, die auf den kürzesten Ausdruck gebrachte Summe dieses Heiles. Es tritt ja in seinem vollen Segen und in all seiner Herrlichkeit dann ein, wenn wirklich ein neuer Himmel und eine neue Erde der Verklärung die Herrlichkeit der verklärten Kinder Gottes verkünden (vgl. 2 Petr. 3, 13. Röm. 8, 21. Apoc. 21, 1; ähnl. Sasbout). Unser Vers gibt demnach die auf den umfassendsten Ausdruck gebrachte Beschreibung des messianischen Heiles, die sich erst am Abschlusse aller Dinge, beim Beginn der wandellosen Ewigkeit verwirklichen wird. Er faßt das Heil, um es der alten Zeit des Elendes um so wirksamer und überraschender entgegenzusetzen, in seinem Höhepunkte der Verklärung, deren Glanz wiederstrahlt auch in der verklärten Natur. Diese ist sodann von selbst der sprechendste Ausdruck für die im Heile beschlossene Seligkeit. Was oben 51, 16 angedeutet wurde, ist hier geradezu ausgesprochen. — Der Höhepunkt der neuen Ordnung ist nun allerdings der neue Himmel und die neue Erde und diesem Zielpunkte sehnt nach dem hl. Paulus die ganze Kreatur entgegen. Aber die Vorstufe und Anbahnung dazu ist das Messiasreich in seiner irdischen Gestalt, das auch bereits neuschaffend und umwandelnd, erhebend und verklärend in alle irdischen Verhältnisse eingreift. Von diesem Gesichtspunkte

aus kann man dann mit Pintus, For., a Lap., Men., Tir., Reinke die Kirche Christi auf Erden selbst unter jener Bezeichnung begreifen. Und im Folgenden hat der Seher zunächst den Zustand hier auf Erden im Auge, indem er die der Kirche innewohnende Heiligkeit und den aus ihr fließenden Segen darstellt. Aber daraus folgt noch nicht, daß auch V. 17 nur von dem Messiasreiche auf Erden handle. Gerade bei den Schilderungen der Größe des Heiles fließen die Linien von Zeit und Ewigkeit oft ineinander — leicht begreiflich, da das Heil der Zeit und Ewigkeit angehört und das im Jenseits zur vollen Blüthe gelangt, was im Diesseits keimartig angelegt ist. Auch die folgende Schilderung trägt manchmal diesen Doppelcharakter; es wird ein Ideal des Glückes mit allerdings irdischen Farben gezeichnet, das sich erst voll und ganz im Jenseits findet.

Vor Größe der Freude gedenkt man der früheren Zeit nicht mehr und ihrer Drangsale. So verstehen mit Recht die Meisten priora. Einige (vgl. Del.) erklären, man werde des „alten Himmels und der alten Erde" nicht mehr gedenken; allein wo und wie ist die alte Theokratie unter dem Bilde des „alten, früheren Himmels" u. dgl. dargestellt? Die Größe der Freude schildert V. 18: **„Vielmehr freuen werdet ihr euch und jubeln auf ewig über das, was ich schaffe; denn siehe, ich schaffe Jerusalem um zu Jubel und sein Volk zu Freude."** V. 19: **„Und ich werde jubeln über Jerusalem und mich freuen an meinem Volke, und nicht ferner wird unter ihm gehört werden die Stimme des Weinens und die Stimme des Klageschreies."**

Hebr. steht emphatischer die Aufforderung: „freuet euch und frohlocket". Gott schafft Jerusalem um zu Jubel, so daß es gleichsam ganz Jubel ist und ein Gegenstand des Jubels und nur Jubel birgt (vgl. 60, 5 u. f. 62, 3); auch das Volk soll ganz Freude sein, ganz Glück und Segen. Dann ist erfüllt, was der Messias verkündet 61, 3. Auch der Herr selbst freut sich an seinem Volke; das Messiasreich bringt das göttliche Ideal in den Gerechten zu Stande, diese tragen alle das Bild des Sohnes, in dem sich der Vater wohlgefällt; jetzt ist Jerusalem eine liebliche Pflanzung und daher die Wonne Gottes (vgl. 27, 3; 54, 12 u. f. 60, 21). In der Freude des Herrn ist seine Liebe der huldreichsten Freundschaft und Herablassung, so wie die Tiefe und Zärtlichkeit des Affektes und die Größe des Verlangens nach dem Heile der Einzelnen gekennzeichnet.

In dieser neuen Ordnung der Dinge treten nicht mehr die alttestamentlichen Strafgerichte und Uebel ein. Der Reichthum an geistigen Gütern wird durch das Symbol irdischen Glückes abgeschattet. V. 20: **„Fernerhin wird dort nicht mehr sein ein Kind weniger Tage, noch ein Greis, der seine Tage nicht vollendete; denn der Knabe wird hundert Jahre alt sterben und der Sünder hundert Jahre alt dem Fluche anheimfallen."** V. 21: **„Und Häuser werden sie bauen und bewohnen und Weinberge pflanzen und deren Früchte genießen;"** V. 22: **„nicht bauen sie und ein anderer bewohnt, nicht pflanzen sie und ein anderer genießt; denn wie die Tage des Baumes sind die Tage meines Volkes und die Werke ihrer Hände sind dauernd."** V. 23: **„Meine Erkorenen arbeiten nicht umsonst, noch zeugen sie in Bedrängniß, denn sie sind der Same der Gesegneten des Herrn und ihre Enkel mit ihnen."**

Die Grenzen des Lebens im neuen Gottesreiche werden sehr weit gesteckt; „wie die Tage des Baumes sind die Tage meines Volkes". Alle sollen ihre Tage voll machen; daher wird weder ein Säugling sterben, noch ein Greis, der nicht die Vollzahl der Jahre erreicht hätte. Wer als Hundertjähriger stirbt, gilt noch als Knabe oder Jüngling; auch der Sünder wird nicht mehr durch frühzeitigen Tod hingerafft (Job 15, 32; 20, 5), oder nach anderer Auffassung, ein Tod im Alter von 100 Jahren gilt noch als frühzeitiger, als von Gottes Fluch über den Sünder verhängter. So die gewöhnliche Worterklärung. Hahn nimmt das erste Glied etwas verschieden: „der Jüngling wird nicht als Jüngling, sondern im Greisenalter von 100 Jahren sterben"; allein, wenn der Seher das sagen wollte, konnte er sicher nicht das gerade Gegentheil schreiben: „der Jüngling stirbt als Hundertjähriger".

Was will der Seher hiemit sagen? Eine solche patriarchalische Lebensdauer, wie sie in der dem Paradiese und dem Ursprunge der Menschheit noch nahestehenden Generation wirklich statt hatte (vgl. Gen. 5, 11), ist im neuen Gottesreiche nicht eingetreten. Die Ausleger haben daher verschiedene Wege der Erklärung eingeschlagen. Die Chiliasten alter und neuerer Zeit verstehen die Stelle buchstäblich und lassen sie im tausendjährigen Reiche in Erfüllung gehen (vgl. bei Hier. für die alte, und Del. für die neue Zeit). Auf eine noch ausstehende Erfüllung deutet sie auch G. K. Mayer: „die Möglichkeit von dem Allen sehen wir vor Augen; denn die (?) Verwirklichung hat längst begonnen (?). Unter den christlichen Völkern haben eine Reihe der schrecklichsten Krankheiten aufgehört, der schwarze Tod, die Pest, der Aussatz, die Blattern. Unter den nicht christlichen Völkern wüthen sie noch fort und werden immer von Neuem ausgebrütet" (Meff. Prophez. d. Js. S. 471). Neteler schreibt z. St. „diejenigen, welche nach der allgemeinen Vollendung außerhalb des Himmels sind, sind entweder Kinder (— und der Text? „nicht wird außerhalb von dort ferner ein Säugling von Tagen sein .."), oder alte Sünder, die aber in der Ewigkeit ein gleiches Alter bekommen. Die Sünder sind die Verworfenen in der Hölle, die Kinder sind diejenigen, welche zwar in der Erbsünde, aber ohne schwere persönliche Sünde gestorben sind; der Aufenthaltsort dieser Kinder ist die wiedererneuerte Erde, wo sie keine übernatürliche, sondern eine natürliche Seligkeit genießen." Wie das eine Erklärung des Textes sein soll, ist schlechterdings nicht einzusehen.

Andere nehmen zu anderen Deutungen ihre Zuflucht. Cyrillus bezieht die Worte auf Christi Ankunft, bei der der Unreife und der Greis nicht verschieden sind, da alle zum vollkommenen Mannesalter ad mensuram aetatis plenitudinis Christi gelangen. Auch der Jüngling, d. i. das heidnische Geschlecht, ist 100 Jahre alt, d. h. vollkommen und zur Höhe geistiger Reife gelangt. Denn die Zahl von 100 Jahren bedeute die Vollkommenheit. Es nütze nichts, wenn einer auch das alte Gesetz in seiner Vollkommenheit beobachte, dabei aber Christi Glauben nicht habe, der ist der „Sünder von hundert Jahren". Aehnliches bei Theod., Eus., Procop. Diese Erklärung setzt aber ungewöhnliche Metaphern und Redeweisen voraus. Andere erklären allegorisch, indem sie das leibliche Alter von der übernatürlichen Heiligkeit und Geistesreife verstehen: Keiner ist ein Kind dem Geiste nach, sondern auch die eben geistig Geborenen (Getauften) sind wie Männer, stark an

Gnade und Tugenden. Jeder macht seine Tage voll, weil es Tage der Tugend und Heiligkeit sind. So Pintus, Sanchez, Sasbout, a Lap., Malv., Men., Tir., Reinke, Loch. Dabei wird puer centum annorum ... wieder verschieden gedeutet. Auch wenn Jemand in der Jugend stirbt, stirbt er reich an Verdienst und gilt geistiger Weise als Hundertjähriger nach Sap. 4, 13 consummatus in brevi explevit tempora multa; so Mald., Tir., Osorius (omnes ad illam aetatis maturitatem pervenient, quae non est annorum numero, sed integritate vitae ... definita). Sollte aber auch ein Sünder 100 Jahre alt werden, so wird er doch durchaus nicht ein vollkommenes und gesegnetes Alter haben, sondern dem Fluche anheimfallen und als unreifer Knabe sterben. Oder, beide Glieder als identisch genommen: gäbe es einen Greis von unreifer Tugend, so wäre er eben ein Knabe dem Geiste nach und würde mit dem ewigen Fluche gestraft (so Sasbout, Pintus, Sanchez, a Lap., Men., Gord.).

Der hl. Hier. läßt die Wahl, ob man die Stelle für die Zeit nach der Taufe, oder nach der Auferstehung bei der zweiten Ankunft Christi verstehen wolle. Andere Auslegungen, wie die von For., übergehen wir billig. — Soviel ist sicher, daß nach allen Auslegungen hier der geistige Charakter des neuen Bundes betont wird. Aber wie? Es scheint in zweifacher Weise. Fassen wir zunächst V. 21—23 in's Auge. Die Worte erinnern an Lev. 26, 16 und besonders an Deut. 28, 30. Die da für das A. T. niedergelegten Drohungen werden in der neuen Ordnung nicht mehr so zur Anwendung kommen, wie in der alten, d. h. kraft der göttlich festgesetzten Einrichtung. Warum sollten wir nicht diesen für V. 21 klaren Gedanken auch für V. 20 thatsächlich zu verwerthen suchen? Zeitliche Strafen, Tod vor der Zeit waren im A. B. als Strafe für die Sünde, langes und glückliches Leben als Belohnung der Tugend angekündigt. Das A. T. war zeitlich angelegt. Die neue Ordnung bringt kraft ihres Wesens solche zeitliche Belohnungen und Strafen nicht mehr mit sich. Das ist besonders klar durch die Erwähnung des 100jährigen Sünders; im A. B. heißt es von den Sündern defecerunt anni eorum cum festinatione (Ps. 77, 33), viri sanguinum et dolosi non dimidiabunt dies suos (Ps. 54, 24). Nicht so für den N. B. Zeitliches Glück oder Unglück ist nicht mehr in der Weise, wie im A. B., ein Maßstab für Gottes Huld und Gewogenheit. Die Verheißungen und Drohungen des N. B. sind geistiger Natur, entsprechend dem Wesen desselben.

Das ist das eine Moment. Das zweite ist die Fülle geistiger Güter. Um diese abzuschatten und symbolisch-plastisch darzustellen, wird ein patriarchalisch langes Leben verheißen voll Glück und Segen, fern von Bedrängniß und Leid. Das glückliche Leben ist der Abglanz der göttlichen Huld und ein Bild der im N. B. aufgehäuften Gnadenschätze. Soll nun einmal das glückliche Leben ein Bild der geistigen Schätze sein, so fügt sich wie von selbst auch die Erwähnung des langen Lebens ein; ein Zug, der zur Vervollständigung des Gemäldes nothwendig ist. Malv. hat wohl das Richtige, wenn er schreibt: haec autem omnia hyperbolice de felicitate terrena figurate dicuntur ad delineandam omnimodam prosperitatem spiritualem, quae futura erat in Ecclesia Christi. So wird das zeit-

liche Glück zum Symbol des geistigen. Das lange Leben war der Menschheit eigen, als sie zeitlich noch dem Paradiese und der Quelle ihres Ursprunges näher stand. Es mag also auch dieser Zug als Symbol aufgenommen werden für jene Menschheit, die geistig dem Paradiese und ihrem himmlischen Endziele sich wieder nähert mit der Lebenskraft der Gnade. Im Hebr. V. 22 „und ihrer Hände Werk verzehren meine Erkorenen" (Malv. III, Reinke, Kn., Del.). Zu V. 23 bemerkt Hier.: neque generabunt .. sive in maledictione, et ut in Hebraico expressius ponitur, εἰς ἀνυπαρξίαν, h. e. ut esse desistant; „sie werden nicht zeugen für jähen Unfall, Schrecken," oder unzeitigen Tod.

Diesem Geschlechte der Gesegneten des Herrn kommt auch Gott mit bereitwilligster Huld zuvor: V. 24: **„Und es geschieht, bevor sie rufen, erhöre ich sie, während sie noch reden, bin ich willfährig."** Noch mehr, als 64, 5 verheißt der Herr; mehr, als 30, 19. Der Herr ist aufmerksam auf ihre leisesten Wünsche und kommt ihren Bitten durch Erhörung zuvor. So zeichnet der Seher die Zärtlichkeit göttlicher Liebe gegen die Erwählten.

Das von V. 17 an gezeichnete Gemälde des messianischen Heiles wird durch das aus 11, 6 u. f. bekannte Symbol des Friedensreiches abgeschlossen. V. 25: **„Wolf und Lamm werden zusammen weiden; Löwe und Rind Stroh fressen und der Schlange Nahrung wird Staub sein; nicht werden sie schaden noch tödten auf meinem ganzen heiligen Berge, spricht der Herr."** Vgl. zu 11, 6 u. f. Auch hier wird dem Gedanken Rechnung getragen, daß das messianische Heil irgendwie seinen verklärenden Schimmer über die Natur ausgießen werde. So stellt dann Christus, auch den über die Natur ausgesprochenen Fluch aufhebend, die gesammte Schöpfung her und führt sie dem Ziele der Verklärung zu.

Dieses Friedensbild zeigt die reißenden Thiere als gebändigt und unschädlich. Das ist der plastische Ausdruck für die Idee des Friedensreiches. Ideen werden eben durch Worte und auch durch Bilder und Symbole gegeben. Abweichend von 11, 6 ist der Schlange Erwähnung gethan mit deutlicher Anspielung auf Gen. 3, 14. Wie dort die Schlange Satans Werkzeug war, Satan also zeigte, daß er auch die Naturkräfte zu seinem Dienste gebrauchen könne, so ist anzunehmen, daß die servitus corruptionis, der die Natur untersteht (Röm. 8, 21), auch den Einfluß des Fürsten dieser Welt an sich trage. Christus nun als Sieger muß seinen Frieden auch auf die Natur ausgießen. Im Bereiche des Reiches Christi wird durch die Sakramentalien und Weihungen der Kirche auch die leblose Natur den Einwirkungen Satans entzogen und zu einem Vehikel des Segens umgeschaffen. So sind die ungestümen Naturkräfte, deren Satan sich bedienen möchte, durch Christus gebunden, und das Symbol des friedlich weidenden Wolfes und Löwen, der unschädlichen Schlange, ist im Reiche Christi Wahrheit geworden, wie ein Symbol Wahrheit wird, d. h. durch die Verwirklichung der im Symbol liegenden Idee, d. h. die Macht des Bösen ist gebrochen, seinem Einflusse ist die Natur entzogen; es ist im messianischen Reiche die objektive Kraft vorhanden, das „Friede sei mit euch" allseitig zur Wahrheit zu machen.

Achte Rede.

Kap. 66.

Epilog zum 3. Abschnitt und zur ganzen Prophetie.

In dieser Schlußrede hält Isaias gewissermaßen eine Heerschau ab über all das Große und Erhabene, was er bisher dem Volke vorgetragen, und faßt die Hauptwahrheiten nochmals zusammen, um sie zum bleibenden Denkmal für die Erwägung seines Volkes hinzustellen. Das Kapitel ist der passende Schlußstein des ganzen prophetischen Baues.

Zunächst entwirft der Seher in wenigen Strichen ein Bild von Gottes Majestät; was soll für diese ein äußerer Scheinkultus? Demüthigen Gehorsam will der Herr; aber gerade diesen verweigert Israel (66, 1—4). Nur für die wahren Israeliten hat der Herr Worte des Trostes. Ihrer Hoffnung wegen sind sie ein Gegenstand des Spottes; doch die Spötter sollen zu Schanden werden; schon rollen vernehmbar die Donner des Gerichtes gegen die Feinde; mit ihm kommt urplötzlich die Zeit des Heiles; im Nu ersteht das neue Gottesreich groß und weltumspannend und birgt in sich überschwängliche Seligkeit, offenbarend Gottes Macht und Liebe für die Seinen (V. 5—14). Es ist aber zugleich ein Gericht der Sichtung und Scheidung für Israel und alle Völker. Die treu Befundenen eilen in die fernsten Länder, Gottes Herrlichkeit zu verkünden. Vereint mit den Kindern Israels strömen die Völker zum heiligen Berge in Jerusalem; aus ihnen bildet sich der Herr ein neues Priesterthum (V. 15—21). So steht denn das neue Gottesvolk, wie eine neue Schöpfung, vor dem Herrn. Sie wallen hin zu Gottes Angesicht von Fest zu Fest. Außerhalb der Stadt Gottes aber ist unauslöschliche Pein (V. 22—24).

a) V. 1—14.

Aufgabe des Prophetenthums war es vor allem, den inneren Geist der Gottesverehrung zu pflegen und das Volk vom bloß äußerlichen Werkdienst und pharisäischen Mechanismus abzuziehen. Isaias that dieses in der Einleitung (1, 11), im Verlauf der Prophetie (vgl. zu 29, 13; 43, 23), er wiederholt es zum Schlusse, ist ja diese Mahnung Kern und Stern des religiösen Lebens. Lebt im Geiste die wahre Idee eines erhabenen Gottes, so ergibt sich die echte Gottesverehrung wie von selbst. Daher zeichnet der Seher die Erhabenheit Gottes; sie hatte er in der Berufungsvision (Kap. 6) in großartigen Symbolen geschaut und im Verlauf der Prophetie öfter gepriesen (vgl. z. B. zu 40, 12); sie stellt er zum Schlusse nochmals hin vor sein Volk. Daher V. 1: „**So spricht der Herr: der Himmel ist mein Sitz, die Erde aber der Schemmel meiner Füße; was für ein Haus ist das, welches ihr mir bauen wollt, und welches der Ort meiner Ruhestätte?**" V. 2: „**Alles das hat meine Hand gemacht und geschaffen wurde das alles, spricht der Herr. Auf wen anders aber blicke ich hin, als auf den Armen und den Herzzerknirschten und den, der zittert bei meinen Worten?**" Sie sollen nur nicht stolz sein auf den Tempel, und ihre Be-

mühungen, ihn würdig auszustatten, nicht einseitig hoch anschlagen, oder gar in heidnischer Anschauung befangen, ein Haus ihm herzurichten wähnen, das ihn einschlösse! Der hohe unausmeßbare Himmel ist sein Thronsitz, die Erde sein Fußschemmel — was ist diesen gegenüber das Tempelhaus? Alles ist erschaffen von ihm, dem Schöpfer. Wie könnte es also groß sein in seinen Augen? Sein Blick ruht mit Huld und Wohlgefallen auf den Demüthigen, die Gottes Gebote in heiliger Furcht beobachten, ihm also das Opfer ihres Herzens und nicht die leblose Materie darbringen. — Die rhetorische Kraft der Gegensätze, der Schwung in Bild und Ausdruck ist unverkennbar. Zum Gedanken vgl. 3 Kön. 8, 27 das Einweihungsgebet Salomons; Act. 7, 48; 17, 24. Ps. 50, 18. 19; zum Ausdruck Ps. 2, 4; 98, 5; 131, 7. 1 Par. 28, 2. — Von welchem Tempelbau ist die Rede? Abzuweisen ist die Ansicht von Hitzig, Kn. u. a., daß die Exulanten in Babylon die Absicht, einen Tempel zu bauen, gehabt hätten und der Seher dieses Vorhaben bekämpfe. Diese Annahme ist völlig aus der Luft gegriffen, da in den zeitgenössischen Propheten, Jeremias, Ezechiel, Daniel, Aggäus, Zacharias, in den Büchern Esdras und Nehemias auch nicht die leiseste Andeutung darüber vorhanden ist. Dieses Schweigen ist um so überzeugender, weil Aggäus sich über die Saumseligkeit der Heimgekehrten im Tempelbau beklagen muß (Agg. 1, 4 u. f.).

Andere (For., Del.) beziehen die Stelle auf die nach Palästina Heimkehrenden, „die Zurückweisung Jehova's gilt dem Tempel, welchen ihm die Zurückkehrenden in Jer. bauen wollen" (Del.). Unmöglich, da Gott einen Tempel will! Zudem paßt der hier ausgesprochene Tadel nicht zu der Stimmung der im Tempelbau Säumigen, paßt also nicht zu der nachexilischen Zeit. Möglich ist ein zweifaches: erstens, wie Mald., Osorius, Sanchez, Hahn verstehen: ubinam esset domus, quam aedificaretis mihi, wo wäre denn ein Haus, das ihr mir bautet, und das meiner völlig würdig wäre, auf das ich wegen seiner Pracht und Größe wohlgefällig hinblicken müßte — so würde im Allgemeinen wie 1, 11 u. ö. darauf hingewiesen, daß der Herr diese Aeußerlichkeiten nicht um ihrer selbst willen wolle; — oder zweitens, was Reinke, Schegg bevorzugen, der Seher knüpft an die zu seiner Zeit stattfindenden Restaurationsarbeiten am Tempel an und warnt vor dem pharisäischen Geiste und dessen hohlen Dünkel. Wie von solchen Arbeiten aus der Zeit des Josias berichtet ist (4 Kön. 22, 4 u. f.), so waren sie der Natur der Sache nach öfter nothwendig. Sie mochten nach dem abgöttischen Treiben Achaz', oder nach den Verheerungen des syrisch-ephraimitischen Krieges, oder nach der assyrischen Katastrophe, bei deren drohenden Schrecken Ezechias ohnehin an die Schätze und an das Tempelgebäude selbst Hand anlegte, doppelt erforderlich sein. Bis auf die Bedrängnisse unter Manasses (mit Reinke, Schegg) herabzugehen, ist weder räthlich noch erforderlich.

Der Majestät Gottes entspricht die in demüthiger Herzenshingabe vollzogene Verehrung, die auf Buße, Reue, Gehorsam gegen Gottes Wort beruht. Davon ist aber ein großer Theil Israels weit entfernt. Sie liegen äußerlich allerdings den vorgeschriebenen Kulthandlungen ob, innerlich aber sind sie voll von Gedanken des Mordes und Götzendienstes und lassen sich trotz der äußeren Opfer solch schwere Gräuel und Thatsünden zu Schulden kommen. So V. 3: „Wer einen Stier schlachtet, ist wie ein Menschen-

mörder; wer ein Schaf opfert, wie einer, der einen Hund erwürgt; wer eine Gabe darbringt, wie einer, der Schweineblut opfert; wer zum Gedenkopfer räuchert, wie einer, der einen Götzen preist. All dieses haben sie erwählt auf ihren Wegen, und an ihren Gräueln hat sich ihre Seele ergötzt."

Die im lat. und griech. aber nicht im hebr. Texte stehende Vergleichungspartikel quasi hat ihr Unbequemes. Denn das Schlachten eines Stieres kann doch nicht mit einem Morde verglichen werden. Um das Auffallende zu mildern, schiebt der griech. Text ein ὁ δὲ ἄνομος ὁ θύων: der Gottlose, der einen Stier opfert, ist wie ein Menschenmörder. Allein auch das ist zu stark. Mit Recht bemerkt Mald.: dura videtur haec sententia; denn da Gott selbst die Opfer anordnete, wie vergleicht er sie mit einem Morde? Diese Härte bleibt auch, wenn man mit Mald., Osorius, Sanchez, Sa, Mar., Malv., Tir., Calm., Reinke das mit beflecktem Gewissen dargebrachte Opfer versteht. Denn wie kann ohne maßlose Uebertreibung der Satz aufgestellt werden: wer mit beflecktem Gewissen in Sünden opfert, ist wie ein Mörder? oder ita detestor vestra sacrificia ac si essent homicidia? Richtiger gedacht, aber dem Wortlaute nicht völlig entsprechend ist die Darstellung bei Pintus, der u. a. schreibt: tam depravato animo immolant bovem, quam hominem. Auch der von Loch gegebene Ausweg befriedigt nicht: Isaias stelle je einer Art der mosaisch-gesetzlichen Opfer ein Gräuelopfer des Heidenthums gegenüber: dem Brandopfer für den Herrn das Menschenopfer für Moloch (Jer. 32, 35); dem reinen Sühnopfer das Hundeopfer (Eccl. 9, 4) des ägyptischen Typhon; dem Speiseopfer das der Demeter und anderen Götzen ausgegossene Saublut (vgl. 65, 4); dem Gedenkopfer (Lev. 2, 9) das Rauchopfer für die Abgötter überhaupt (Ez. 23, 38), — um zu beweisen, daß der heilige Kult des Herrn im Geiste des ärgsten Heidenthumes behandelt werde. Allein auch dagegen gilt das bereits Bemerkte: ein gesetzliches Opfer darbringen kann nie soviel sein als einen Menschen den Göttern schlachten, und mag die innere Gesinnung noch so schlecht sein. — Andere, wie Cyrill., Hier., Sasbout, auch u. a. Pintus, a Lap., Men., verstehen daher die Stelle als von der messianischen Zeit nach Abschaffung der Legalien gesagt. Allein dem steht zweierlei entgegen: erstens ist auch in dieser Voraussetzung die objektive Schwere beider Sünden kaum zu einer vergleichenden Nebeneinanderstellung geeignet; wer z. B. Weihrauch opferte nach mosaischem Ritus, könnte doch nicht einfachhin taxirt werden quasi qui benedicat idolo; sodann kann diese Stelle nur mit Vernachlässigung des Zusammenhanges auf die messianische Zeit bezogen werden; wie V. 2. 4. 5 bezeugen, spricht der Seher von seiner Zeit.

Die richtige Erklärung gibt der hebr. Text an die Hand: immolans bovem occidens hominem; das kann heißen: man opfert zwar, begeht aber trotzdem Mordthaten u. s. f., d. h. man vereint mit dem äußeren Kult Sünden des Mordes und der Abgötterei (vgl. 1, 10—15; 2, 8. 9 u. a.). Das besagt der Schluß des Verses haec omnia elegerunt ... wie hier wenigstens For. anmerkt: homicidae plane sunt et canes et sues immolant et vim inferre aliis felicitatem ducunt et istae universae abominationes illis placent. Das allein paßt in den Zusammenhang. Demnach

müssen wir den lat. Text so erklären: wer einen Stier opfert, ist seiner inneren Gesinnung nach trotzdem und zugleich wie ein Mörder: ihr vereinigt äußeren Kult und größte Sündhaftigkeit. Es wird also nicht Opferhandlung und Mord mit einander verglichen, sondern betont, daß der Opfernde in sich thatsächlich die Gesinnung und Sünden des Mordes und der Abgötterei vereinige. — Es sind also nicht die Opferhandlungen, die hier „so detestable Prädikate erhalten" (Del.), noch will der Herr das Schlachten des Rindes zum Opfer für ihn als Menschenmord . . . betrachten und so seinen Abscheu vor einem Opferkulte in Chaldäa bezeugen (Kn.), sondern er will die thatsächliche Vereinigung seines Kultes mit Götzendienst und Lastern tadeln und damit allerdings sagen, daß der bloß äußere Werkdienst, womit man etwa der Verpflichtung gegen Gott nachkommen zu können glaube, nichts nütze[1]. — Hundeopfer finden sich im phönizischen und babylonischen Kultus (vgl. Movers, die Phönizier I. 404. 405), ebenso auf Samothrake, bei den Cariern, Römern u. s. f. — Schweineopfer kamen zu bestimmten Zeiten und bei gewissen Veranlassungen vor auch bei den Phöniziern, Syrern, Cypriern und Aegyptern, obgleich diese Völker im Allgemeinen sonst das Schwein als unrein verabscheuten und seines Genusses sich enthielten (vgl. Movers, l. c. 219 u. f.). Der Ausdruck „des Weihrauchs gedenken" ist entlehnt von dem Gedächtnißopfer (Askarah), d. i. dem Theil des unblutigen Opfers, der auf dem Altare mit dem Weihrauch verbrannt wurde (vgl. Lev. 2, 12. 16; 6, 8. Scholz, die hl. Alterth. II. 201). Hier. erläutert im Com. qui thus tribuit. Die Uebersetzung qui benedicat idolo ist beizubehalten; so steht אָוֶן (eigentlich die Nichtigkeit, das Unheil) für die nichtigen Götzen 1 Sam. 15, 23. Osee 10, 8; 12, 12 und in der Umbiegung des Namens Bethel in Bethaven bei Osee 4, 15; 5, 8; 10, 5. Diese Bedeutung ist auch hier wegen des Parallelismus vorzuziehen, da im Hunde- und Schweineopfer auf den Götzendienst angespielt wird, und sonst die Angabe, daß das Rauchopfer ein eitler, nichtiger Preis sei, ziemlich matt nachhinkte.

Für all dieses kann die Strafe nicht ausbleiben. V. 4: **„Daher will auch ich für sie Beschimpfungen auswählen und, was sie fürchten, über sie bringen; denn ich rief und Keiner antwortete; ich redete und sie hörten nicht und thaten das Böse vor meinen Augen und erwählten, was ich nicht wollte."** Kräftig und einschneidend ist der Gleichklang elegerunt . . . unde et ego eligam, wie jene eifrig sind im Aufsuchen der Götzen, so will auch der Herr erfinderisch sein, ihnen Drangsale und Mißhandlungen zukommen zu lassen; vgl. Prov. 1, 26. Was sie nur immer fürchten und am meisten scheuen, das soll sie treffen; vgl. Prov. 10, 24. Job 3, 25 und zur Begründung 50, 2; 65, 12. So die Drohung für die Abtrünnigen. Hierin liegt schon ein Trost und Hoffnungsgrund für die Getreuen.

V. 5: **„Höret das Wort des Herrn, die ihr zittert bei seinem Worte! Es sprachen eure Brüder, die euch hassen und euch von sich stoßen um**

---

[1] Etwas anders wendet den Gedanken Pintus, der unter anderen Erklärungen auch folgende bringt: pro bove, quem mihi deberent immolare, immolant idolo hominem, pro pecoribus, quae deberent sacrificare mihi, sacrificant canes idolis etc. Allein diese Fassung streitet mit dem Wortlaute.

meines Namen willen: es möge sich doch der Herr verherrlichen und wir wollen Zeuge sein bei eurer Freude; diese aber werden beschämt werden." Die Abtrünnigen sind Hasser und Verfolger der treuen Gottesverehrer (vgl. zu 65, 5). Sie ergehen sich auch in frivolen Spottreden, gerade wie gegen den Propheten 5, 19; 28, 10. Sie greifen das prophetische Wort vom Gerichte, bei dem sich Gott verherrlichen und die Seinigen beglücken werde, auf, wiederholen es höhnisch und spotten über den Glauben und die Hoffnung der Getreuen, mit denen sie übrigens keine Gemeinschaft mehr haben wollen, die sie wegen ihrer treuen Anhänglichkeit an den Herrn ausstoßen, verpönen, und meiden. Es ist hier bereits das Vorspiel zu Luc. 6, 22. Matth. 5, 10. 11; 24, 9. Joh. 16, 2 (vgl. bei For., der auch die wegen der hebr. Accente noch von Hahn u. a. beliebte Beziehung der Worte propter nomen meum auf das Folg. widerlegt). Den Spöttern dauert es zu lange mit der Erfüllung; da ihnen das Sündenleben einige Zeit ungestraft hingeht, wiegen sie sich in Sicherheit ein. Daß der Seher gegen solche Spötter oft zu kämpfen hatte, ist von selbst klar; daß eine Ermunterung, ihren Hohn zu verachten, besonders für die Zeit des Exils benöthigt war, ist ebenso einleuchtend. Der Prophet antwortet auf ihren Spott mit der Hinweisung auf die sichere Vorherverkündigung (vgl. zu 48, 22; 50, 11; 56, 9; 57, 21; 65, 14) — confundentur und zeigt sogleich, wie Cyrillus bemerkt, „den Ausgang seiner Drohungen", indem er im Folgenden dramatisch das Auftreten des Herrn zum Gerichte und zum Heile schildert.

V. 6: **„Stimme eines Volkshaufens von der Stadt her, Stimme vom Tempel her, Stimme des Herrn, der an seinen Feinden Vergeltung übt."** Der Seher hört im Geiste schon die Donner des herannahenden Gerichtes rollen; vgl. im Hebr. das dreifache, dumpftönende Qol: vox tumultus de civitate. Sie dröhnen her von der Wohnstätte des Herrn, aus Jerusalem, aus dem Tempel; es sind die Donner des Herrn (vgl. Ps. 28, 3—10), mit denen er sein Gericht einleitet (vgl. Ps. 17, 8—16). Stadt und Tempel sind ja Mittelpunkt der Theokratie, ihretwegen findet das richterliche Eingreifen Gottes statt, und der Umschwung und die Neuschaffung, die Lichtseite des Gerichtes (vgl. zu Kap. 24; 42, 13; 51, 9; 59, 17; 63, 3), gilt wieder der hl. Stadt — Gründe genug, daß von dorther der Seher die Donner rollen hört. Das lat. vox populi muß nach dem Hebr. als dumpfes Rauschen und Brausen, wie etwa eine tosende Volksmenge in der Ferne gehört wird, verstanden werden. Der Seher bricht die Gerichtsdrohung kurz ab, um sie später V. 15 wieder aufzunehmen. Hier fing er ja an mit V. 5 die Getreuen zu trösten (vgl. Sanchez zu V. 7) und da reicht es hin, die Beschämung der Spötter kurz hervorzuheben. Durch Gericht zum Heil! Daher V. 7: **„Bevor sie kreißte, hat sie geboren; bevor die Geburtswehen kamen, hat sie ein Knäblein geboren."** V. 8: **„Wer hörte jemals dergleichen und wer sah dem ähnliches? Gebiert ein Land an einem Tage, oder wird ein Volk auf einmal geboren? denn Sion kreißte und gebar ihre Söhne."** Das Heil erscheint, indem Sion plötzlich als die Mutter eines zahlreichen Volkes dasteht. Nach 54, 1—10; 49, 18—24; 60, 3—16 ist das Symbol der ein Volk gebärenden Mutter Sion unzweifelhaft klar. Die Redeweise antequam parturiret .. soll das Plötzliche, Schmerzlose, Erfreu-

liche der Geburt entgegen. Das Messiasreich ist allerdings von langer Hand her vorbereitet; aber es soll mit einmal, mächtig und groß, in Israels Mitte aufglänzen. Das Pfingstwunder mit den darauffolgenden Bekehrungen ist diese Geburt Sions (vgl. Hier., Cyrill., Theod., Mald., Sanchez, Pintus, Tir., a Lap.). Der Seher sieht im Geiste die rasche Verbreitung und die Anzahl der Bürger des neuen Reiches, der Söhne Sions, und bricht daher verwundernd in die Frage aus V. 8. Diese Geburt ist das Neue, was der Herr bewirken will (vgl. 42, 9; 43, 19 u. ö.), sie der Erweis seines mächtigen Armes, den der Seher erfleht (vgl. zu 51, 9; 52, 10; 59, 16; 64, 1), sie der glänzende Aufbau, die Wiederherstellung Sions (52, 8; 54, 11; 61, 4; 62, 6. 7).

Hebr. V. 8: „wird ein Land (d. i. die Bevölkerung eines ganzen Landes) geboren an einem Tage?" Darauf antwortet der Herr mit dem Hinweise auf seine Macht und That: V. 9: „Soll ich, der ich andere gebären mache, selbst nicht gebären? spricht der Herr. Soll ich, der ich anderen Nachkommenschaft verleihe, unfruchtbar sein? spricht der Herr, dein Gott." Das eben geborene Sionsvolk ist eine göttliche That, eine Geburt aus Gott — ex Deo nati sunt. Gott hat die Keime der natürlichen Hervorbringungen in seine Geschöpfe eingesenkt und bewahrt ihnen diese Kräfte und führt sie ihrer Bethätigung zu; um wie viel mehr wird er vollbringen, was er durch seine Verheißung in der übernatürlichen Ordnung niedergelegt und wie im Keime gepflanzt hat? Diese Neuschaffung, diese Umwandlung der Menschen in „Söhne Sions" ist hier als Geburt aus Gott bezeichnet, nicht bloß weil Gott den einmal gefaßten Plan ausführt, also das, was er als Vorsatz und Idee im Geiste trug, durch seine Macht verwirklichte; sondern es ist das Wesen dieser Umschaffung als eine Geburt, eine Wiedergeburt aus Gottes Geiste und durch Gottes Kraft gekennzeichnet. Wie das alttestamentliche Gottesvolk „Sohn Gottes" heißt (Ex. 4, 22 u. f.) und der Herr dessen Vater ist, der es erzeugt (Deut. 32, 18), so auch das neutestamentliche Volk; das Prinzip der Geburt ist der Geist des Herrn, den er ausgießen wird (vgl. 44, 3). Die neutestamentliche Lehre von der Wiedergeburt aus Gott ist hier deutlich vorgetragen; beachtet man noch den Parallelismus 44, 3 effundam aquas . . effundam spiritum meum, und Ez. 36, 25 et effundam super vos aquam mundam und 39, 29 eo quod effuderim spiritum meum, und Christi Worte von der Wiedergeburt aus dem Geiste und Wasser, ohne die Niemand in's Himmelreich eingehen, Mitglied des messianischen Reiches sein kann, so ist auch die Art der Wiedergeburt gegeben und man wird in den prophetischen Aussprüchen über das reinigende Wasser mehr als ein bloßes Symbol anerkennen müssen. Der eine inspirirende Geist bereitet im A. B. vor, was er im N. deutlich und ohne Hülle aussprechen will.

Der hebr. Text gibt denselben Grundgedanken. Gewöhnlich übersetzt man: „sollte ich den Mutterwand durchbrechen und nicht gebären lassen? sollte ich, der gebären macht, es hemmen?" auch bei dieser Uebersetzung ist nicht bloß zu erklären: sollte ich denn die Wiedergeburt des Volkes ankündigen und vorbereiten, aber nicht vollenden? (wobei man gewöhnlich stehen bleibt, vgl. Del., Kn., Reinke, Schegg, Loch), sondern mit Rücksicht auf V. 8 ist Gott als thätig und eingreifend bei der Geburt Sions, als diese Geburt

bewirkend und an's Licht fördernd zu nehmen. Man kann aber auch den hebr. Text in einer anderen Weise verstehen. Das Hiphil von ילד heißt sonst gewöhnlich erzeugen, wie bekannt ist. Warum sollen wir hier diese Bedeutung verlassen, zudem der Begriff „gebären machen, helfen" sonst durch das Piel ausgedrückt wird (Ex. 1, 16. Gen. 35, 17; 38, 28)? Dann ist der Gedanke des ersten Gliedes: soll ich, der ich (im Sinne eines Vergleiches bei den Geburten) die Kinder anderer zum Leben hervorgehen mache, selbst nicht zeugen? Gott ist als Vater der neuen Sionssöhne gedacht. Daran schließt sich im Hebr. das zweite Glied, die große Anzahl des neugeborenen Gottesvolkes begründend: soll ich, der Zeugende, zurückhalten mit meiner Macht, sie einschränken und daher nicht ein zahlloses Geschlecht zur geistigen Wiedergeburt bringen?

Dieser herrliche Umschwung ist ein Trost für alle, die an Sions Geschicken innigen Antheil nehmen. V. 10: **„Freuet euch mit Jerusalem und jubelt in ihr alle, die ihr sie liebt; frohlocket mit ihr in Freude alle, die ihr trauert über sie,"** V. 11: **„auf daß ihr sauget und gesättigt werdet an der Brust ihrer Tröstung, auf daß ihr trinket und in Wonne überfließet von dem Uebermaße ihrer Herrlichkeit!"** Der Ausblick auf die kommende Herrlichkeit soll sie inmitten der Bedrängnisse und Angriffe auch von Seiten frivoler Volksgenossen aufrecht halten. Je größer ihre Theilnahme ist an Sions Leiden und Freuden, desto reichlicher werden sie der sionitischen Güter theilhaftig werden. Sion ist auch hier als Mutter gedacht, die von ihrer Güterfülle und Herrlichkeit reichlich ihren Kindern mittheilt, wenn diese nur mit hingebendem Interesse sich an sie anschließen (vgl. 51, 3; 60, 16; 49, 23; 61, 3). Und dazu hat man allen Grund, denn der Herr selbst bietet alle Macht und Liebe auf, um zu trösten und zu beseligen. V. 12: **„Denn so spricht der Herr: siehe, ich lenke zu ihr hin einem Strome gleich den Frieden und wie einen überfluthenden Gießbach die Herrlichkeit der Völker, die ihr genießen sollet; an der Brust wird man euch tragen und auf den Knieen euch liebkosen."** V. 13: **„Wie wenn eine Mutter liebkoset, so will ich euch trösten und in Jerusalem werdet ihr getröstet werden."** V. 14: **„Ihr werdet es sehen und euer Herz wird sich freuen und eure Gebeine werden gleich dem Grün erblühen; erkannt wird werden die Hand des Herrn an seinen Dienern, aber seinen Feinden wird er zürnen."** Die Embleme der messianischen Zeit sind hier in vollem Glanze; die Schilderung der Seligkeit, besonders V. 13 ist derartig, daß ein Wiederschein der jenseitigen himmlischen unverkennbar ist. — Zuerst die Friedensfülle (vgl. zu 9, 7; 32, 17; 48, 18; 52, 7; 53, 5; 54, 10. 13; 57, 19; 60, 17), dann die Pracht und Herrlichkeit aller Völker, die dem Messiasreiche dienstbar wird (vgl. 49, 23; 60, 4 u. f.; 61, 6), sodann die den Sionskindern von den Völkern bewiesene Liebe und Sorge (vgl. 49, 22; 60, 4 und schon 14, 2), und als Gipfelpunkt und Krone aller Liebe und Wonne die vom Herrn selbst, wie von der zärtlichsten Mutter [1] gespendeten Liebkosungen (vgl. 49, 15. Apoc. 21, 4) — alles das wird Inhalt und Wesen jener Tröstung ausmachen, die der Herr

---

[1] Schön sagt Hier.: **misericordiam Creatoris in creaturas suas exemplo matrum discimus, quae liberos in sinu nutrientes omnem superant charitatem.**

ankündigen läßt (40, 1), und die allein in Jerusalem, im Messiasreich gespendet wird. Dieser Freudenfülle wird sich dann ihr Herz erschließen, sie wird auch belebend und erfrischend auf ihre Leiber wirken (vgl. 58, 11; 65, 20—23); oder, wenn wir auch hier die Linien der Zeit und Ewigkeit ineinanderfließen lassen, die Seele und der zum ewigen Leben[1] verklärte Leib (vgl. zu 26, 19) wird sich einer das ganze Wesen durchdringenden Seligkeit erfreuen. In all diesen Wirkungen erfahren die treuen Diener Gottes an sich die „Hand des Herrn": haec mutatio dexterae Excelsi.

b) V. 15—24.

Während Gott seinen Getreuen überreiche Segnungen im neuen Sion bereitet, wird sein Zorn die Feinde treffen. Jetzt wird der Schluß des V. 14 indignabitur inimicis weiter ausgeführt und so das V. 5. 6 angekündigte Gericht des Näheren behandelt. V. 15: **„Denn siehe, der Herr wird im Feuer kommen, wie ein Sturmwind sind seine Wagen, um auszuführen im Grimm seinen Zorn und seine Drohung in Feuerflamme."** V. 16: **„Denn durch Feuer wird der Herr richten und durch Schwert alles Fleisch; und groß wird die Zahl der Getödteten vom Herrn."**

Die Symbole des Gerichtes sind Feuer und Sturmwind (vgl. 10, 17; 29, 6; 30, 27. 30; 42, 15. Ps. 17, 9 u. f.; 96, 3); das Gericht ist unwiderstehlich, es rafft hinweg, wie Feuer und Windsbraut. Diese Embleme sind um so näher liegend, weil der Herr wirklich in Feuer und Sturm niederstieg auf Sinai, um sich als den eifersüchtigen Gott, der seine Gebote nicht ungestraft übertreten läßt, zu bekunden, weil er mit beiden die Aegypter heimsuchte u. dgl., vgl. zu 64, 1. Die Erwähnung der „Wagen" zeigt den Herrn zugleich unter dem Bilde eines Kriegsfeldherrn (wie ähnl. 59, 17 u. f.), der mit gewaltiger Streitmacht heranzieht. Gut Hier.: quomodo in solio sedere dicitur, quando assumit habitum judicantis, sic quando ad vindictam venit, in habitu victoris et triumphantis ostenditur. Auch dieses Symbol ist mehr als ein bloß dichterisches Bild. Als Herr der Heerschaaren und Lenker der Schlachten gebraucht er auch die Kriegsheere, um seine Gerichte zu vollziehen. So stellen uns die Propheten die Kämpfe Assurs und Babels gegen Israel und Juda vor (vgl. zu 7, 17; 10, 5; 13, 3 u. a.), so sucht er durch Cyrus die Nationen heim (45, 1 u. f.); in gleicher Weise verkündet Christus dem abtrünnigen Judenvolke die Niederlage durch die Römer. Und gerade letztere Katastrophe ist eine P h a s e des G e r i c h t e s über die Widerstrebenden, das zugleich mit der Heilsoffenbarung und der Gründung des Messiasreiches erging. Feuer und Schwert waren da buchstäblich die Waffen des Herrn gegen sein treuloses Volk. Daß die Gerichtsscene unserer Stelle nicht mit Cyrill., Hier., Pintus, a Lap. u. a. speziell auf das letzte Gericht bei der zweiten Ankunft Christi bezogen werden könne, zeigt V. 19 u. f. (vgl. Sanchez).

Welches nun insbesondere die „Feinde" (V. 14) seien, denen der Zorn

---

[1] Aehnl. Hier. hier und zu 58, 11. Cyr., Theod., Augustin (Civ. D. 20, 21) Sasbout.

des Herrn gilt, führt V. 17 u. 18 aus: V. 17: „Die sich weihen und sich für rein hielten in den Hainen, hinter der Thüre im Innern (ihrer Wohnungen), die Schweinefleisch aßen und Gräuel und Mäuse, sollen zugleich hingerafft werden, spricht der Herr.“ V. 18: „Ich aber komme, um ihre Werke und ihre Gedanken zugleich mit allen Völkern und Zungen zu versammeln, und sie werden kommen und meine Herrlichkeit sehen.“

Diese Feinde sind in erster Linie die Abgöttischen aus Israel selbst, deren Abgötterei wie 57, 5 u. f., 65, 4. 5 und 66, 3 beschrieben wird. Sie trieben öffentlich und geheim Götzendienst, nahmen Theil an den heidnischen Lustrationen, Weihungen und erblickten darin für sich eine gewisse Heiligung, wie sie etwa nach heidnischen Begriffen den in die Mysterien Eingeweihten vor dem vulgus profanum zukam. Als Theilnehmer an Götzenopfern und um ihren Abfall zu dokumentiren, kümmern sie sich auch selbstverständlich nicht um die mosaischen Speisegesetze; sie essen Gräuel, d. i. unreine Thiere (vgl. Lev. 11, 10; 20; 41), und u. a. murem (Lev. 11, 29), quem nos (schreibt Hier.) glirem vocamus vel juxta Orientis provincias μυωξούς (Haselmaus, Hamster). Gut bemerkt dazu a Lap.: glires etiam apud Romanos habitos fuisse in deliciis, docet Varro l. 3. de re rustica cap. 15. ubi pro gliribus saginandis facta fuisse vivaria testatur. Noch andere Stellen aus Plinius und Martialis führt Sanchez an. — Die Leseart der Vulg. post januam muß auf den im Innern des Hauses getriebenen Götzendienst bezogen werden (vgl. zu 57, 8). Der Sinn ist passend. Damit stimmt in etwa der griech. Text ἐν τοῖς προθύροις im Thorweg, im inneren Hofraum. Wie Lucas Brug. ausführt, schwanken die Handschriften der Vulg. zwischen post unam und post januam. Ein Correktorium bemerkt, daß die älteren Handschriften post januam lesen. Aus dem Commentar des hl. Hier. ist nicht mit Sicherheit zu ersehen, wie er übersetzte; Martianay aber behauptet, daß in allen zuverlässigen Handschriften seiner Commentare an unserer Stelle unam stehe, und so edirte Vallarsi. Die Leseart des griech. Textes läßt vermuthen, daß post januam nicht bloß eine Correktur für das unverstandene post unam sei. Nimmt man dazu, daß אחד im Syrischen Thür heißt und das Chald. mit demselben Worte den Begriff einschließen, Verschluß bezeichnet (vgl. Schegg), so ist es sehr leicht denkbar, daß die ursprüngliche Uebersetzung der Vulg. post januam lautete[1] und post unam nur eine Aenderung nach dem Qeri אחת sei. — Für das Ketib אחד spricht, was Hier. anführt: Symmachus et Theodotio hunc locum ita interpretati sunt: „qui sanctificamini et lustramini in hortis alter post alterum[2] inter eos qui comedunt carnem suillam“; sie bezogen also außerdem gegen die jetzigen Accente בתוך im status constr. zum Folgenden. Die neueren Erkl. übersetzen das Hebr. nach dem Ketib: „die sich weihen hinter Einem her in der Mitte“, d. h. hinter dem Hierophanten her, der in ihrer Mitte steht und ihnen die Riten vormacht und dem sie dieselben nachmachen (Del.), oder: dem voranschreitenden Choragus folgend, weihen sie

---

[1] Jedenfalls ist es unbegründet, die Leseart der Vulg. so wegwerfend abzufertigen, wie es Del. thut.

[2] Aehnl. der Syrer — der Chald. „Schaar auf Schaar“.

sich mitten unter den Heiden (Kn. — wobei aber das „in der Mitte" ganz bedeutungslos stünde) — oder ganz allgemein: sie gehen irgend Einem aus ihrer Mitte in gläubiger Verehrung nach, darüber vergessend den Einen, der über ihnen thront (Hahn); andere verstehen post unum als den Götzen, den man im inneren Hofraum verehrte, und der entweder verächtlich genannt werde „irgend einer", oder an dessen Namen Hadad, Adad u. dgl. angespielt werde (vgl. a Lap., Ges., Reinke); andere post unam אחת = Echatha = Hecate (vgl. bei Calm., Kn., Reinke) u. dgl. m.

V. 18 lautet im Hebr. in erregter Weise abgebrochen, anakoluthisch, stoßweise: „und ich — ihre Thaten und Anschläge — es kommt zu sammeln", d. h. es tritt ein, daß versammelt werden alle Nationen und Zungen zum Gerichte und dabei wird Gottes Herrlichkeit offenbar werden. Mit dem Gerichte über Israel verbindet sich das Gericht über die Heidenwelt (vgl. Joel 3, 2. 9. Soph. 3, 8, und wie es in dem Kap. 13—27. 63 ausgedrückt ist), so mit Recht Eus., Hier., Mald., Sa, a Lap., Men., Tir., Calm.

Andere, wie Cyrill, Sanchez, Mar., For., Malv., Reinke, Schegg, verstehen die „Versammlung" als Einsammlung der Heiden in die Kirche, allein das greift dem Folgenden vor. Das Gericht ist ein Gericht der Sichtung, bei dem manche gerettet werden; diese sind dann Heilsboten für die ganze Welt und sammeln das Volk des Herrn. Welches Gericht ist also V. 18 gemeint? Mehrere Ausleger (z. B. Pintus, Sashout) verstehen mit Hier. das letzte Gericht. Aber schon dem Hier. war das Bedenken gekommen, wenn hier vom letzten Gerichte die Rede sei, wie kehrt dann der Seher V. 19 zur ersten Ankunft Christi und zur Aussendung der Apostel zurück? Er löst sich das exegetische Bedenken durch die Annahme, in V. 18 werde das allgemeine Gericht nur drohend angekündigt, damit man die Heilslehre annehme. Allein das reicht nicht aus. Die Worte besagen ein wirkliches, jetzt schon stattfindendes und nicht bloß angedrohtes Gericht, gerade so, wie sonst die Ankunft des Messias als ein Gericht geschildert ist (vgl. Mal. 3, 2) und neutestamentlich er die Wurfschaufel in der Hand hat, und zwar ein Gericht, nach welchem das in V. 19 bezeichnete Ereigniß Platz greifen soll. Wie über die jüdische Nation ein Gericht der Entscheidung erging in Folge der Ankunft und der Predigt des Messias, so richtet derselbe Messias auch bei seiner ersten Ankunft die Heiden; das Heidenthum und mit ihm manche heidnische Reiche sind seinem Richterspruche erlegen und werden ihm noch erliegen. Was sich so bei Israel auf einmal und abschließend in der Katastrophe durch Titus vollzog, das ereignet sich im Nacheinander der Zeit bei den Nationen, denen das Heil verkündet wird; die Sichtung und die Niederwerfung der Gottesfeinde. Und hat das Christenthum ein neues Gebiet erobert, ziehen wieder Boten aus, die noch rückständigen Völker vor dasselbe Gericht der Entscheidung zu stellen, mit anderen Worten, ihnen Gottes Herrlichkeit zu verkünden. Diese Norm der Entwickelung des Messiasreiches bringt hier der Seher auf ihren allgemeinen und ideellen Ausdruck. Durch Gericht zum Heil! Die Geretteten werden Boten der Rettung. Daher

V. 19: **„Und ich stelle in ihnen ein Zeichen auf und entsende aus denen, welche gerettet sind, zu den Völkern über das Meer hin, nach Afrika**

und Lydien, zu den Bogenspannern, nach Italien und Griechenland und den Inseln in der Ferne, zu denen, die nicht von mir gehört und meine Herrlichkeit nicht gesehen haben; und sie werden meine Herrlichkeit den Völkern verkündigen." Welches Zeichen? Der Ausdruck ist sicher nicht von dem Gerichtsakte selbst zu verstehen; denn der ist mit V. 18 abgeschlossen, weil in dem videbunt gloriam meam auch schon die thatsächliche Erfahrung der richterlichen Herrlichkeit ausgesprochen ist. Das „Zeichen" besagt demnach etwas nach dem Gerichte Eintretendes; es mit der Entsendung identisch zu nehmen (Del.), oder gar es als das Folgende im voraus wegnehmend von der Bekehrung der Heiden durch die Glaubensboten zu fassen (Reinke), liegt kein Grund vor; es muß etwas der Entsendung Vorangehendes und diese wirksam Machendes sein. Die Redensart besagt nach Ex. 10, 2 ein Wunderzeichen, eine Großthat verrichten, die Gottes Macht und Herrlichkeit bekundet. Das in eis mit Hahn auf Israel zu beschränken, ist unthunlich. Es geht V. 18 voraus, in dem von den Heiden die Rede ist und ihrer Erfahrung der Herrlichkeit Gottes. Daß dieses *videre* für manche nicht bloß ein strafrichterliches, sondern ein heilbringendes videre ist, erhellt aus dem Gliede unseres Verses „ich sende aus den Geretteten". Das in eis ist also exegetisch auf alle diejenigen Kategorien zu beziehen, die dem Gerichte in V. 17 und 18 unterstehen, d. h. auf Israel und die Völker. Wie 11, 10 die Wurzel Jesse, der Messias selbst, das Zeichen ist für die Nationen, so ist hier das Zeichen, das der Herr unter ihnen aufstellt, eben dieser Messias und sein Werk, genauer die an ihnen und in ihnen sichtbar werdenden Wirkungen des Messias, also „alle Erscheinungen der messianischen Periode" (Schegg). Unsere Stelle ist ein Sachparallelismus zu 11, 10. 11, also ist signum an beiden Stellen analog zu erklären, hier mit der Modifikation, daß dieses Zeichen in ihnen und durch sie (die Geretteten) den Nationen hingestellt wird. Am besten erklären es also Cyrill., Men., Bade von den Geistesgaben, da diese beim Eintritt des Christenthums die deutlichsten und wirksamsten Zeichen waren, durch die der Messias sich und sein Werk bezeugte (nicht unpassend Pintus: Apostoli et alii fuerunt a Christo signati). Zu speziell und zu eng ist es, mit Hier., Theod., Sa, Malv., a Lap., Tir., Gord. an das Zeichen des Kreuzes, oder mit For. an die Ankunft des heiligen Geistes am Pfingsttage zu denken. Unser Vers spricht es auch klar aus, daß das messianische Gericht und Heil in verschiedenen Phasen nach und nach sich an den Völkern vollzieht.

Hebr.: „ich sende aus ihnen Gerettete zu den Völkern; nach Tharschisch, Phul und Lud, den Bogenspannern, nach Thubal, Javan und den fernen Inseln". Die allgemeine Aussage ad gentes wird durch die folgende Aufzählung spezialisirt. Zunächst geht der Blick nach Westen, nach Tharschisch; Tharsis ist wohl die phönizische Kolonie Tartessus in Spanien (vgl. zu 23, 1; 60, 9). Phud autem, sive Phul, Libyes omnisque Africa usque ad mare Mauritaniae, in qua fluvius hodie qui Phud dicitur et cuncta circa eum regio Phutensis appellatur. So Hier. Phul kommt sonst nicht vor; die LXX haben Φούδ, identifizirten es also mit Phuth Gen. 10, 6, das auch Jer. 46, 9. Ez. 27, 10; 30, 5; 38, 5. Nah. 3, 9. Judith 2, 25 griech. und syr. genannt ist und zweifelsohne

Libyen bedeutet; so verstehen es die LXX bei Jeremias und Ezechiel; der Name für Libyen ist koptisch Phaiat; so erklärt es Josephus (Antiq. 1, 6. 2 vgl. Winer s. v. Put); hiemit stimmt die Vulg. Africa. Andere denken willkürlich an die Nilinsel Phylä, oder gar an die Apulier (Hahn). Lud ist nach Gen. 10, 13, nach Jer. 46, 9 und Ez. 30, 5 gleichfalls von einer afrikanischen Völkerschaft zu verstehen (näheres bei Knobel, Völkertafel S. 211; Ebers, Aegypten und die Bücher Mosis S. 91; Katholik 1870, II. S. 311). Thubal sind wohl die Tibarener an der Südostküste des schwarzen Meeres (vgl. Gen. 10, 2), die bei Ezechiel gleichfalls, wie in der Völkertafel der Genesis mit Mosoch zusammengestellt werden (Ez. 27, 13; 38, 2; 39, 1). Sie sind als Repräsentanten der asiatischen Völker genannt. Knobel versteht die Iberen in Hispanien, Gallien und auf den Inseln des tyrrhenischen Meeres. Allein die häufige Zusammenstellung mit Mosoch spricht dagegen. Außerdem stimmt die sonstige Auffassung von Thubal (vgl. Winer s. v.) zu dem hier geschilderten Rundgang. Die Aussendung geschieht nach Westen, dann nach Afrika, also zum Süden hin, sodann nach Norden, oder Nordosten und schließt endlich mit dem Westen, Javan (Griechenland) und den in's Unbestimmte sich verlierenden Inseln und Küstenländern der weiten Ferne ab. Zu letzteren paßt auch die Angabe, qui non audierunt de me . . ., es sind die entlegensten Nationen gemeint, denen der Herr durch die an Israel und für Israel gewirkten Großthaten noch nicht, wie den Aegyptern, Assyrern, Babyloniern, irgendwie dem Namen nach bekannt geworden war, und die durch diese Bezeichnung als außerhalb des Rahmens der altteſt. Geschichte stehend aufgeführt werden. So ist hier der großartigste Weltapostolat in wenigen kräftigen Zügen entfaltet, an dessen Verwirklichung seit 1800 Jahren gearbeitet wird und der seiner vollen Erfüllung noch immer fern steht. Aber dieser Apostolat ist seiner inneren Wirksamkeit nach nie unfruchtbar, wenn auch die geschichtliche Entfaltung erst in Jahrhunderten oder Jahrtausenden zur vollen Wahrheit macht, was das Auge des Sehers von Gottes Warte aus mit einem Blicke umspannt.

Diese innere Wirksamkeit des Apostolates schildert das Folgende, wie Cyrill. gut den Zusammenhang herstellt. V. 20: **„Und herbeiführen werden sie all eure Brüder aus allen Völkern als Weihgeschenk dem Herrn, auf Rossen und Wagen, in Sänften und auf Maulthieren und in Prachtwagen zu meinem heiligen Berge Jerusalems, spricht der Herr, gleichwie die Kinder Israels das Opfer im reinen Gefäße zum Hause des Herrn bringen.“** V. 21: **„Und aus ihnen werde ich zu Priestern und Leviten nehmen, spricht der Herr.“**

Die Ausgesandten führen als heilige Gabe und als Weihgeschenk für den Herrn heran alle, welche aus den Heiden berufen und erwählt sind und die durch diesen Beruf und die Annahme der wahren Gottesverehrung als Brüder der Israeliten dem Volke Gottes einverleibt werden. So verstehen mit Recht die meisten Erklärer fratres vestros von den bekehrten Heiden, als geistigen Brüdern, Genossen (vgl. Prov. 18, 9) der Israeliten in Gesinnung, die zur Würde der Kinder Gottes aufgenommen mit Recht Brüder heißen; vgl. Cyrill., Theod., Procop., Haimo, Osorius, Pintus, Sanchez, For., Mald., Malv., a Lap., Calm., Clarius, Allioli, Reinke, und auch von protest. Erkl. Dathe, Umbreit, Ges., Ew., Stier. Von Juden oder

Heiden, oder auch von beiden erklären Hier., Thom., Sasbout; von den Juden allein erklären Mar., Del., Kn. — Hahn übersetzt gegen alle anderen und gegen den Zusammenhang: „sie bringen mit allen euren Brüdern aus allen Völkern Speiseopfer für J.“ Daß die bekehrten Heiden gemeint sind, erhellt aus der an die Heiden ergehenden Sendung V. 19, deren Zweck nach 2, 2; 42, 4; 10 u. a. die Bekehrung derselben zu dem Herrn und ihr Herbeiströmen nach Jerusalem ist; es erhellt aus V. 23, da „alles Fleisch“ kommt, um anzubeten vor dem Herrn; für diese Auffassung spricht auch der Zusatz donum Domino, der passender auf solche geht, die bisher dem Herrn noch nicht angehörten und erst durch die Bekehrung zu ihm ein ihm wohlgefälliges Weihgeschenk werden. Daß sie „eure Brüder“ genannt werden, kann nicht dagegen geltend gemacht werden; sie sind Brüder dem Geiste nach, berufen, wie Israel, der erstgeborene Sohn Gottes (Ex. 4, 22), zur Kindschaft Gottes (vgl. Gal. 5, 6. Eph. 2, 11—14 u. a.). Brüder sind, qui eandem fidem colunt ejusdemque patris vestigia persequuntur, Osorius; vgl. Röm. 4, 12. Gal. 3, 29.

Die verschiedenen Beförderungsmittel versinnbilden plastisch (intellige omnes rationes et modos adducendi infideles ad Ecclesiam, Pintus), wie die Heiden rasch und durch reichliche Hilfe von oben unterstützt (Hier., Sanchez), leicht und bequem (Cyrill., Osorius) zum neuen Sion, zum Messiasreiche sich bekehren. Die Verschiedenheit und reiche Auswahl der Transportmittel spricht für die Menge der Bekehrungen und die mannigfaltigen Wege, auf denen der Herr die Einzelnen zu sich führt. Der heilige Berg ist auch hier als das allen erkennbare Centrum gedacht (vgl. zu 2, 2; 4, 6). Die Bekehrten sind als ein dem Herrn von den Glaubensverkündigern dargestelltes reines Opfer aufgefaßt, — eine erhabene Idee des Apostolates, als eines Priesterthums, das dem Herrn ein heiliges Opfer in den zu Bekehrenden zubereitet. In demselben Sinne betrachtet sich der hl. Paulus als Leiturgos, als Opferpriester Christi unter den Heiden, ut fiat oblatio gentium accepta et sanctificata in Spiritu sancto (Röm. 15, 16). Der Vergleich besagt: wie bisher die Israeliten aus ganz Palästina mit Opfergaben, mit Speiseopfer (z. B. Weizenmehl, Oel, Weihrauch) nach Jerusalem zum Tempel Jahr aus Jahr ein zu wallen pflegten; so werden im Messiasreiche die in alle Länder ausgesandten Glaubensboten als Tribut ihrer Anbetung die Bekehrten aus den Heiden dem Herrn zum lieblichen Opfer zuführen. — Zur lat. Uebers. ist zu bemerken, was Hier. schreibt: pro carrucis, quas solus interpretatus est Symmachus, quem nos in hoc loco secuti sumus, Aquila, Septuaginta et Theodotio „mulos“ transtulerunt. Die Neueren übersetzen Dromedare (Hahn, Del., Kn.; ähnl. auch bei Malv.).

Die neue Ordnung der Dinge kündigt sich auch dadurch an, daß das mosaische, von Gott selbst durch wiederholte Strafwunder (vgl. Num. 16. 2 Par. 26, 16 u. f.) sanktionirte Grundgesetz über das Priesterthum in bestimmter und feierlicher Weise durchbrochen und aufgehoben wird. Aus den bekehrten Heiden nimmt der Herr sich Priester und Leviten; hebr. mit Nachdruck: „und auch aus ihnen . . .“ Daß diese ex eis die Völker seien, ist die Ansicht der bei weitem meisten Erklärer, auch selbst solcher, welche die fratres nur von den Juden verstehen, wie Del., Hahn. Nur sehr wenige

verstehen darunter bloß die Juden (vgl. Kn.); der hl. Hier. und Haimo legen beide Erkl. vor. Offenbar ist es eis von den Herangebrachten gesagt, denen eine neue Auszeichnung vom Herrn zugedacht ist, und die er in allen Stücken dem „erstgeborenen Sohne Israel" gleichstellen will[1]; die mosaischen Schranken fallen; unser Vers ist eine Ergänzung zu 19, 24; 56, 3—7 und gibt uns zugleich einen Fingerzeig, wie jene Stellen nicht mißzuverstehen seien, die von einem Vorzuge Israels oder einer Knechtschaft der Heiden sprechen (vgl. 14, 2; 60, 14). Diese Prophezeiung über die Gleichstellung der Heiden und ihre Erhöhung zum höchsten theokratischen Amte ist auch besonders wichtig, weil sie ein dem vorbildlichen aaronitischen Priesterthum entsprechendes, höheres, aber wahres Priesterthum im neuen Bunde voraussagt. Den Begriff abzuschwächen und Priester nur als Verehrer Gottes, die vor ihm stehen, zu deuten, geht nicht an. Als wahre Anbeter im Geiste und in der Wahrheit sind sie schon durch V. 20 (durch donum Domino) bezeichnet; das müssen *alle* sein; hier aber trifft der Herr noch eine *spezielle Auswahl*, ganz nach der Art des neutest. Priesterthums, das nicht wie das mosaische durch leibliche Abstammung übermittelt wird, sondern durch höheren Beruf; nemo sibi sumit honorem, sed qui vocatur a Deo, vgl. Hebr. 5, 4.

Die Heiligkeit der Kirche, an der Gott sein Wohlgefallen hat, ist ausgedrückt, indem die vordem unreinen, jetzt bekehrten Heiden ein Opfer, ein Weihegeschenk dem Herrn heißen; diese Heiligkeit soll durch Erhebung zur priesterlichen Würde zugleich mit dem Mittleramte zwischen Gott und der Menschheit ausgestattet werden. So aufgebaut soll die Kirche, Gott verherrlichend, die Menschen heiligend, in unverwelklicher Schönheit und unvergänglich vor dem Herrn dastehen. V. 22: „Denn wie der neue Himmel und die neue Erde, die ich stehen mache vor mir, spricht der Herr, so wird euer Same bestehen und euer Name." Das wahre, geistige Israel ist aus dem Gerichte gerettet und geläutert hervorgegangen; es hat in sich die Kraft, die Heiden in „Brüder" umzuschaffen — und so steht Israel im Messiasreiche ewig vor dem Herrn. Der *neue Himmel* und die *neue Erde* stehen am Schlusse dieser Weltzeit als die schließliche Verklärung und allseitige Vollendung des Messiaswerkes (vgl. zu 65, 17); die Kirche trägt in ihrer irdischen Ausgestaltung schon deren Abbild in sich, indem sie in Schönheit, Heiligkeit, Unvergänglichkeit, Unzerstörbarkeit vor dem Herrn dasteht und von Gottes Geist durchweht und die Unterpfänder und Keime der Glorie in sich tragend, mit unaussprechlicher Sehnsucht der vollen Entfaltung des messianischen Segens, der Verklärung, entgegenharrt (vgl. Röm. 8, 19—26). Durch den *Vergleich* der Kirche mit dem neuen Himmel und der neuen Erde werden schon die irdische Darstellung der Kirche und ihre schließliche Verklärung wie in ein Gesammtbild zusammengefaßt; mit anderen Worten, durch den Vergleich selbst werden wir angewiesen, auf den *Endpunkt* hinzublicken, über die

[1] Betreffend die Erkl. von den Heiden bemerkt Del.: „Selbst viele jüd. Ausl. können sich diesem Eindrucke des מהם (ex eis) nicht entziehen, suchen aber das dem mos. Gesetze Widerstreitende dadurch zu beseitigen, daß sie unter den Heiden ursprüngliche Israeliten aaronitischer und levitischer Abkunft verstehen, welche J. herauserkennen werde" (Raschi, Dav. Kimchi u. a.).

Zeit hinaus die Ewigkeit in's Auge zu fassen, die Kirche nicht bloß als die auf Erden pilgernde, sondern auch als die vor Gottes Thron in Verklärung stehende zu betrachten. So bahnt der Vergleich den Weg zum vollen Verständniß der beiden Schlußverse, in denen der Prophet noch einmal mit aller Kraft die Alternative, die ewige, unentrinnbare Alternative vor sein Volk hinstellt, die er im Verlauf der Prophetie so oft betont: aut in resurrectionem aut in ruinam.

V. 23: **„Und sein wird Monat um Monat und Sabbath um Sabbath; kommen wird alles Fleisch, um anzubeten vor meinem Antlitze, spricht der Herr.“** V. 24: **„Und sie gehen hinaus und sehen die Leichname der Männer, die gefrevelt haben gegen mich; ihr Wurm stirbt nicht und ihr Feuer erlischt nicht, und sie sind ein Abscheu allem Fleische.“**

Die Grundlage der Darstellung für diese beiden Verse ist der heilige Berg Jerusalems V. 20 und der Tempel des Herrn; da wird ununterbrochen Fest auf Fest gefeiert, wie eben Monde auf Monde, Wochen auf Wochen unaufhaltsam und unabänderlich voranrollen, und alles Fleisch, die erlöste Menschheit aus allen Ländern, betet an im heiligen Tempel vor Gottes Antlitz. Außerhalb der heiligen Stadt ist aber das Tophet (vgl. zu 30, 33), die Brandstätte der Gehenna (vgl. Jer. 7, 32; 19, 6. 11—14), in der das schauerliche Molochsfeuer brennt (vgl. Jer. 32, 35. 4 Kön. 23, 10). Da liegen die Leichen der Feinde des Herrn; aber es sind keine entseelten Leichname, denn ihr Wurm stirbt nicht, und da brennen sie im Feuer, ein Abscheu allem Fleische.

Lehnt sich so die Darstellung eng an die Oertlichkeit bei Jerusalem und an alttestamentliche Verhältnisse und Anschauungen an — dahin zählt auch coram facie mea, vgl. Ex. 23, 17; 34, 24 — so enthält sie doch Momente, die ganz deutlich über den Rahmen nicht bloß des A. T., sondern der Zeit überhaupt hinausreichen. Daß das messianische Jerusalem gemeint sei, bedarf wohl keiner Erinnerung mehr. Und daß dieses nicht das örtliche, palästinensische Jerusalem sei, ist von selbst auch hier aus der Angabe klar, alles Fleisch werde dort zusammenströmen und anbeten. Wie bisher nur die Stämme Israels an den vorgeschriebenen Festzeiten (ter in anno) zum Tempel wallten (vgl. Sanchez), so werden nun alle Völker nicht bloß dreimal im Jahre, sondern Monat um Monat, Woche um Woche zur Wohnung des Herrn ziehen und anbeten vor seinem Angesichte. Da kann nur mehr das geistige Jerusalem gemeint sein. Noch mehr; die Stelle kann auch nicht von der Anbetung hier auf Erden verstanden werden, denn was V. 24 anfügt, nöthigt uns in die Ewigkeit hinüberzugreifen, also das himmlische, ewige Jerusalem in V. 23 anzuerkennen. Der Inhalt von V. 24 spricht für sich. Eine zeitliche Strafe kann nicht gemeint sein; die Vorstellung, daß neben Jerusalem der unermeßliche Leichenhaufen der Gottesfeinde aufgethürmt sei und dort unaufhörlich brenne, zu welchem Schauspiele die Tempelbesucher hinausgingen, ist zu bizarr und in sich widersprechend, als daß eine solche Auffassung auch nur als möglich erschiene. Es ist demnach im Anschluß an die sonst geläufigen Vorstellungen von Jerusalem als der Gottesstadt und dem Tempel als der Wohnung des Herrn die Wahrheit ausgesprochen, daß beim Abschlusse aller Dinge, wenn der neue Himmel und die

neue Erde eintritt (V. 22), das ganze Menschengeschlecht in zwei Kategorien getheilt sein wird; die einen, die Bürger des Gottesreiches, die vor Gottes Angesicht anbeten, und wir wissen, wie neutestamentlich das coram facie mea buchstäblich von der beseligenden Anschauung Gottes gilt — die anderen, ausgestoßen aus Gottes Reiche, dem ewigen Wurm und unauslöschlichen Feuer überantwortet, die Feinde Gottes, die Frevler gegen den Herrn, mit Leib und Seele im Feuer brennend, häßlich und scheußlich, wie es Verworfene und Teufel nur sein können.

So gewinnt Tophet seine in die Ewigkeit hineinreichende Bedeutung, und wenn die Juden das ewige Höllenfeuer und den Ort der Pein mit Gehenna (Gehinnom, Thal Hinnom) bezeichneten, so hatten sie die hier von Isaias gegebene Andeutung recht wohl verstanden, eine Auffassung, der durch den Mund des Messias selbst die zweifellose Bestätigung gegeben wird (vgl. Matth. 5, 22. 29. 30; 10, 28; 18, 9; 23, 33. Marc. 9, 42 u. ö. Luc. 12, 5). So findet der Refrain der einzelnen Abschnitte non est pax impiis (48, 22; 57, 21) hier am Schlusse des dritten Abschnittes seine für die Ewigkeit geltende schauerliche Erfüllung, falls der Gottlose die Gnadenzeit verstreichen läßt und als Gottloser von der Ewigkeit erfaßt wird.

Die aus V. 23. 24 sich ergebende Vorstellungs- und Sprechweise zeigt uns, wie dem Seher wirkliche Zustände und Ereignisse seiner Zeit zur Grundlage werden für Höheres, Ewiges, wie eng sich Symbol und Typus an die Wirklichkeit anlehnt und doch im Bezeichneten alle Wirklichkeit und Beschränkung irdisch-menschlicher Verhältnisse weit hinter sich läßt, aber auch wie den alttestamentlich fest umgrenzten Begriffen z. B. coram facie mea im neuen Bunde und im Lande der Verklärung ein ganz neuer und unermeßlich reicherer Inhalt geschöpft wird. Ueber Wurm und Feuer als Strafe der Gottlosen vgl. Judith 16, 21. Eccli. 7, 19. Marc. 9, 43. 45. 47. Die Seligen im Himmel sind Zeugen, wie die Gerechtigkeit Gottes die verstockten Frevler trifft, sie wissen um diese Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (vgl. Luc. 16, 25. 26, und die Schilderung der letzten Gerichtsscene Matth. 25, 32—46. Theod., Sanchez u. a.).

Daß in V. 23 die Linien von Zeit und Ewigkeit ineinanderfließen, in V. 24 die ewige Pein geschildert sei, legen auch die Erklärungen klar bei Hier., Euſ., Theod., Mar., a Lap., Men., Tir., Schegg u. a. — Es ist weder mit dem Wortlaute von V. 24, noch mit dem Zusammenhange dieses Kapitels (vgl. V. 20), noch sonst mit dem zusammenfassenden Charakter dieser Schlußprophetie vereinbar, V. 24 von der Katastrophe der Juden bei Jerusalems Erstürmung durch Titus zu erklären. So fassen den V. Cyrill., Calm. und dehnen ihn dann erst in weiterer Anwendung auf die Höllenstrafen aus, während Reinke in der Uebersicht des Kap. S. 431 ihn von letzteren, in der Erkl. aber S. 476. 477 mit anderen von der Eroberung Jerusalems versteht.

Mit diesem Kap. beschließt Isaias seine Prophetie und nimmt Abschied von seinem Volke. Nochmals hat er ihm vorgehalten den herrlichen Beruf, die Liebe Gottes und all die Seligkeit, die im Anschlusse an Gott liegt, aber

auch mit vollem Ernste es auf die verhängnißvollen Folgen der Untreue hingewiesen.

Ausgehend hier am Schlusse, wie bei der Berufungsvision, von der Idee der Größe und Herrlichkeit Gottes verweist er in scharfen Worten ihnen das gottlose Freveln und verkündet das hereinbrechende Gericht, bei dem nur die Gottesfürchtigen sich des Heiles gewärtigen können. Sodann läßt er nochmals vor seinem Volke die Herrlichkeit und Seligkeit der Erlösung vorüberziehen, nachdem der dunkle Hintergrund des Gerichtes deren Glanz um so wirksamer machen mußte. Wohl dem, der die Zeichen der Zeit versteht und die hereinbrechenden Strafgerichte zum Anschlusse an den Herrn benützt! Das neue, das gerettete Israel erfüllt seinen Beruf, ein Segen zu sein für alle Völker; den fernsten Heiden wird Gottes Herrlichkeit verkündet, alle wallen heran zum geistigen Jerusalem, zur ewigen, Erde und Himmel umspannenden Gottesstadt — aber die Feinde verfallen ewiger Pein.

Die Aufgabe unseres Propheten und die großartige Lösung derselben bezeugt derselbe Geist, der ihn inspirirte, mit den Worten: *Spiritu magno* vidit ultima et consolatus est lugentes in Sion. Usque in sempiternum ostendit futura et abscondita antequam evenirent, Eccli. 48, 27. 28.

Walte Gott, daß vorstehende Erklärung das Verständniß des Propheten fördere und zu eifrigem Studium desselben anrege!

A. M. D. G.

In der Unterzeichneten ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die Lehre des heiligen Basilius von der Gnade.

Dargestellt von

Dr. theol. Eug. Scholl,
Priester der Erzdiöcese Cöln.

Von der theologischen Facultät zu Würzburg gekrönte Preisschrift.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

gr. 8°. (VIII u. 235 S.) *M.* 3.20.

Der hl. Basilius hat zwar in seinen Schriften nirgends die Lehre von der Gnade ex professo behandelt; gleichwohl findet sich dieselbe bei ihm in ihren Grundzügen vollständig, und zwar bereits auf einer solchen Höhe der Entwicklung vor, daß vielfach sogar bis auf den Ausdruck seine Darstellung mit der durch Tiefe und Reichhaltigkeit ausgezeichneten Darstellung dieses Lehrstückes in der Scholastik übereinstimmt. Von besonderm dogmatischem, beziehentlich dogmenhistorischem Interesse sind seine gelegentlichen Aussprüche betreffs des übernatürlichen Charakters der Gnade und ihres Verhältnisses zur Naturordnung, sowie über die habituelle Gnade und die Einwohnung des hl. Geistes als Ursache derselben. Diese Punkte werden denn auch von dem Verfasser des vorliegenden Schriftchens in dessen erstem Theile: „Existenz und Wesen der Gnade" und im vierten Theile: „Die heiligmachende Gnade" (nach ihrem Wesen, ihrer Ursache und Wirkung) einer eingehenden Besprechung unterzogen; der zweite Theil handelt von der „Nothwendigkeit der Gnade", der dritte von der „Wirkungsweise und Austheilung (Wirksamkeit) der Gnade (von der actuellen Gnade).

Freiburg (Baden).

Herder'sche Verlagshandlung.

